



Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.5, No. 10, Fall & Winter 2024-  
2025, pp 295-324

## **The Comparative Study of the Abstraction and Immortality of the Soul from the Perspective of Afzal al-Din Maraghi and Mulla Sadra<sup>1</sup>**

Marjan Asgari Babadi,<sup>2</sup> Zeinab Darvishi,<sup>3</sup> Sadeq Khoshkhoo<sup>4</sup>

### **Abstract**

The nature of the soul and its unknown dimensions have long been central concerns for Muslim philosophers. One of the key debates in Islamic philosophy is the abstraction of the soul—its existence as an independent, immaterial entity that persists beyond the dissolution of the physical body. This concept is closely linked to discussions on resurrection and the afterlife. This study aims to analyze and compare the perspectives of two prominent Muslim philosophers, Afzal al-Dīn Marāghī Kāshānī and Mullā Ṣadrā, on the abstraction and immortality of the soul. Using a descriptive and qualitative approach, the article examines the reasoning these scholars provide in support of the soul's abstraction. Findings indicate that Mullā Ṣadrā, through his theory of substantial motion (*al-harakat al-jawhariyyah*), argues that the soul originates with the body but ultimately transcends it. In contrast, Baba Afzal asserts that death is neither annihilation nor nonexistence but rather a detachment of the connections between body and

---

<sup>1</sup> . **Research Paper**, Received: 21/1/2024; Confirmed: 5/11/2024.

<sup>2</sup> . Department of Islamic Philosophy and Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. (m.askaribabadi@yahoo.com)(corresponding Author).

<sup>3</sup> . Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. (zb\_darvishi@yahoo.com).

<sup>4</sup> . Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Suleiman Mosque, Islamic Azad University, Suleiman Mosque, Iran. (sadeq.khoshkhoo@gmail.com).



soul. Both philosophers concur that once the soul reaches perfection, it no longer requires the body and continues its journey independently in the afterlife.

This study seeks to further elucidate and analyze the philosophical foundations of soul abstraction and its immortality as articulated by Baba Afzal Kāshānī and Mullā Ṣadrā.

**Keywords:** Abstraction of the soul, immortality of the soul, Mullā Ṣadrā, Afzal al-Dīn Kāshānī

### **Introduction**

The quest for self-knowledge has been a pivotal theme in philosophy. According to historical accounts, Greek philosophers, particularly Plato and Aristotle, were among the first to systematically examine the nature of the soul. With the transmission of Greek philosophical thought to the Islamic world, these discussions evolved within an Islamic framework.

Many Islamic philosophers have regarded the rational soul as central to both metaphysical and ethical sciences. Understanding the soul is also seen as a path to understanding the Divine. Imam Ali (AS) famously stated, "He who knows himself, knows his Lord" (*Al-Amadi, 1360 H6, p. 794*). One of the critical discussions surrounding the essence of the self is its immateriality and permanence. The immortality of the soul is closely tied to beliefs about creation, resurrection, and spiritual purification, motivating individuals to transcend mere material existence.

Mullā Ṣadrā's arguments for the soul's immateriality are built upon key philosophical principles, including the primacy of existence (*asalat al-wujud*), graded reality (*tashkik al-wujud*), substantial motion (*al-harakat al-jawhariyyah*), and the soul's emergence from physical existence into a purely spiritual state. Baba Afzal Kāshānī, on the other hand, emphasizes the primacy of consciousness and uses both the concept of substantial motion and the originality of awareness to explain the soul's detachment from the material world.

This study explores the perspectives of Baba Afzal Kāshānī and Mullā Ṣadrā, two seminal figures in Islamic philosophy and key contributors to *Hikmat al-Muta'āliyah* (Transcendent Theosophy). The research aims to answer crucial questions: Do both philosophers support the immateriality of the soul? How do they define the nature of the soul, and what are the similarities and differences in their views?

Both philosophers assert that the soul develops through various stages, beginning with the *nafs* (lower soul) and culminating in the *nafs natiqa*

(rational soul) and ultimately the *ruh qudsī* (holy spirit). Their ideas highlight the unity of the soul's existence, akin to Baba Afzal's reflections in *Yanbū' al-Hayāt* and Mullā Ṣadrā's concept of existence as a singular, gradational reality.

Baba Afzal describes the rational soul as a simple, luminous substance possessing intrinsic self-awareness, intrinsic activity, and intrinsic life (*Mossnafat*, 1366: 402). Similarly, Mullā Ṣadrā considers the rational soul to originate in the material realm but possessing innate self-awareness and life (*Wāridāt al-Qalbiyyah*, *Beita*, p. 79). Both philosophers uphold the notion of the soul's independence from the body and offer various proofs for its abstraction. They define the immaterial soul as free from matter and corporeality.

However, a key distinction between their perspectives lies in their views on the *hierarchical separation of the soul's levels*. While both philosophers agree that the rational soul transcends matter, Mullā Ṣadrā extends this separation to include the sensory and imaginal levels of the soul, arguing that these levels exist in a gradational hierarchy (*Asfar*, vol. 7, p. 37). He posits that the intellectual soul is superior to the imaginal soul, which in turn is superior to the sensory soul. In contrast, Baba Afzal restricts this immateriality solely to the intellectual soul, maintaining that other levels remain entangled with matter (*Mossnafat*, 1366: 439-440).

Another significant difference is their perspective on substantial motion. While Mullā Ṣadrā is widely regarded as the originator of this theory, a closer examination of Baba Afzal's works suggests that he also articulated a dynamic and evolving concept of the soul. Baba Afzal acknowledges both bodily and spiritual transformation, indicating that elements of substantial motion can be found in his thought, even if its systematic formulation is credited to Mullā Ṣadrā.

In conclusion, this comparative study reveals both convergence and divergence in the philosophical views of Baba Afzal Kāshānī and Mullā Ṣadrā. While both affirm the soul's abstraction and independence from the body, their approaches to the levels of the soul and the nature of its transformation differ. Mullā Ṣadrā's metaphysical framework presents a more comprehensive gradational theory, whereas Baba Afzal emphasizes self-awareness and consciousness as the fundamental attributes of the soul's independence. Their insights continue to shape contemporary discussions on the nature of the soul and its immortality in Islamic philosophy.

### Resources

- Maraghi Kashani, Afzal al-Din (1987). *Collected Works*, edited by Mojtaba Minovi and Yahya Mahdavi, 2nd edition. Tehran: Khwarazmi Publishing.
- Maraghi Kashani, Afzal al-Din (1952). *Collected Works (Treatise 2)*, edited by Mojtaba Minovi and Yahya Mahdavi. Tehran: Majles Printing House.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1989). *Philosophy Education*, Vol. 2, 2nd edition. Tehran: Printing and Publishing Center of the Islamic Propagation Organization.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Mohammad (2008). *Shawahid al-Rububiyyah* (with annotations by Hakim Mulla Hadi Sabzevari), translated by Ali Babaei. Tehran: Mola Publishing.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Mohammad (2003). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Qom: Hawza Ilmiyya of Qom.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Mohammad (2004). *Al-Asfar al-Arba'a* (The Four Journeys), Fourth Journey, translated by Khajavi. Tehran: Mola Publishing.



## بررسی تطبیقی آراء تجرد و بقای نفس از منظر افضل‌الدین مرقی و ملاصدرا<sup>۱</sup>

مرجان عسگری بابادی؛<sup>۲</sup> زینب درویشی؛<sup>۳</sup> صادق خوشخو<sup>۴</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ‌گویی و تحلیل سؤال «نظر باباافضل و ملاصدرا درباره تجرد و بقای نفس چیست؟» شکل گرفته است. تجرد، مهم‌ترین ویژگی نفس است، چرا که بقای نفس رابطه تنگاتنگی با بحث معاد دارد. در فرایند پژوهش مشخص شده است، دو فیلسوف هر کدام براساس مبنای فکری خود به اثبات تجرد و بقای نفس پرداخته‌اند. ملاصدرا، نفس را بر اساس حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند. از نظر باباافضل، مرگ نه فنا است نه عدم، بلکه تفریق صفت وصل است، به گونه‌ای که میان روح و جسم و میان ما و آنچه غیرماست، صفت وصل و میراندن است، نه اعدام و نه افناء. آنها معتقدند که نفس بعد از کمال به مرحله‌ای می‌رسد که به بدن نیاز ندارد و ذاتاً

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۵ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۸/۱۵.

