

نگاهی به ماهیت نفس و چگونگی تعلق آن به بدن در فایدروس و حکمت‌الاشراق

مریم حسینی الموسوی *

غلامرضا اعوانی **

چکیده

با توجه به اینکه افلاطون و سهروردی در موضوع ماهیت نفس و چگونگی تعلق آن به بدن دارای اشتراکات نظری هستند، درعین حال تفاوت‌های بنیانی در آرا و نیز شیوه آنها وجود دارد. در این مقاله ابتدا به عالم نفس که از دیدگاه هر دو فیلسوف منشأ نفس انسانی است، پرداخته شده، سپس نظرات آن دو در مورد ماهیت نفس و همچنین نظرات و استدلال آنها در مورد حدوث و قدم روح بیان می‌شود. سهروردی معتقد به حدوث نفس انسانی بوده و نظر افلاطون در مورد قدم روح را که در فایدروس آمده، در حکمت‌الاشراق نقد و رد می‌نماید. در ادامه چگونگی تعلق آن به بدن از دیدگاه هر دو فیلسوف بررسی می‌گردد. شیوه افلاطون برای بیان مسئله روح، بیشتر در قالب اسطوره و تمثیل می‌باشد، ولی بیان سهروردی فلسفی، با رنگ علمی است و روشنگر این مطلب می‌باشد که آرای فلسفی سهروردی رونوشتی از آرای افلاطون نیست، بلکه او دارای استقلال رأی و نظرات متفاوت و بدیعی در فلسفه می‌باشد.

واژگان کلیدی: افلاطون، سهروردی، نفس، بدن، روح.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

** استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

با توجه به اینکه سهروردی روش خود را در **حکمت‌الاشراق**، طریقه بزرگان حکمت از جمله افلاطون می‌داند و از او با تجلیل به‌عنوان رئیس و پیشوای دانش و حکمت یاد می‌نماید (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰)، ممکن است زمینه ایراد این شبهه فراهم شود که آرای فلسفی سهروردی کپی یا روگرفتی از آرای افلاطون است و عین آرای که افلاطون در **فایدروس** در مورد نفس و چگونگی تعلق آن به بدن ارائه کرده، سهروردی در **حکمت‌الاشراق** نقل و آن را نقد و رد نموده است. هدف نهایی این مقاله، رفع شبهاتی است که به سهروردی ایراد می‌گردد؛ زیرا این نوشتار علاوه بر آنکه بیانگر اختلاف آرای این دو فیلسوف بزرگ در مسائل و موضوعات فلسفی است، نمایانگر استقلال فکر و فلسفه سهروردی می‌باشد. نتیجه دیگر این مقاله این است که جای ابهامی باقی نمی‌ماند که افلاطونی که سهروردی نام می‌برد، همان افلاطون، فیلسوف بزرگ و نامدار یونانی است و تشابه اسمی‌ای در کار نیست.

ساحت‌های وجودی انسان

افلاطون و سهروردی در آثار خود در پاسخ به چیستی انسان، وجود او را ترکیبی از نفس و تن دانسته‌اند و هریک برای اثبات ثنویت وجود انسان، دلایل متفاوتی ذکر می‌نمایند. استدلال افلاطون چنین است: آدمی تن خود را به کار می‌گیرد و چیز به‌کارگیرنده غیر از چیزی است که به کار گرفته می‌شود و وجود به‌کارگیرنده یا فرمانده، غیر از وجود به‌کار گرفته‌شده است. او این امور متفاوت در وجود انسانی را دلیل بر دوگانگی وجودی او دانسته و نتیجه می‌گیرد: «فرمانروای تن نه تن است، نه آنچه از اتحاد تن و نفس است؛ آدمی فقط نفس است» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۷۳-۶۷۲).

سهروردی با استدلالی متفاوت، دوگانگی وجود انسانی را بیان می‌نماید. او ادراک «من» را که از تصورات بدیهی نزد هر انسان می‌باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۰) و وجودی متفاوت با تن دارد، نفس انسانی دانسته و دلیلی بر دوگانگی وجود انسان شمرده است؛ زیرا «من» وجودی غیر از وجود جسمانی او می‌باشد و هر دو فیلسوف وجود حقیقی و خودی انسان را نفس او دانسته‌اند.

ماهیت نفس از سؤالات همیشگی فلسفه و یکی از پیچیده‌ترین مسائل بشری است؛ زیرا بحث و بررسی در مورد موضوعی است که دسترسی به آن از راه مشاهده و حس ناممکن است. افلاطون نیز اذعان می‌نماید که «روشن ساختن این مسائل در این زندگی یا محال است یا دشوار» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۲۱)؛ با این وجود دست از پژوهش نکشیده و پژوهشگر را مایوس از رسیدن ننموده، بلکه با سخنان دلگرم‌کننده و ابراز نظرات خود، او را به جستجو و بررسی تشویق می‌کند و می‌گوید: «با این‌همه، کمال ترسویی و کاهلی است که آدمی بررسی نکند؛ زیرا انسان در این مسائل باید سرانجام به نقطه‌نهایی برسد؛ بدین معنا که یا باید حقیقت را از دیگران بیاموزد، یا خود آن را کشف کند» (همان). خود وی نیز در این راه از هیچ کوششی فروگذاری نکرده است.

در این مقاله، ابتدا عالم نفس را که منشأ نفس انسانی از دیدگاه هر دو فیلسوف می‌باشد، مورد بحث قرار داده و سپس به نفس انسانی می‌پردازیم و در پی آن، چگونگی تعلق نفس به بدن را ذکر می‌نماییم تا تفاوت آرای آنها در این موضوعات بنیادی ظاهر گردد.

انواع نفس از نظر افلاطون

افلاطون در رساله فایدروس از سه نفس نام برده که عبارتند از: نفس جهان، نفس الهی و نفس بشری (همان، ج ۳، ص ۱۳۱۴-۱۳۱۳). برای دستیابی به ماهیت نفس انسانی، آرای او را در مورد این سه نفس جویا می‌شویم. او جهان را به جهان نفس و جهان بی‌نفس تقسیم کرده که جهان بی‌نفس تحت‌تأثیر جهان نفس بوده و نفس در آنها جنبندگی و حرکت ایجاد کرده و بر آنها فرمان می‌راند. وی می‌گوید: «نفس به جهان بی‌نفس فرمان می‌راند و به‌صورت گوناگون جلوه‌گر می‌شود و در جهان بی‌پایان در جولان است و جهان لایتناهی را می‌پیماید» (همان، ص ۱۳۱۴). تیلور نیز می‌گوید: «ما باید ابتدا از جهان نفس که مقدم بر نفس انسانی است سخن بگوییم، که از نظر افلاطون نفس آغازگر هرگونه حرکت می‌باشد» (Taylor, 2001, p.444). از نظر افلاطون ذات و ماهیت جهان نفس، حرکت و جنبش است؛ در حقیقت او معتقد به یک این‌همانی میان نفس و حرکت است که در دیگر موجودات - یعنی جهان بی‌نفس - نیز حرکت و جنبش ایجاد می‌کند. وی می‌گوید: «نفس، مبدأ حرکات در موجودات است» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۳). وی این جنبش یا حرکت

در نفس را ذاتی آن دانسته که جدایی آن از ذات ناممکن است. افلاطون معتقد است: «نفس خود، خود را می‌جنباند؛ چون هرگز از خود جدا نمی‌شود، جنبشش پایان نمی‌یابد؛ منشأ و مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خود نیست» (همان). در توضیح مطلب باید گفت افلاطون حرکت را ذاتی نفس دانسته و جدایی ذات از ذاتی ناممکن است. روبینسون می‌گوید: نظریه حرکت نفس، نقطه عطفی در آرای افلاطون به‌شمار می‌رود که بنیان اندیشه ارسطو در کاربرد آن در استدلال‌های جهان‌شناسی است (Robinson, 1970, p.116).

افلاطون مبدأ بودن و جاودانگی را از دیگر ویژگی‌های ذاتی نفس ذکر می‌کند. او ویژگی مبدأ بودن را علت نامخلوق و ازلی و جاویدان بودن نفس دانسته است و می‌گوید: «مبدأ چون ازلی است و بعداً پدید نیامده، بالضرورة ابدی است؛ چه اگر مبدأ نابود می‌شد، نه خود می‌توانست از چیزی به‌وجود آید و نه چیزهای دیگر می‌توانستند از آن پدید آیند» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۳). ولی مبدأ و ازلی بودن نفس را در اثر دیگرش، یعنی تیمائوس با خلقت نفس از جانب صانع نقض کرده (همان، ص ۱۸۵۲)، هر چند عقیده به جاودانگی را در کلیه آثارش حفظ کرده است.