۲. عضو هیات علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

(نویسنده مسئول) (m.askaribabadi@yahoo.com).

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

(zb\_darvishi@yahoo.com).

۴. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد مسجد سلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجد سلیمان، ایران.



مستغنی و مستقل از بدن است، به همین دلیل در طول مسیر خود علاقه‌اش به بدن به تدریج کم می‌شود تا زمان مرگ که بدن را رها می‌کند و به زندگی خود در جایی دیگر ادامه می‌دهد. هر دو فیلسوف قائل به تجرد نفس می‌باشند، با این تفاوت که ملاصدرا تجرد نفس را ذومراتب می‌داند. در این مقاله ابتدا پیش‌فرض‌های این دو فیلسوف، مراتب نفس و این که نفس در کدام مرتبه خویش به تجرد کامل می‌رسد، بیان شده، سپس ادله هر دو فیلسوف بر بقاء نفس با هدف تبیین و تحلیل تجرد و بقای آن از منظر افضل‌الدین کاشانی و ملاصدرا ارائه گردیده است.

**کلیدواژگان:** تجرد نفس، بقای نفس، ملاصدرا، افضل‌الدین کاشانی.

## ۱. مقدمه

مسئله شناخت نفس از موضوعات مهم فلسفه بوده است. به نقل از مورخان، افلاطون و به ویژه ارسطو از نخستین فیلسوفانی هستند که به دانش شناخت نفس پرداخته‌اند. با انتقال اندیشه‌های فیلسوفان یونانی به جهان اسلام، افکار آنها درباره نفس نیز منتقل گردید. برخی فلاسفه بحث نفس ناطقه انسانی را محور تمام مسائل علوم عقلیه و نقلیه و اشرف علوم شمرده‌اند، علاوه بر این، شناخت نفس، یکی از راه‌های شناخت حق تعالی است. امام علی (ع) می‌فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه؛ هر آن که خود را بشناسد؛ خدای خود را شناخته است» (الامدی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۷۹۴). یکی از مهم‌ترین اموری که در مبحث حقیقت نفس مطرح می‌شود، بحث تجرد است. جاودانگی نفس، با مسئله مبدا و معاد و تزکیه نفس ارتباط عمیقی دارد و به انسان انگیزه می‌دهد که تنها به فرجه نمودن (من طبیعی) اکتفا نکند. مبانی ملاصدرا برای اثبات تجرد نفس، اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، جسمانیه الحدوث و الروحانیه البقا بودن نفس است. باباافضل کاشانی، فلسفه خویش را براساس تأکید بر اصالت آگاهی بیان می‌کند که در تبیین مسئله تجرد نفس علاوه بر «حرکت جوهری» بر «اصالت آگاهی» نیز تأکید دارد.

در این پژوهش نفس و بقای آن از دیدگاه دو حکیم مشهور، باباافضل کاشانی و صدر المتالیهین شیرازی بنیان‌گذار حکمت متعالیه، بررسی می‌شود. آیا این دو فیلسوف به تجرد نفس اعتقاد دارند؟ نظر ایشان در مورد ماهیت نفس چیست و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی بین آنها وجود دارد؟

اهمیت پژوهش از آن جهت است که قرآن کریم هدف والای رسالت پیامبران را تهذیب نفس و ترکیه جان انسان می‌داند و این مهم جز با شناخت روح میسر نیست. زیرا بدون معرفت نفس چگونه می‌توان در تهذیب آن کوشید و در ترکیه آن مجاهدت ورزید. بنابراین نمی‌توان پذیرفت این کتاب که مبین معارف مهم بشری است، در باب معرفت روح ساکت بوده و چیزی در این زمینه نیاورده باشد. به همین جهت خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر / ۲۹)». پس معرفت نفس ناطقه انسانی محور جمیع مسائل علوم عقلیه و اساس همه خیرات و سعادات است.

تاکنون پژوهشی با این عنوان و در نظر داشتن دو رویکرد متقابل در مسأله آراء تجرد و بقای نفس صورت نگرفته است. حتی پژوهشی با این رویکرد نظر این دو متفکر را در این مسأله رصد نکرده است. همه پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون تبیین تکامل، بقاء نفس از دیدگاه ملاصدرا و... است. البته پژوهش‌های ناظر به این مسائل مانند «بقاء نفس از دیدگاه ملاصدرا» به موضوع مراتب تکامل نفس از نظر ملاصدرا اشاره کرده است (ریاحی، ۱۳۸۹). هادی موسوی (۱۳۹۰) مقاله‌ای تحت عنوان بقاء نفس از دیدگاه ملاصدرا نگاشته است که به مقایسه تطبیقی آن با فیلسوف مورد نظر نگارندگان پرداخته است. مقاله‌ای تحت عنوان «تحقق نفس قبل از بدن در نظریه حدوث جسمانی» (جوادی، ۱۳۹۹) نگارش شده است که به نظریه حدوث جسمانی توجه نموده و در موضوع ادله تجرد نفس نمی‌باشد. مقاله‌ای دیگر توسط صادق لاریجانی و مصطفی عزیزی علویچه سال ۱۳۸۸ تحت عنوان «معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل‌الدین کاشانی» نوشته شده است که در این مقاله به مسأله شناخت

نفس و تأثیر آن بر رسیدن به خداوند پرداخته اند و بیان کرده‌اند که دو فیلسوف بر این باورند که معرفت نفس کلید و نردبان معرفت الله است و برای رسیدن به هدف مورد نظر در پژوهش از اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و تجرد نفس استفاده کرده‌اند. ولی موضوع اصلی مقاله تجرد نفس نیست و موضوع مذکور در این مقاله مورد مطالعه قرار نگرفته است. نوشتار حاضر از میان مسائل مهم و گسترده نفس به مسأله تجرد نفس و بقای آن می‌پردازد. بر اساس جستجوها و بررسی‌هایی که در مقالات صورت گرفت، پژوهش مستقلی که به‌طور مستقیم و در عین حال به‌صورت تخصصی به تجرد و بقای نفس از دیدگاه باباافضل و صدرالمتهین پرداخته باشد، یافت نشد.

## ۲. مبادی تصویریه

در این قسمت به مبادی‌ای که در تصور دیدگاه تجرد و بقای نفس نزد باباافضل کاشانی و صدرالمتهین است اشاره می‌کنیم:

### ۲،۱. تعریف نفس

برخی از لغت‌پژوهان واژه‌های نفس و نفس و مشتقات آن دو را دارای یک ریشه دانسته‌اند و تلاش کرده‌اند یک معنا را به‌عنوان معنای اصلی وضعی این کلمات معرفی کنند و بقیه معانی را به‌نحوی به آن معنای اصلی مرتبط سازند. بر این اساس درباره معنای اصلی این کلمه دو نظریه مطرح شده است. برخی از علمای لغت «خارج شدن نسیم هوا» را معنای اصلی این کلمه می‌دانند. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة می‌گوید: «نفس» النون و الفاء و السین اصل واحد یدل علی خروج النّسیم کیف کان، من ریح أو غیرها، والیه یرجع فروعه (ج ۵، ص ۴۶۰). نفس در لغت به معانی متعدد از قبیل: جان، روان، ذات و حقیقت شیء، خون و ... آمده است (الطریحی، ۱۴۰۸: ص ۳۴۷-۳۴۵؛ دهخدا، ۱۳۴۱: ص ۶۶۱-۶۶۲)

نفس در اصل به معنای ذات است ولی در مجموع در سه معنا به کار می‌رود، یکی به معنای «روح» دیگری به معنای «ادوات تأکید» و سوم به معنای «ذات و اصل است» (قرشی، ۱۳۶۷،