بیان دیگری که افلاطون برای مبدأ بودن و جاودانگی نفس دارد این است که «مبدأ جنبش، چیزی است که جنبشش از خود است و چنین چیزی نه می‌تواند نابود شود و نه ممکن است به‌وجود آید» (همان، ص ۱۳۱۴). او مبدأ بودن و جاودانگی نفس را با حرکت ذاتی آن پیوند داده است؛ درحالی‌که جهان بی‌نفس به این دلیل که ذاتاً متحرک نبوده و به‌وسیله جهان نفس به حرکت و جنبش درمی‌آید، حرکتش عارضی است، پس فانی هم می‌باشد. به‌طور کلی در نظر افلاطون هرچه از بیرون جنبانده می‌شود، بی‌نفس و فانی است؛ درحالی‌که آنچه از درون خود در خود به جنبش می‌آید، باقی است.

افلاطون عقیده به جاودانگی نفس را در کلیه آثار خود حفظ و دلایل متفاوتی برای آن ذکر نموده است (همان، ص ۱۳۱۴)؛ هرچند افلاطون‌شناسان بر این عقیده‌اند که وی در مرگ‌ناپذیری و جاودانگی نفس تحت‌تأثیر عقاید قدیمی و مقدس است تا دلایل فلسفی‌اش (Robinson, 1970, p.116). او در ابتدای بحث در رساله فایدروس خود اعتراف می‌کند: «برای آنکه بعضی موجودات را زنده مرگ‌ناپذیر بنامیم، هیچ دلیل عقلی وجود ندارد» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۵). روبینسون معتقد است استدلال‌های افلاطون در مورد جاودانگی نفس ریشه در سنت قبل از

سقراط دارد (Robinson, 1970, p.114). همین امر موجب طرح سؤالی از جانب او گردیده که آیا افلاطون در مسئله جاودانگی نفس شک داشته است؛ زیرا در **آپولوژی** می‌گوید: مرگ‌ناپذیری نفس را نمی‌توان اثبات کرد (Ibid, p.125).

افلاطون در تعریف ذات و ماهیت نفس، آن را از عالم «خود» دانسته، به‌صراحت اعلام می‌دارد: «همان "خود" ذات و ماهیت نفس است» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۴). اکنون این سؤال مطرح می‌گردد که «خود» چیست؟ او این لفظ را در دیگر آثار خویش همچون **فایدون** و **جمهوری** نیز به‌کار برده است. وی در **فایدون** آن را توضیح داده و برای توصیف و بیان معنای آن می‌گوید: «خود به‌معنای هستی راستین است که همواره به یک حال باقی می‌ماند، دیدنی و لمس کردنی نیست» (Plato, 1997, p.69). هرچند او خود توصیفی از هستی راستین را نیز در این رساله ارائه نموده و می‌گوید: هستی راستین نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد؛ فقط به دیده خرد که ارباب‌ران نفس است، درمی‌آید و دانش‌های راستین گرداگرد آن قرار دارند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۶).

او برای دستیابی به ماهیت نفس انسانی، در یک طبقه‌بندی جهان نفس را اعم از روح خدایی و روح بشری دانسته است (همان، ص ۱۳۱۳). می‌توان گفت در نظر او نفس به‌منزله جهان واحد ذومراتب است: مرتبه قوی و شدید مرتبه خدایان و مرتبه نیمه‌خدایان. مرتبه ضعیف و سست روح‌هایی هستند که برخی قبل از دیدار حقیقت، بال و پر خود را از دست می‌دهند، در اثر سستی و ضعف به‌سوی زمین کشیده می‌شوند، به‌علت ضعف در کالبد نمی‌توانند جایگزین هیچ موجودی گردند؛ برخی از آنها که به دیدار حقیقت نائل آمده‌اند، بعد از سقوط در کالبد آدمی جایگزین می‌گردند (همان، ص ۱۳۱۷-۱۳۱۵).

ماهیت نفس انسانی از نظر افلاطون

از آنجاکه در نظر افلاطون نفس انسانی ضعیف‌شده نفس خدایی است، به همین سبب دارای همان ویژگی‌های نفس جهانی می‌باشد؛ یعنی جنبش ذاتی، قدیم، ازلی و جاویدان است، زمانی که به کالبد انسان که از جهان بی‌نفس است، تعلق پیدا می‌کند، در آن جنبش ایجاد می‌نماید (همان، ص ۱۳۱۷-۱۳۱۴). او خود اعتراف می‌کند که برای تعریف بیشتر ایده نفس، بیان

الهی و مفصل لازم است (همان، ص ۱۳۱۴)؛ به همین دلیل زبان بشری را ناتوان از توصیف می‌داند و می‌گوید: با بیان قاصر بشری تنها می‌توانیم تمثیلی در مورد آن سخن بگوییم. به عبارت دیگر زبان بشری نمی‌تواند بگوید که ماهیت و ذات آن چیست، بلکه تنها می‌تواند بگوید شبیه چه چیز می‌باشد. بنابراین به توصیف نفس جهانی و نفس انسانی در قالب تمثیل می‌پردازد. هاک فورس می‌گوید: با اینکه افلاطون بحث نفس را در **فایدروس** با استدلال آغاز می‌کند، ولی به طریق دیگری ادامه می‌دهد (Hackforth, 1997, p.64).

افلاطون در مقام توصیف نفس و بیان اجزای نفس جهانی و نفس انسانی، آنها را به ارابه و ارابه‌ران تشبیه نموده و این چنین حکایت را آغاز می‌نماید: «می‌گویند نفس به نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌بان مانند است. اسب‌ها و ارابه‌بانان خدایان خوب و اصیل‌اند، ولی در مورد دیگران چنین نیست؛ بلکه بعضی اصیل است و بعضی نه. در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به ارابه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسب‌ها خوب و اصیل است و اسب دیگری برخلاف آن. از این‌رو ارابه‌رانی ما کاری است بس دشوار» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۴).

افلاطون در این تمثیل با بیان ارابه‌ران و دو اسب، به سه جزء نفس انسانی اشاره می‌نماید و می‌گوید: «نفس دارای سه جزء است: دو جزء آن، دو اسب ارابه‌اند و جزء سوم ارابه‌بان می‌باشد» (همان، ص ۱۳۲۳). هاک فورس در شرح این عبارات می‌گوید: افلاطون اسطوره نفس را در قالب تمثیل و واژه‌های نمادین شرح می‌نماید که به راحتی می‌تواند ترجمان آنچه مورد نظر اوست، باشد. مسلماً کالسکه با دو اسب، نمادی از اجزای نفس است که ما در **جمهوری** با آن آشنا شده‌ایم (HackForth, 1997, p.72).

اما بیان افلاطون در رساله **جمهوری** در مورد ماهیت اجزای نفس، منطقی و استدلالی است. او در این رساله به دلیل آنکه از نفس انسانی فعل‌های متفاوتی صادر می‌شود، آن را برخوردار از سه نیروی متفاوت دانسته است.

یکی از ویژگی‌های دیگری که افلاطون برای نفس انسانی لازم می‌داند، دیدن عالم حقایق قبل از تولد است. او این حقیقت نفس انسانی را در قالب اسطوره بیان کرده، به شرح سیر و سفر ملکوتی نفس در عالم حقایق قبل از تولد یا تعلق به بدن پرداخته، می‌گوید: «در عالم بالا که زئوس که فرمانروای آسمان است، ارابه بالدار خود را پیشاپیش گروهی از خدایان می‌راند و

امور جهان را سامان می‌بخشد، در پی او گروهی از خدایان و نیمه‌خدایان به راه می‌افتند، باید راهی سربالا بپیمایند و به بالاترین مقامی که در زیر آسمان است، برسند. این راه را ارابه‌های خدایان به‌آسانی می‌پیمایند، ولی ارابه‌های دیگر به‌دشواری پیش می‌روند» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۶). از نظر او هر نفسی در اثنای این گردش، «خودِ عدالت» و «خودِ خویشتن‌داری» و «خودِ دانش‌های راستین» را می‌بیند، نه دانش‌هایی را که مخلوق‌اند و بعداً پدید می‌آیند و ما آدمیان آن را دانش‌های راستین می‌پنداریم، بلکه آنچه می‌بیند، دانش راجع به «خود حقیقت» است. وی می‌گوید: «نفسی که هرگز نظری به حقیقت نیفکنده است، نمی‌تواند در قالب آدمی درآید؛ زیرا آدمی باید توانا باشد به اینکه حقیقت را به‌صورت "ایده" دریابد» (همان، ص ۱۳۱۸).