ج ۷، ص ۹۴). در کتاب *العین آمده* «نفس همان روح است که به جسم حیات می‌بخشد و جمع آن نفوس است» (فرهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۸۳). برابر مستندات تاریخی، ارسطو معلم اول، اولین کسی است که نفس را تعریف کرده است و آن عبارت است «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است». مقصود ارسطو از کمال اول، نفس ناطقه انسانی صورت جسم است. و منظورش از آلی در تعریف این است که جسم طبیعی از آلات و قوا ترکیب یافته است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۹). افلاطون نفس را جوهری بسیط و محرک بدن می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۳). ابن سینا دو معنای متفاوت برای نفس قائل است که هر معنا تعریف خاصی دارد، یک معنای آن بر انسان و ملک و معنای دیگر بر انسان، حیوان و نبات دلالت دارد. در معنای اول جوهر مجرد و کمال جسم می‌باشد با کمک عقل و از روی اختیار جسم را به حرکت درمی‌آورد و در معنای دوم، آن کمال جسم طبیعی آلی است و بالقوه دارای حیات می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۸۶، نمط چهارم). باباافضل در تعریف نفس می‌گوید: «بدان که نفس جوهری است زنده بذات، داننده بقوت» (کاشانی، ۱۳۳۱، ص ۳۸۶). وی نفس را مترادف کلماتی مثل «اصل»، «حقیقت»، «ذات» و «خود» می‌داند و معتقد است، «نفس جامع بین وحدت و کثرت است». در ادامه بحث برای روشن شدن تعریف خود این کلمات را تعریف می‌کند. کاشانی معتقد است: «اصل» را برای چیزی به کار می‌بریم که مایه هستی هر چه فرود و پست تر از اوست، می‌باشد، «بقوت» به چیزی می‌گوییم که سزاوار هستی باشد و چیزی را «ذات» می‌نامیم که وجود چیزهای دیگر بستگی به او دارد و او صاحب و مالک آن چیزها باشد. او بر این باور است که «نفس انسان، اصل و حقیقت و ذات مردم است». انسان به وسیله نفس است که انسان است نه شکل ظاهری و صورت آن‌ها. و نبات و حیوان هم به واسطه نفس قوام پیدا می‌کنند. از نظر او، نفس اصل و اساس گوهر گیاه می‌باشد، رشد و نمو گیاه به سبب آن است. اصل حقیقت جانور، نفس حیوانی آن است و جانور به واسطه آن جانور است. او می‌گوید چون نفس برتر از جسم است؛ بنابراین اصل و

حقیقت هر انسانی نفس اوست. آنجا که می‌گوید: نفس جامع بین وحدت و کثرت است. (همان، ۱۳۶۶، ص ۹-۱۵) شاید منظورش این باشد که نفس واسطه‌ای است میان حق و انسان و انسان به وسیله نفس است که با ذات واحد ارتباط برقرار می‌کند. ملاصدرا بر اساس نظام احسن و فیاض بودن خداوند وجود نفس را اثبات می‌کند و نوعیت نوع را به نفس می‌داند. وی تعریف ارسطو در مورد نفس، را پذیرفته و معتقد است که نوعیت انواع (نبات، حیوان و انسان) به نفس آنهاست به گونه‌ای که گیاه بدون نفس نباتی، حیوان بدون نفس حیوانی و انسان بدون نفس ناطقه وجود نخواهند داشت (همان، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۵). هر دو فیلسوف حقیقت و ذات انسان را نفس او می‌دانند و در تعریف نفس به ذات آن توجه می‌کنند. آنها معتقدند که علاوه بر انسان موجودیت نبات و حیوان را هم نفس آنها تشکیل می‌دهد.

## ۲،۲. مراتب نفس

کاشانی هستی را بر محور «آگاهی» نسبت به خود و دیگر اشیاء بنا کرده است. بر اساس این آگاهی است که مراتب هستی را درجه‌بندی می‌کند و کامل‌ترین مرتبه هستی را مرتبه عقلانی می‌داند. از دید او ویژگی آن این است که در مقام ذات و فعل مجرد است. وی خود آگاهی ذاتی را چنین بیان می‌کند: «مرتبه دیگری از وجود آن است که به خودش آگاهی دارد و این آگاهی و دانش از آن خودش است، و هر چیزی که دانشش به او پیوست نیز از آن او می‌باشد، این پایه وجود عقل است» (همان، ۱۳۶۶، ص ۱۸۰-۱۸۵). او فروترین مرتبه وجودی را مرتبه امکانی می‌داند. منظور کاشانی از امکان با توجه به سخنش امکان استعدادی است؛ نه امکان ماهوی. سخن وی در این باره که می‌گوید: «وجود را مراتب است، از روی پیدایی و پوشیدگی؛ مرتبه‌ای را بود که آن را امکان گویند، آن چیز را که در آن پایه «ممکن». و وجود ممکن پوشیده بود، چون وجود در نطفه و وجود جامه در پنبه؛ که مردم را در نطفه موجود نگویند و نه جامه را در پنبه، بلکه ممکن گویند (از پوشیدگی

وجودشان)، و این پایه فروتر بود در وجود». پس با توجه به سخن کاشانی علت فروتر بودن مرتبه امکانی، نه نزد خود نه نزد دیگر موجودات معلوم است» (همان). و مرتبه میان دو مرتبه فروتر و عالی‌تر، مرتبه جسمانی و مرتبه نفسانی است. ویژگی مرتبه جسمانی، که بعد از مرتبه امکانی است؛ ناآگاهی این مرتبه نسبت به خود و پیدا بودن این مرتبه نزد مرتبه نفسانی است. مرتبه نفسانی؛ این مرتبه بالاتر از مرتبه جسمانی است. نسبت به سایر موجودات آگاهی دارد ولی نسبت به خود آگاهی بالقوه دارد. در واقع آگاهی که این مرتبه نسبت به موجودات دارد، آگاهی جزئی است که به واسطه آلات حسی، خیالی و وهمی است؛ نه آگاهی عقلی (همان).

افضل‌الدین پس از تبیین مراتب هستی آن را با مراتب نفس هم‌سو می‌کند و اعتقاد دارد، انسان که از آن به‌عنوان جهان صغیر تعبیر می‌شود، نسخه‌ای از جهان خارج یا جهان کبیر است. سخن وی در این باره چنین است: «حق تعالی، کتاب جهان مردم را نسختی کرد از این جهان؛ یعنی صورت عالم، و از آن جهان؛ یعنی باطن عالم و حقیقتش؛ و از آیات پادشاهی ملکوت و حدانیت خود از هر یکی نشان در جهان مردم بیاراست، به اندازه درست و تمام، نشان ظاهر در ظاهر و نشان باطن در باطن» (همان، ۱۳۳۱، ص ۲۸۰-۲۹۰). باباافضل مراتب نفس را به اشکال مختلف بیان کرده است که در زیر به آن‌ها می‌پردازیم:

۱. نفس اعلی و آن را اسرافیل می‌نامد. کار او روح دمیدن و روان دادن در اجسام است

تا بدین وسیله برانگیخته شوند.

۲. نفس میکائیل که روزی رساننده به خلقی است که در پی روزی تلاش می‌کنند.

۳. نفس جبرئیل که پیام آور حق برای خلق است.

۴. نفس عزرائیل که کار او جان ستاندن است، جان ستاندن یعنی معنی را از صورت

دانستن جدا کردن و پیوند دادن آن به گوهر دانایی و آن نفس انسانی است.

(مصنفات، ۱۳۶۶، ص ۲۹۱-۲۹۲).

در این نوع تقسیم‌بندی فقط نفس ملکوتی، که نفس ناطقه انسان، مورد توجه افضل‌الدین کاشانی بوده است. او دیگر قوای نفسانی را در این تقسیم‌بندی قرار نداده است. شاید به این دلیل که دیگر قوای نفسانی سزاوار این مرحله نیستند. او تقسیم‌های فوق را مقدمه‌ای برای این تقسیم اصلی می‌داند که انسان دارای دو بعد است. یکی جسمانی و گذرنده، دومی نفسانی و ازلی. بعد جسمانی انسان به واسطه این بعد روحانی پایدار است. هر خیر و کار خوبی که از او سر می‌زند به خاطر بعد نفسانی است و اگر بعد نفسانی از آن روی گردان شود این بعد جسمانی تباه شده و از بین می‌رود. به همین سبب برای دست یافتن به آغاز انسان و مراتب او باید آغاز و مراتب هر دو گوهر را به دست آوریم، که در این جا به آن می‌پردازیم.

#### **الف: آغاز تن یا من جسمانی و مراتب آن**

- آغاز تن، جسم مطلق است و به جز مقدار، صفت و عرض دیگری ندارد. زیرا تازه شروع زندگی است و جسم فضایل و رذایل اخلاقی را کسب نکرده است.
- جسم مرکب، که زندگی خود را شروع کرده و علاوه بر مقدار، کیفیات و صفات بسیار دیگر هم دارد.
- جسم نباتی، که نیروی غذا ستاندن را دارد، همانند نطفه که در رحم تبدیل به گوشت پارها می‌شود.
- جسد حیوانی، که دارای جان حس و حرکت اختیاری است، همانند طفل.
- جسد انسانی، که در کارهای آن علائم خرد آشکار است، مثل جسد مردانی که به بلوغ رسیده‌اند.