جی.ار.فراری درباره علت بیان اسطوره‌ای افلاطون در مورد نفس انسانی می‌گوید: افلاطون با این عمل دو کار انجام می‌دهد: وقایع امکانی را در فلسفه مطرح می‌کند؛ علاوه‌براین، جایی در فلسفه برای آن می‌گشاید. البته او اسطوره را ابزاری در دست افلاطون جهت فهم آنچه توصیف می‌کند، می‌داند (Ferrari, 1987, p.133). گادامر در رابطه با فلسفه افلاطون و ارسطو می‌گوید: «هر دو به هستی عالم مشغول هستند، ولی افلاطون بیشتر به یاری اسطوره‌های باشکوه از آن سخن می‌گوید» (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲).

در حقیقت می‌توان گفت افلاطون در بحث‌های فلسفی از اسطوره به‌عنوان منبعی برای حفظ و بیان اصول فکری خود در قالب تصاویر ذهنی بهره می‌جوید؛ ولی چون به‌صورت حکایت است، قابلیت صدق و کذب ندارد.

چگونگی تعلق نفس به بدن از نظر افلاطون

در نظر افلاطون، جسم انسان از عالم طبیعت و ترکیبی از عناصر چهارگانه آب، آتش، هوا و خاک است و متعلق به جهان بی‌نفس بوده که با تعلق نفس، حیات و جنبش در آن آغاز می‌گردد. با توجه به مطالب مذکور، از نظر افلاطون جوهره نفس از عالم ملکوت و جوهر جسم از عالم ماده است.

چگونگی پیوستن این دو جوهر متفاوت در وجود انسان و تبیین آن، از مسائل پیچیده است. برای سخن گفتن در چنین قلمرویی که بالاتر از علم و ادراک عادی بشری است - همان‌گونه که

خود در رساله **فایدروس** اعتراف می‌کند - بیان الهی لازم است و زبان عرفی و عادی در آن ساحت کاربردی ندارد، بلکه برای فهم بشری باید از بیان تمثیلی و مجازی بهره جست. بنابراین افلاطون برای تبیین این موضوع، زبان تمثیلی و استعاره‌ای می‌گشاید. او علت هبوط و جایگزینی نفس در تن انسان را ضعفی می‌داند که در اثر از دست دادن بال و پر در یک سیر و سفر روحانی به سوی عالم حقیقت، عارض نفس می‌گردد. وی می‌گوید: نفسی که بال و پرش بریزد، اختیارش از دست می‌رود و بی‌اختیار به سویی رانده می‌شود، تا آنکه به چیزی سخت و ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین‌سان کالبد زمینی می‌یابد و آنگاه آن کالبد با جنبش نفس، جنبشش آغاز می‌شود و حیات جدیدی را آغاز می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۴). افلاطون‌شناسان معتقدند بیان چگونگی هبوط روح انسانی در آثار او براساس اصول و تصویر ارفین‌هاست (Hackforth, 1997, p.82).

سؤالی که مطرح می‌شود اینکه، چرا و چگونه نفس بال و پر خود را از دست داده و هبوط می‌کند؟ در پاسخ باید گفت افلاطون بال و پر نفس را از امور خدایی و وسیله‌ای برای نفس جهت رسیدن به عالم بالا و حقایق می‌داند؛ ولی اگر نفس بال و پرهايش را از دست بدهد، سستی بر او عارض گردیده، از سیر به عالم حقایق بازمانده، سست و ضعیف شده، سقوط کرده، در یک بدن زمینی، حیات فانی‌ای را همراه با بدن آغاز می‌کند.

اموری که موجب تقویت و نیرو بخشیدن بال و پر نفس جهت صعود به عالم حقایق می‌شوند، عبارتند از زیبایی و دانایی و خوبی. افلاطون این امور را خدایی دانسته و معتقد است به هر اندازه نفس از این نیروها برخوردار باشد، نیرو گرفته و شکفته‌تر می‌شود؛ درحالی‌که چیزهایی که برخلاف امور خدایی هستند، مانند زشتی و بدی، بال و پر نفس را پژمرده و خشک نموده، موجبات سقوط او را فراهم می‌نمایند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۵)؛ زیرا او بال و پر را از چیزهایی شمرده که بیش از هر چیز جسمانی، بهره‌مند از امور خدایی بوده و به‌طور طبیعی قدرت بالابری و بلند کردن اجسام سنگین را تا جایگاه خدایان دارا می‌باشند. وی زیبایی و دانایی و خوبی را غذای بال و پر نفس دانسته که موجب توان و رشد و ظهور آنها می‌شود؛ ولی زشتی و نادانی از نظر او علت پژمردگی و ریزش بال و پر نفس و موجب ضعیف شدن و سقوط او از عالم الهی می‌باشد (همان).

با توجه به مطالب مذکور، از نظر افلاطون نفس توان و نیروی خود را از امور خدایی کسب کرده و هرچه نفس از این امور برخوردار باشد، نیرو گرفته و رشد می‌کند. اگر نفس از لحاظ علمی و عملی ضعیف شود، یعنی در پی دانش نباشد و به‌سوی اموری برخلاف امور خدایی، یعنی بدی و نادانی و زشتی گرایش داشته باشد، این امور موجب سستی و پژمرده شدن بال و پر و ریزش آنها می‌شود (Plato, 1997, p.525). در این صورت است که اختیار نفس از دست رفته و از جایگاه و مرتبه خود به‌سوی زمین رانده می‌شود و در قالب یک کالبد زمینی خانه می‌گزیند و موجب حیات و جنبش آن کالبد می‌گردد که افلاطون آن را موجود زنده فانی می‌خواند؛ زیرا وجود آن ترکیبی از نفس و جسم است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۵-۱۳۱۴). بدین سبب است که ژان برن می‌گوید: «درجه اهمیت اسطوره افلاطونی درباره نفس نه‌تنها به مفهوم انسان‌شناسی و شریعت و علم غایات و آخرت و علم اخلاق منظور می‌گردد، بلکه اهمیت آن از نقطه‌نظر شناخت و معرفت است که به نوعی متافیزیک و علم الهی منتهی می‌شود» (برن، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

افلاطون برای بیان حقیقت نفس انسانی که موضوع آن فراتر از درک و فهم انسان است، از زبان اسطوره‌های بهره می‌جوید؛ زیرا از نظر وی بعضی حقایق و معانی که او از طریق کشف، دریافت کرده و از دسترس حس و تجربه انسان به دور است، در قالب الفاظ و کلمات معمول نمی‌گنجند. از این رو سعی می‌کند از واژه‌های نمادین بهره جوید. هاک فورث می‌گوید: در بیان اسطوره‌های افلاطون، عباراتی وجود دارد که نمی‌توان آن را تأویل و رمزگشایی کرد؛ زیرا قسمت اعظم آن به‌صورت شعر و از یک شهود غیر عقلانی است. بنابراین خواننده باید به‌دنبال احساس شعری باشد تا فهمیدن آن (Hackforth, 1997, p.72).

هرچند اسطوره ارزش فلسفی و معرفت‌شناسی بیان افلاطون را تقلیل می‌دهد، ولی نمی‌توان تأثیر آن سخنان در روح انسان را کمتر از بیان فلسفی دانست. شاید بدین سبب است که کارل یاسپرس در کتاب **افلاطون** نوشته است: «داستان‌های اساطیری افلاطون برخلاف رأی ناشی از فلسفه اصالت عقل که آنها را زائد می‌شمارد، برای افلاطون چنان مهم و اساسی است که جوینده امیدوار می‌شود که با تعمق در آنها از معمای حقیقت افلاطونی پرده بردارد» (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۲۸).