#### **ب: آغاز و مراتب من نفسانی**

- طبع که غیر از جسمیت صفت دیگری ندارد و در آن مرتبه نفس به جسم مفرد پیوسته است.
- قوت مزاجی، در این مرتبه نفس همراه جسم مرکب می‌شود.
- نفس روینده، نفسی که همراه جسم نباتی می‌باشد.

- نفس حیوانی، نفسی که همراه جسم حیوانی می‌شود.
  - نفس انسانی، نفسی که با جسم انسانی همراه شود.
  - نفس کاتبه (عقل عملی) نفسی که در کارکرد و صنعت‌های فکری باشد. نفس فاکره (عقل نظری)، نفسی که چیزها را می‌داند و درک می‌کند.
  - نفس حافظه، نفسی که در نگاه‌داشت صورت‌های فکری است.
  - نفس گویا و ناطقه، نفسی که در پیدا کردن معنی‌هاست.
  - روح مقدس، نفسی که به‌واسطه دانش و شناخت به حق تعالی برسد (همان، ص ۳۰۳-۳۰۴). این تقسیم‌بندی ویژه از سوی افضل‌الدین صورت گرفته است و دیگر فیلسوفان از جمله ملاصدرا به چنین تقسیم‌بندی توجهی نکرده‌اند.
- از نظر صدرا نفس انسان از آغاز وجود خود، دارای درجات و مراتب مختلفی می‌باشد و اطوار مختلف وجودی را با حرکت جوهری سپری می‌کند و به تکامل می‌رسد. صدرالمتألهین مراتب وجودی نفس را بر اساس تقدم و تاخر در رتبه این‌گونه بیان می‌کند:
- (۱) مرتبه نفس نباتی: زمانی که آدمی به شکل جنین در رحم مادر قرار دارد.
  - (۲) نفس حیوانی: از هنگام تولد و چشم‌گشودن در این دنیا تا زمانی که به بلوغ صوری و حیوانی برسد در رتبه حیوانی است. در این زمان حیوان بالفعل و انسانی بالقوه می‌باشد،
  - (۳) مرتبه سوم زمانی را دربرمی‌گیرد که نفس درجه حیوانی و بلوغ طبیعی را سپری کرده و به بلوغ معنوی و رشد باطنی رسیده، در این صورت انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکمی بالقوه یا انسان شیطانی بالقوه است.
  - (۴) اگر انسان مسیر توحید و حق را طی کند و عقل او به همراه علم، کامل شود و خردش با تجرد از اجسام پاک گردد، بالفعل به مرتبه انسان ملکمی می‌رسد؛ یعنی فرشته‌ای بالفعل از فرشتگان الهی می‌شود. اما اگر راه جهالت و ضلالت برگزیند و از راه راست منحرف شود، در دسته حیوانات و اهریمنان قرار می‌گیرد. این مرتبه، مرتبه انسان شیطانی بالفعل است

(ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷). از نظر ملاصدرا نفس انسان مراحل و نشئه‌هایی را طی می‌کند که برخی سابق بوده و برخی از پی می‌آید. نشئه‌های سابق بر انسانیت مثل نشئه حیوانی، نباتی و جمادی و مراحل لاحق مثل عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۷۸). و نفس انسان تا به مرحله ناطقه برسد، مراحل و مدارج مختلفی را طی می‌کند. مرحله عنصر نباتی و حیوانی مراحل است که طی می‌شود تا به مرحله قبول نفس انسانی برسد و آن، زمانی است که عناصر و مواد ترکیب شده و مزاج حاصل در بالاترین سطح قابلیت و اعتدال نسبت به سایر امزجه قرار دارد. در این مرتبه، انسان بالفعل است و نسبت به این که به مرتبه شیطانی یا بهیمی، تنزل کند و یا این که به درجه ملک یا بالاتر از آن برسد، بالقوه می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵-۳۶۵).

این دو فیلسوف بزرگ در مراتب نفس با هم شباهت دارند، چون کاشانی معتقد بوده، در مرتبه اول از نفس، طبیعت با آن آمیخته است. روح نامیه از طبیعت صاف‌تر و از جسم اندکی جداتر است و روح حیوانی از نباتی صاف‌تر است، و روح انسانی از هر دوی این‌ها صاف‌تر است. ملاصدرا هم مانند او نفس را شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند. وی نفس نباتی را اولین مرتبه و پایین‌ترین و نفس انسانی را بالاترین مرتبه نفس می‌داند و نفس می‌تواند خود را تا مرتبه‌ای والا بکشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶-۱۵۷).

با توجه به گفته‌های باباافضل و ملاصدرا می‌توان گفت: نفس دارای مراتبی است که آغاز آن با نفس نامیه و کمال و غایت آن با نفس ناطقه و روح مقدس است. این مطلب می‌تواند گواه این امر باشد که این دو فیلسوف نفس را امری واحد می‌دانند که دارای تشکیک است. همانند نظر باباافضل که در رساله ینبوع الحیات (ترجمه‌ای از زجرالنفس هرمس حکیم) وجود را امری تشکیکی می‌داند، ملاصدرا نیز وجود را امری واحد، ولی دارای تشکیک می‌داند.

### ۲,۳. حرکت جوهری نفس

باباافضل همانند بیشتر فیلسوفان، موجودات ممکن را به دو گروه جوهر و عرض تقسیم می‌کند.<sup>۱</sup> وی جوهر را یکی و عرض را نه تا می‌داند. او جوهر را بی‌نیاز از موضوع و عرض را نیازمند به موضوع می‌داند. وی در ادامه جوهر را به دو گونه، جوهر بسیط و جوهر مرکب تقسیم می‌کند. از نظر او جوهر بسیط دارای اقسام نیست؛ چون انقسام جوهر از طریق احوال و اعراض است؛ نه از طریق جوهر بودن. و چون بسیط بی‌اعراض است، پس دارای کثرت نیست. ولی جوهر مرکب، که دارای یک عرض یا بیشتر است، دارای اقسام است و هرگاه جوهر با اعراض کم، کیف و وضع همراه شود، آن را «جسم» می‌گویند. و هرگاه جوهر با عرض «فعل» یافت شود، آن را «نفس» نام می‌نهند و اگر جوهر با عرض انفعال یافت شود، آن را «ماده» می‌گویند (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۱۵-۲۱۶).

باباافضل می‌گوید: حقیقت همه معانی کلی از جوهر و عرض نه گانه در نفس داننده است و اشخاص جزئی که از طریق حس می‌توان از آن آگاهی یافت مثالی برای این معانی کلی و فروع این کلیات هستند. درست است که نفس در ابتدا همه را باهم می‌یابد و هیچ یکی را از دیگری جدا نمی‌داند، ولی در ادامه آنها را به کنار می‌نهد و به تأمل در خود می‌نگرد. جوهر را بدون اعراض و اعراض را بدون جوهر ملاحظه می‌کند و هر کدام را با توجه به صفاتش از دیگری جدا می‌کند و با توجه به ملاحظاتی که انجام می‌دهد یکی را اصل و دیگری را فرع قرار می‌دهد؛ مثلاً اگر مرد بزرگ و مرد کوچک را به بزرگی و کوچکی مختلف یابند، اختلاف در بزرگی و کوچکی، باعث اختلاف در مرد بودن نمی‌شود؛ بلکه بزرگی و

---

<sup>۱</sup> اکثر حکما مشاء شمار مقولات را به ده می‌رسانند که آن‌ها عبارت است از: یک جوهر، و نه تا عرض که شامل: کم، کیف، وضع، این، متی، جده، اضافه، ان یفعل، ان ینفعل است. خود جوهر هم به پنج قسمت، جسم، صورت، ماده، نفس و عقل تقسیم می‌شود. ملاصدرا نیز صورت کلی این مقولات را قبول دارد ولی اشکالاتی را هم بر مشائیون وارد کرده است که در اینجا مجال بحث نیست.

کوچکی از آن مرد است، درست است که حالات اشخاص با هم فرق دارند، اما یک چیز ثابت در آن‌ها مشترک است. یک حقیقت ثابت باید وجود داشته باشد و آن حقیقت ثابت نمی‌تواند عرض باشد؛ زیرا عرض همیشه در حال دگرگونی، تغییر و تحول است. آن حقیقت امری به جز عرض است و آن را گوهر یا جوهر می‌گویند هستی آن مستقل است و تابع و وابسته به چیزی نیست (همان، ص ۲۲۱-۲۲۲). باباافضل می‌گوید: «طبع نفس کننده است. حیات است و زندگی که جنبش و فعل انگیزندگی اوست» (همان، ص ۱۸۷). (نفس جوهری ذاتا زنده کننده به طبع و داننده به قوت است. وی نفس را جوهری می‌داند که فعل از او ذات آید و حرکت، فعل اول او است؛ جوهری که در او انفعال حلول یابد، جسم اول و جوهر اول که فاعل اول است، نفس و جوهری که منفعول اول است، جسم نامیده می‌شود (همان، ص ۷۸-۷۶). اگر باباافضل قائل به حرکت نفس بوده است؛ می‌توان گفت که او قبل از ملاصدرا به حرکت جوهری نفس معتقد بوده، بدون این که اسمی از آن برده و به نام خاصی معروف شده باشد. ملاصدرا همانند کاشانی، موجود ممکن را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند.

صدرا مطابق اصل حرکت جوهری، نفس را محصول، حرکت جوهری بدن می‌داند و در نظر او نفس موجود خاصی است که برای ظهور و پیدایش، نیازمند زمینه مادی است، ولی در بقاء و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. از نظر صدرا برای این که بتوان به ماهیت نفس پی برد، باید آن را دارای مراتب مختلف بدانیم و در نزد او نفس وجودی سیال است که حدویش با بقایش مختلف است. به تعبیر خود او همانند طفلی است که نیازش به رحم، در مقطع خاصی از زمان است و مثل صیدی است که گرفتنش تنها در یک مرحله نیاز به دام دارد (صدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹). نخست به شکل جسم ظاهر می‌شود، سپس به واسطه حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود. تمام این مراحل در جوهر به نحو قوه تحقق دارند. بعد از طریق تحول ذاتی درونی در نهایت از تعلق



ماده و قوه آزاد می‌گردد. قاعده مشهور ملاصدرا «النفس جسمانیة الحدوث وروحانیة البقاء»<sup>۱</sup> که به نام او در متون فلسفه ضبط است، ناظر به حقیقت فوق است (همان، ۱۳۷۹، ص ۳۹۰).

#### ۲,۴. رابطه تجرد نفس با بقا

هر امر مجرد بسیط است و زوال و انحلال در آن راه ندارد. تنها امور مادی‌اند که قابل تجزیه و ترکیب هستند. هر امر باقی مجرد است چون یک موجود در صورتی می‌تواند جاودانه باشد که زوال نیابد، قابل فساد نباشد، به اجزا تجزیه نشود و مجرد باشد. پس تجرد و بقا ملازم هم‌اند، چون هر امر مجردی باقی و هر امر باقی‌ای مجرد است. پس از بقای یک امر می‌توان به تجرد آن و از تجرد یک موجود، می‌توان به جاودانه بودن آن پی برد.

#### ۲,۵. تجرد نفس

«تجرد» از نظر لغوی به معنای «برهنه شدن» و «مجرد» اسم مفعول از «تجرید» و به معنای برهنه شده است (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۱۴، ۳۸۸). از نظر اصطلاحی در فلسفه «مجرد» مقابل «مادی» به کار می‌رود و به معنای موجودی است که دارای ویژگی‌های امور مادی نباشد. در واقع به معنای «غیرمادی» است. به همین جهت برای درک معنی دقیق آن، اول باید معنای واژه «مادی» را فهمید. با توجه به این که این واژه منسوب به «ماده» است، باید به توضیح معنای واژه «ماده» پردازیم. در اصطلاح فلسفه، واژه «ماده» در مورد اشیائی به کار می‌رود که با ماده جهان نسبتی داشته باشد و موجودیت آن‌ها به مایه قبلی و ماده نیازمند باشد. گاهی به معنای عام‌تری مورد استفاده قرار می‌گیرد که خود ماده را هم شامل می‌شود و از نظر استعمال،

---

۱. نفس در ابتدای پیدایش و آغاز حدوث، جسمانی بوده و دارای شئون مختلف و اطوار متعدد بوده و با طی این مراحل و مراتب به مرحله تجرد می‌رسد. البته برای گذر از این مرحل نیز نیازمند بدن، آلات آن و تصرف در آن می‌باشد. و تفاوت نفس انسانی با عقول مفارقه نیز در همین می‌باشد. که عقول هم در مقام ذات و هم فعل روحانی و مجرد از ماده می‌باشد ولی نفس در حدوث و تصرف (مقام فعل) به بستری مادی نیازمند است.

تقریباً مساوی با کلمه « جسمانی » است. واژه «مجرد» به معنای غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۲۴). بنابراین تجرد به این معناست که چیزی عاری از ماده و عوارض مادی باشد؛ بدین معنا که نه جسم باشد، نه امر جسمانی مانند صورت جسمیه یا صورت نوعیه. لازمه تجرد نفس در این است که در بدن حلول نکند و حال در آن نباشد بلکه صرفاً به آن « تعلق » پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۵۹).

### ۳. مبادی تصدیقیه نفس

مبانی نفس در آثار ملاصدرا منقح است، ولی در رسائل باباافضل مباحث نفس آن قدر گسترده است که مجبور هستیم از بین آنها به چند مورد اشاره کنیم:

#### ۳،۱. باباافضل کاشانی

الف. عالم جسمانی مثال عالم روحانی است.

طبق این نظریه باباافضل موجودات را به دو دسته مخلوقات (منفعلات) و مبدعات (ازلیات) تقسیم می‌کند که حیّز مخلوقات عالم تکوین است؛ به جهان آنها جهان طبع و جزوی می‌گویند؛ حیّز مبدعات را جهان ازل یا خرد می‌گویند و عالم ابداع را جان کلی می‌نامند. با این که این دو عالم دو جهان هستند، ولی یکی از آنها فرع و مثال و دیگری می‌باشد. جهان جزوی مثال و جهان کلی حقیقت است؛ بدین معنی که موجودات جهان جزوی مثالات جهان کلی هستند. همچنین جهان جسمانی مثال و حکایت جهان روحانی است و شخص جزئی وجودش به حقیقت کلی است. مقصود باباافضل از حقیقت چیزی است که لایق هستی می‌باشد. یعنی تنها او است که وجود دارد و اگر چیزی غیر آن حقیقت به هستی متصف شود، آن هستی متعلق به آن نیست. او جایگاه موجودات کلی را جایی جدا از عالم جسمانی یعنی جهان نفسانی می‌داند (باباافضل، ۱۳۶۶، ص ۱۹۲-۱۹۷).

### ب. تقسیم وجود به "بود" و "یافت"

باباافضل وجود را به بود و یافتن تقسیم می‌کند: بودن همانند اجسام معدنی و عنصری و یافتن مثل عقل و نفس. بر اساس دیدگاه باباافضل وجودی که تنها بود باشد داریم؛ اما وجودی که تنها یافت است، نداریم. یعنی همه وجودهایی که او با اسم، یافت از آنها یاد می‌کند، دارای بود نیز هستند؛ اما عکس این مسأله صادق نیست. شاید بتوان این گونه نیز گفت که وجود یا قادر به درک وجود خود هست یا نیست، به وجودی که تنها وجود دارد، بدون این که نحوه وجود خود را درک و فهم کند، وجود به معنای بود است ولی اگر وجود علاوه بر این که در خارج تحقق یافته در کی نیز از وجود خود داشته باشد، معنای یافت بر آن اطلاق می‌شود. وجودی که یافت نامیده می‌شود هم وجود بمعنای بود و هم وجود خود را درک می‌کند. در روند معناشناسی وجود «بود» این نکته حائز اهمیت است که مقصود از وجود «بود»، این است که تنها در خارج محقق است و عدم ادراک آن لحاظ نگردیده است. به بیانی دیگر اگر دو نوع کلی از خصوصیات را برای موجودات در نظر بگیریم به این صورت خواهد شد که یکی اصل وجود داشتن شیئی را لحاظ کنیم و دیگری ادراک داشتن. بر اساس این فرض دسته‌ای از موجودات تنها در مرتبه اول وجود هستند، که فقط وجود بود است و گروه دیگری از موجودات علاوه بر اصل وجودشان، ویژگی دیگری هم دارند که ادراک است. هر کدام از این اقسام وجود خود تقسیم به دو قسم بالقوه و بالفعل می‌شوند. وجود بود بالقوه همانند استعداد و قوه‌ای که در درون تخم برای درخت شدن، هست بود بالفعل مثل وجود اجسام عنصری و غیر آن همچنین وجود یافت بالقوه مانند وجود نفس و یافت بالفعل مثل وجود عقل. (همان، ص ۵۸)

### ج. به فعلیت رسیدن نفس بالقوه توسط وجود عقل بالفعل

وجود بود بالقوه همانند استعداد و قوه‌ای که در تخم برای درخت شدن است و بود بالفعل مثل اجسام عنصری و غیر آن. همچنین وجود یافت بالقوه همچون وجود نفس و یافت بالفعل مثل وجود عقل، که به سبب همین عقل است که وجود نفس از بالقوه بودن تبدیل به بالفعل

می‌شود. از نظر باباافضل وجود جسمانی صرف وجود بدون ادراک می‌باشد و به آن «بود بدون یافت» می‌گوید. و عقل است که بالفعل ادراک دارد و حتی نفس را از مدرک بالقوه به مدرک بالفعل می‌رساند (همان، ص ۵۸).

### ۳،۲. صدرالمتألهین

مبانی تجرد و بقای نفس از دیدگاه ملاصدرا عبارتند از:

#### الف. اصالت وجود

برای شرح این مبدا می‌توان گفت که اصالت وجود در بیانات ملاصدرا شامل دو ادعای اصلی می‌باشد:

یک. واقعیات: که جهان را فرا گرفته‌اند، اموری غیرماهوی می‌باشند که از سنخ ماهیت نمی‌باشند؛ انسان تصور می‌کند که واقعیات ماهیتند در حالی که واقعیات ماهیت نیستند؛ بلکه ماهیات صرفاً واقعیاتی فرضی می‌باشند که به تبع وجود موجودند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ۳۴)

دوم: مفهوم وجود دارای مصداق است؛ بدین معنی بر هر واقعیتی به حمل هوهو قابل حمل است، پس هر واقعیتی مصداق آن است، پس نتیجه‌گیری می‌شود که حقیقت وجود واقعیت خارجی است، نه اعتبار عقلی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

#### ب. تشکیک وجود

از نظر صدرالدین، در ساحت خارج، یعنی در واقعیات و حقایق وجود، تنها از طریق تشکیک، تمایز امکان‌پذیر است، که شامل تمام حقایق وجودی از هیولای اولی تا واجب الوجود بالذات است.

#### ج. حرکت جوهری

حرکت جوهری جزء مهم‌ترین موضوعاتی است که ملاصدرا در طرح و اثبات آن اهتمام ورزید و در موارد متعددی برای حل مسائل فلسفی از آن بهره برد. حرکت جوهری اشتدادی است که مبتنی بر تشکیک وجود است، زیرا آن چیزی که تجویز می‌کند، اگر واقعیات

نسبت به یکدیگر کامل و ناقص باشند، تشکیک وجودی است، چه این واقعیات اجزاء و مقاطع فرضی یک فرد سیال باشند و چه مستقل و جدا از هم باشند. با توجه به ذکر مبانی هر دو فیلسوف به نظر می‌رسد که هر دو بر اصالت وجود به‌عنوان مبنایی برای اثبات تجرد و بقای نفس تکیه کرده‌اند.

#### ۴. تجرد نفس

باباافضل مرقی به تجرد نفس قائل است و به نظر او اثبات تجرد نفس کار چندان مشکلی نیست و نیاز ضروری به برهان ندارد؛ بلکه با اندکی تأمل، تجرد نفس، آشکار و مبرهن می‌شود. به همین دلیل است که براهین زیادی برای اثبات تجرد نفس در آثار خود نیاورده است. تنها دو دلیل برای تجرد نفس آورد است که در این جا به آن‌ها می‌پردازیم:

##### ۴،۱. برهان اول

از نظر باباافضل کثرت فقط در اجسام است، ولی منشاء کثرت در اجسام نیست و منشاء کثرت غیر از کثرت است. هر چه که در اجسام است از اجسام نیست؛ بلکه از چیزی غیر از اجسام به آن داده شده است و به آن غیرنفس می‌گوییم. نفس غیر از جسم است و چیزی که جسم نبود دارای مقدار، نهایت و طرف نیست. نفس دارای مقدار و طرف و نهایت نیست و چنین وجودی نه به حس و نه به وهم و نه به خیال، قابل ادراک نیست. زیرا حس، وهم و خیال هر کدام اثری از آثار و قوت‌های نفس است و با قوتی و شاخی از شجره نفس به کلیت آن نمی‌توان رسید. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که یافتن و دانستن نفس تنها به عقل می‌تواند انجام گیرد و چون نفس محسوس، مخیل و موهوم نیست وجودش بدون تردید و شک است و به ناچار با عقل یافت می‌شود و معقول بودن نفس هم از آن، به آن دلیل است که او صور و آثار عقل را می‌پذیرد. همان‌گونه که جسم، منفعل و پذیرای آثار نفس است (باباافضل، ۱۳۶۶، ص ۱۸۸). استدلال بالا با این گفتار که نفس بی‌مقدار و بی‌طرف و بی‌نهایت است، ثابت می‌کند که نفس غیر از جسم است و مجرد بودن نفس را اثبات می‌کند.

#### ۴,۲. برهان دوم

دلیل بر آنکه نفس ناطقه آزاد (جز تن) است. هر چیزی جسم و جسمانی است فقط یک نقش می‌پذیرد و وقتی یک نقش می‌پذیرد، نقش اولی از بین می‌رود، مثلاً هرگاه فلزی را رنگ می‌کنیم و دوباره بخواهیم رنگ دوم را بر روی آن فلز بزنیم، رنگ اول از بین می‌رود. ولی روح هزاران نقش می‌پذیرد و هیچ کدام با هم آمیخته نمی‌شوند. همانند صورت آسمان‌ها و ستارگان و سایر چیزها که با هم حاضر باشند و همچنین احوال مردم و صفات حیوانات در ضمیر ظاهر باشد و همه آن نقش‌ها صافی باشد. پس حقیقت نفس غیر از جسم است و نفس حقیقتی و رای جسم و طبیعت جسمانی است (همان، ص ۶۶۵).

کاشانی، درون‌مایه نفس را خودآگاهی می‌داند و آگاهی ذاتی و ادراک را عین حقیقت نفس می‌داند. او بیان می‌کند نفس جز ادراک و شعور حقیقتی ندارد. از نظر وی نفس انسان معیار پوشیدگی و روشنایی اشیاء است. همین خودآگاهی که کاشانی بر آن تأکید می‌کند با «پیراستگی از ماده» ارتباط تنگاتنگی دارد. از ویژگی «خودآگاهی» می‌توان به تجرد نفس پی برد (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸). این مسأله آگاهی آن‌چنان در فلسفه کاشانی حائز اهمیت است که مرگ انسان را زمانی می‌داند که جسم وی تاب تحمل صور و اشکال آن عالم را نداشته باشد. سخن وی در مصنفات این‌گونه است. در این جهان چون جسمانی است طبعاً محدود متناهی و مقدر (به اندازه) است و چون در انسان از هر نوعی از انواع نمونه‌ای هست، پس وجود او نهایت گنجایی و وسعت انواع و صور نوعی است. اما وقتی فرا می‌رسد که «ازدحام وصول این صور و اشکال از اندازه و حد اجسام بر گذرد»، در آن هنگام «جسم مقدر از تحمل آن عاجز آید و هم آثار عقل و هم آثار حیات و هم آثار نمو از او سترده شوند و بر وی جز آثار طبیعت نماند» (همان، ص ۲۵۲).

ملاصدرا در اسفار نخست مهم‌ترین براهین گذشتگان برای تجرد نفس را ذکر می‌کند سپس دیدگاه خود را در باب آنها شرح می‌دهد. به طور خلاصه باید گفت نفس جوهری مجرد می‌باشد. اگر تجرد برخی نفوس را اثبات کنیم، به طور طبیعی جوهریت نفس نیز به اثبات می‌رسد. دو دلیل مهم بر اثبات تجرد نفس عبارتند از:

۱. ادراک حضوری ذات به ذات: تقریر برهان به این شکل است که انسان قادر به ادراک ذات خود است و هر کسی که توان ادراک ذاتی را داشته باشد؛ ماهیت (جوهر) آن ذات را دارا است؛ بنابراین انسان ماهیت ذات خود را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۳۳). به بیان دیگر نفس انسانی جوهر است؛ زیرا اگر جوهر نباشد نمی‌تواند به خود علم حضوری داشته باشد؛ در حالی که هر انسانی علم حضوری به خود دارد. پس نفس انسانی جوهر است.

۲. ادراک مفاهیم بسیط و کلی: صورت علمی آثار جسم و ماده را ندارد و قسمت‌ناپذیر است؛ بنابراین حلول کردن آن در مغز که امری قسمت‌پذیر است، امکان ندارد. پس صورت علمی در نفس که قسمت‌ناپذیر است حلول می‌کند (همان، ص ۲۲۶-۲۲۵). حال که ملاصدرا تجرد نفس را اثبات کرد، می‌توان مزیت‌های موجود مجرد بر مادی را بیان کرد؛ هرچند موجود مادی محدودیت‌های فراوان و فناپذیری دارد، لازم است که برای اثرپذیری و اثرگذاری نسبت وضعی مناسب با سایر اجسام داشته باشد؛ اما موجود مجرد فناپذیر نیست و این محدودیت‌ها را ندارد. با این وصف انسان می‌تواند اطمینان خاطر داشته باشد که بخشی از وجودش از محدودیت فارغ است و قادر است خود را از تنگنای جسم برهاند.

به طور خلاصه، آنچه مدنظر ملاصدرا و باباافضل می‌باشد، این است که برهان تنها تجرد نفس را برای ما اثبات می‌کند و کسی که تمایل دارد به کنه حقیقت و کیفیت تجرد دست یابد و بالجمله به آن معرفت پیدا کند، باید به کشف و شهود پناه برد و از اولیاء الهی مدد جوید. چون این دو حکیم علاوه بر فیلسوف، جزء عارفان عصر خود هم بودند، اگر آثار

این دو فیلسوف را در این مورد بررسی کنیم، مشاهده خواهیم کرد که این دو از کشف و شهود بسیار سخن گفته‌اند. درست است که باباافضل و ملاصدرا هر دو به تجرد نفس اعتقاد دارند، ولی برهان‌های آن‌ها در اثبات تجرد نفس شبیه هم نیستند و هر کدام برای تجرد نفس برهان‌های خاصی آورده‌اند که ذکر شد.

## ۵. بقای نفس

یکی از مهم‌ترین مباحث مورد بحث، این است که پس از فانی شدن بدن بر سر نفس چه می‌آید. نفس انسان جوهری روحانی است و با فانی شدن بدن از بین نمی‌رود، پس مرگ نه فنا است و نه عدم و میراندن نه اعدام است و نه إفناء، بلکه تفریق صفت وصل است میان روح و جسم و میان ما و آنچه غیر ما است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۷). کاشانی و ملاصدرا هم بر بقاء نفس پس از مرگ دلایلی آورده‌اند که به آن‌ها می‌پردازیم.

### ۵،۱. استدلال باباافضل بر بقای نفس

**برهان نخست:** باباافضل می‌گوید: «نفس تا نفس بود زنده بود و مختار و لطیف و توانا از پیوند و اتصال که با خدای داشت و چون تحویلش افتاد، حیاتش موت گشت و اختیارش طبع و لطافتش کثافت و قدرتش عجز.....» (باباافضل، ۱۳۶۶، ص ۳۰۸). کاشانی در مورد بقای نفس ناطقه پس از مرگ استدلال می‌آورد: هر حالت و ویژگی وقتی بر روی یک شیء تأثیر می‌گذارد، باعث تغییر هستی آن شود و در آن موجود شود و هیچ حالتی نمی‌تواند در نفس موجود شود، مگر این که نفس از آن آگاهی داشته باشد و هر چیزی که نفس به آن علم نداشته باشد، نمی‌تواند در نفسش وجود داشته باشد. از طرفی نفس، مرگ تن را پیش از این که محقق شود می‌داند و هیچ زیانی از آن به نفس نرسد و با مرگ تن هیچ ضرری متوجه نفس نیست. پس نتیجه می‌گیرد، نفس که حادثه مرگ را درک می‌کند به همان حال قبل از حادثه باقی می‌ماند و تغییری در او به وجود نمی‌آید (همان، ص ۳۲۰).



**برهان دوم:** هستی یک وجود کلی است و هیچ کلی مخیل، موهوم و محسوس نمی‌باشد و کلی فقط عقلی است، از آن‌جا که هستی کلی است و کلی نیز معقول هست، بنابراین وجود عقلی در جسم دیگران نمی‌تواند باشد و فقط در نفس می‌تواند باشد. و وجود نفس علم نفس به خودش است و این وجود از خودش و قائم به خودش است و هر چیزی که وجودش از خودش باشد، فنا نمی‌پذیرد و فساد و تغییر وجودهای جزئی به وجود کلی زیان نمی‌رساند. زیرا امور جزئی که دچار تغییر و استحاله هستند در علم و دانستن آنها و در داننده هیچ تغییر و تحولی به وجود نمی‌آید (همان، ص ۶۲۲-۶۲۳).

**برهان سوم:** نفوس، یعنی نفوس نباتی، حیوانی و نفوس مردم همه از اجسام جدای عقلی هستند؛ ولی در هر کدام جدایی به صورتی است. نفس نباتی جدا از جسم است، به سبب این که این نفس جنباننده و افزایش دهنده جسم نباتی است و بالعکس جسم نباتی نیز جنباننده و فزاینده او می‌باشد. بدین وسیله میان این دو جدایی قرار می‌گیرد؛ زیرا وجود نفس نباتی، وجودی عقلی و وجود جسم وجودی محسوس است. ولی وجود نفس حیوانی به علت این که نفس آگاه و خواستار می‌باشد از او جدا است، و جسم آگاهی و خواهشی ندارد. به خاطر دارا بودن همین صفت، نفس حیوانی ممتاز و متفاوت از نفس نباتی است و این جدایی و تمایز به عقل می‌باشد؛ زیرا عقل نفس را معقول و روحانی و جسمش را محسوس کرد. اما نفس هر چند ذاتش معقول است، ولی به ذات عاقل نیست. به همین جهت نفس حیوانی را تباه و باطل اعلام کردند و هنگامی که آلات نفس و جسم باطل و تباه شود، باعث تباه شدن ذات و معقول نمی‌شود؛ بلکه کارکرد نفس حیوانی باطل می‌شود. چون اگر ذات نفس باطل شود، لازم می‌شود که معقول بودنش هم باطل شود و اگر جسمی نباشد، نمی‌توان این جسم را شناخت در حالی که نفس حیوانی چه جسم باشد و چه جسم نباشد، معقول و مورد علم است و در وجود، نفس عاقله و ناطقه از نفس حیوانی برتر است؛ زیرا نفس عالم و عاقله داننده است و وجود او در همین دانندگی اوست و بدون تردید وجود عاقلی و دانندگی از

وجود معقول و دانستگی برتر است و وجود نفس عاقله، دانستگی اوست؛ نه دانستگی او. و عالمیت و دانستگی نفس ناطقه، فعل او است و همین فعل، سبب جداسازی نفس حیوانی و نباتی از جسم حیوانی و نباتی می‌شود و نفس عاقله برای انجام این فعل به ابزار جسمانی نیاز ندارد. چون اگر در این جدایی و در علم به نفس نباتی و حیوانی به ابزار و آلت محتاج باشد، امکان علم برای او وجود نداشت، به دلیل این که بین داننده و دانسته هیچ واسطه جسمانی قرار نمی‌گیرد و نفس عاقله بدون ابزار فعل خود انجام می‌دهد. بنابراین با از بین رفتن آلات و ابزار جسمانی نفس عاقله نه خودش و نه فعلش تباه نمی‌شود (همان، صص ۶۲۲-۶۲۳).

## ۵,۲. استدلال‌های صدرالمتألهین بر بقای نفس

ملاصدرا، دو دسته برهان برای اثبات بقای آن آورده است که در زیر به آن‌ها می‌پردازیم. **برهان اول:** نفس فسادناپذیر و ممکن الوجود است، هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند علیت است. پس نفس نیازمند علت است، تا زمانی که علت تامه شیء به تمامیت خود باقی بوده و همه شرایط دخیل در تمامیت آن علت فراهم است، معلول (نفس) نیز ضرورتاً باقی خواهد بود. پس اگر نفس از بین برود باید به دلیل معدوم شدن علتش یا یکی از اجزاء علت تامه‌اش باشد. علل چهار قسم می‌باشند. محال است نفس به دلیل زوال علت فاعلی‌اش زوال یابد؛ زیرا جوهر عقلی مفارق از ماده که نابود شدنی نیست، علت فاعلی نفس است و چون نفس مجرد است، نمی‌توان برای آن علت مادی در نظر گرفت. زوال نفس به سبب عدم علت صوری محال است؛ چون نفس، خود صورت است و اگر نفس علت صوری دیگری داشته باشد و عدم آن علت نابودی نفس باشد، تسلسل پیش می‌آید. به همین علت ممکن نیست که نبود علت غایی باعث نابودی نفس گردد. از آن‌جا که محال است هر کدام از علل چهارگانه زوال یابند، می‌توان نتیجه گرفت که انعدام نفس به صورت مطلق امکان ندارد (ملاصدرا، بی‌تا، صص ۳۶۶).

**برهان دوم:** اگر نفس را زوال‌پذیر بدانیم، فساد یا زوال به‌عنوان یک امر حادث مطرح است و هر حادثی مسبوق به استعداد است. پس باید استعداد در نفس از بین برود. این استعداد به ماده‌ی حامل محتاج است. ماده‌ی حامل استعداد، یا خود نفس می‌باشد یا ماده‌ی دیگری غیر از نفس. خود نفس نمی‌تواند باشد، زیرا حامل امکان فساد یک شیء، باید پس از فساد آن شیء باقی باشد. حال آن‌که نفس پس از انعدام، خود باقی نخواهد بود. پس باید ماده‌ی دیگری حامل این قوه باشد. حال اگر این ماده هم قابل زوال باشد، اشکال قبل می‌آید. ناچار باید به ماده‌ای برسیم که زوال‌ناپذیر باشد. از آنجا که این امر جزئی از نفس است، امری مادی نمی‌تواند باشد، پس باید امری مجرد و زوال‌ناپذیر باشد، که همان نفس است، چرا که منظور ما از نفس جوهر مجردی است که قابل صور باشد. پس نفس باقی و جاودانه است و زوال نمی‌پذیرد (همان، ص ۳۸۸).

## ۶. نتیجه‌گیری

پس از بررسی آراء این دو فیلسوف لازم است که نقاط مشترک و افتراق این آنها ذکر شود. هر دو فیلسوف، معتقد هستند که «مراتب هستی» با «مراتب نفس» تطابق دارند. کاشانی مراتب نظام هستی را به چهار مرتبه «امکانی»، «جسمانی»، «نفسانی» و «عقلانی» تقسیم کرد و همین مراتب را هم برای نفس می‌دانست (باباافضل، ۱۳۶۶، ص ۳۸۳-۳۸۴). صدرالمتألهین مراتب هستی را به سه مرتبه «ماده»، «مثال»، و «عقل» تقسیم می‌کند و معتقد است نفس انسان هم به همین مرتبه تقسیم می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸-۲۲۹).

تعریف هر دو از نفس ناطقه نزدیک هم است. باباافضل کاشانی نفس را جوهری بسیط و نورانی می‌داند که از سنخ عالم ملکوت است و دارای «خودآگاهی ذاتی»، «فاعلیت ذاتی» و «حیات ذاتی» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۳۹۴-۴۰۲) صدرالمتألهین نیز نفس ناطقه انسانی را از سنخ عالم ملکوت و دارای ویژگی‌های «خودآگاهی» و «حیات ذاتی».

هر دو فیلسوف، قائل به «تجرد نفس» هستند و برای اثبات آن، براهین گوناگونی را آورده‌اند. هر دو مجرد را به معنی خالی بودن از ماده و جسم می‌دانند. از نظر باباافضل و ملاصدرا، «نفس» دارای تحوّل ذاتی و حرکت جوهری است. برخلاف فیلسوفان دیگر، که گوهر و ذات نفس را ثابت می‌دانستند، این دو فیلسوف برای «نفس» ذاتی سیال و پویا و حرکت تشکیکی و اشتدادی قائل هستند. به باور اکثریت، صدرالمتالهین بنیان‌گذار بحث حرکت جوهری است؛ اما با کنکاش در آثار افضل‌الدین، می‌توان ریشه‌های این بحث را در آثار وی پیدا کرد و تأثیرپذیری ملاصدرا از باباافضل در این مسأله را نمی‌توان انکار کرد. باباافضل در نوشته‌هایش هم به تحول جسم قائل است هم به تحول روح. از جمله اختلافی که بین این دو حکیم است دیدگاه آن‌ها در مورد «تجرد مراتب نفس» است. اگر چه این دو، مرتبه عقلی و نفس ناطقه انسانی را مجرد از ماده می‌دانند، اما ملاصدرا، «تجرد نفس» را علاوه بر نفس ناطقه شامل مرتبه حسی و مثالی نفس هم می‌داند. در واقع تجرد نفس را ذو مراتب می‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۷). از نظر وی مرتبه عقلی شدیدتر از مرتبه مثالی و مرتبه مثالی شدیدتر از مرتبه حسی است، ولی باباافضل، فقط مرتبه عقلی نفس را پیراسته و مجرد از ماده می‌داند و مراتب دیگر را مجرد نمی‌داند (باباافضل، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹-۴۴۰). هر دو فیلسوف به مراتب نفس معتقد هستند ولی هر دو به تجرد همه مراتب نفس، معتقد نیستند.

## منابع

- ابن سینا (۱۳۸۶)، شرح الاشارات والتنبیهاط طوسی، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا (۱۳۶۰)، رسائل، ترجمه ضیاءالدین دری، ج ۲، تهران: انتشارات بهجت.
- ارسطو (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات حکمت.

- افلاطون (۱۳۶۷)، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: نشر خوارزمی.
- الآمدی، عبدالواحد (۱۳۶۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تحقیق جلال‌الدین المحدث الأرموی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الطریحی، فخرالدین بن محمد علی (۱۴۰۸)، مجمع‌البحرین و مطلع‌النیرین، قم: نشر ثقافه الاسلامیه.
- جوادی، محسن و انشایی، مهدی (۱۳۹۹)، تحقق نفس قبل از بدن در نظریه حدوث جسمانی، مجله حکمت صدرایی، سال هشتم، شماره دوم، صص ۹۱-۷۵.
- حسن زاده آملی (۱۳۸۶)، عیون مسائل نفس و شرح آن، مترجمان ابراهیم احمدیان-سید مصطفی بابایی، قم: انتشارات بکاء.
- لغت نامه دهخدا
- ریاحی، علی ارشد، اسکندری، حمیدرضا (۱۳۸۹)، مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا، مجله انسان‌پژوهی دینی، سال هفتم شماره ۲۴، صص ۱۳۷-۱۲۵.
- فراهیدی، خلیل احمد، (۱۴۱۴)، ترتیب کتاب‌العین، تحقیق؛ مهدی خزومی و ابراهیم صامرائی، تصحیح؛ اسعدطیب، ج ۳، قم: اسوه.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۶۷)، قاموس قرآن، تهران: اسلامیه.
- لاریجانی، صادق و عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۸)، معرفت نفس از دیدگاه ملاصدرا و افضل‌الدین کاشانی، مجله معرفت فلسفی، سال ششم، شماره سوم، صص ۱۱۷-۷۷.
- مرقی کاشانی، افضل‌الدین (۱۳۶۶)، مصنفات، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.

- مرقی کاشانی، افضل‌الدین (۱۳۳۱)، *مصنفات (رسالة ۲)*، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: چاپخانه مجلس.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چاپ دوم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۷)، *شواهد الربوبیه (به انضمام حواشی حکیم ملاهادی سبزواری)*، ترجمه علی بابایی، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، *المبدء و المعاد*، قم: حوزه علمیه قم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۳)، *اسفار الاربعه*، سفر چهارم، ترجمه خواجوی، تهران: انتشارات مولی.