ماهیت نفس از نظر سهروردی

بحث پربار و ژرفی که سهروردی در مورد نفس انسانی دارد، متفاوت با نظرات افلاطون بوده و امروزه نیز قابل طرح در مجامع فلسفی و علمی جهان می‌باشد؛ زیرا شیوه او فلسفی و عقلانی و دارای خصلت علمی و براساس تجربه و مشاهده درونی است. در نظر سهروردی شهود درونی در صورتی دارای ارزش معرفتی است که عقلاً قابل اثبات باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰؛ هروی، ۱۳۶۳، ص ۶). شیوه او در **حکمت‌الاشراق** این‌گونه است. او چنین دانشی را از لحاظ یقینی صحیح بودن، همپای علوم حسی و تجربی دانسته است (همان، ص ۱۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳). در استدلال برای وجود نفس انسانی در **حکمت‌الاشراق** چنین آمده: بدون تردید هر انسانی به خود آگاهی داشته و چیزی در خود می‌یابد که ورای همه اعضای بدن است که آن ادراک «من» می‌باشد. وی می‌گوید: تو به خود آگاهی داشته و پیوسته ذات خود را ادراک می‌کنی و از این آگاهی لحظه‌ای غافل نیستی. این ادراک با امری زائد از وجودت، یعنی به‌وسیله صورت نبوده، بلکه ظهور آن عین ذات تو می‌باشد و در این امر کسان دیگری که ذات خود را درک می‌نمایند، با تو شریک هستند (همان، ص ۱۱۲).

سهروردی با ادراک «من»، ساحتی از وجود انسان را که غیر از ساحت جسمانی او می‌باشد، عنوان کرده و ادراک نفس را به‌صورت تجربه درون‌گرایانه مطرح می‌کند. او از این تجربه درونی که قابل دسترسی برای همگان است بهره جسته و می‌گوید: انسان ذات خود و به عبارت دیگر «من» را درک می‌کند. موجودی که ذات خود را درک می‌کند و به خود آگاهی دارد، نوری نشئت‌گرفته از عالم انوار می‌باشد، و به سبب اینکه نور می‌باشد، وجود محض و مجرد است، قابل اشاره حسی نیست و ذاتاً دارای حیات و علم می‌باشد (همان، ص ۱۲۱). او «من» را نفس انسان و هویت انسانی انسان می‌داند. علاوه‌براین، او وجود «من» را دلیلی بر دوگانگی وجود انسان ذکر می‌کند و چنین استدلال می‌نماید که «من» هیچ‌یک از اعضای جسمانی انسان نبوده و با هیچ‌یک از آنها این‌همانی ندارد. بنابراین "من" ساحتی از وجود انسانی است که ماورای همه اعضای او و در حقیقت همان روح انسانی یا نفس او می‌باشد.

با توجه به اینکه عالم انوار، علت نفوس و نفس انسان، نوری از انوار آن می‌باشد، جهت روشن شدن مسئله مروری بر عالم انوار می‌نماییم.

عالم انوار

در دیدگاه سهروردی، عالم ارواح و نفوس، عالم انوار مجرده است. انوار مجرده یا عقل هستند یا نفس (شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۶) و همه انوار مجرده، نور سانح از نورالانوار می‌باشند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۸). نورها دارای صفت فیاضیت بوده و هر مرتبه عالی به مرتبه پایین‌تر فیضان نموده و هر مرتبه سافل، نور نورالانوار را توسط مافوقش دریافت می‌نماید و کلیه آنها نور محض، یعنی هستی حقیقی می‌باشند و همه آنها از یک حقیقت برخوردار و دارای حیات و ادراک و فعال و بسیط می‌باشند و اختلاف میان آنها به کمال و نقص است. نورها در عالم انوار دارای مراتب مختلفی بوده که در مرتبه نزول ضعیف شده و در مرتبه صعود قوی می‌گردند؛ در مرتبه صعود، انوار عقلیه بوده که به کلی مجرد از ماده و آثار ماده می‌شوند و بالاترین مرتبه نوری، انوار قاهره است و انوار قاهره، تقسیم می‌شوند به انوار قاهره که هیچ تعلق به ماده و آثار آن ندارند و این انوار یا انوار قاهره اعلون و یا انوار قاهره‌ای می‌باشند که رب‌النوع هستند. ولی در مرتبه نزولی از شدت نوریت آن کاسته شده و ضعیف گردیده و به مرتبه‌ای از ضعف می‌رسند که در افق نفس قرار می‌گیرند، تا حدی که دیگر قادر به صدور نور قاهره نبود و انوار اسپهبدیه یا نفس ناطقه ملکوت از آن به وجود می‌آید و از فیضان انوار اسپهبدیه است که نفس انسانی حادث می‌شود. انوار قاهره تا مرتبه انوار اسپهبدیه قائم به ذات می‌باشند، ولی در مرتبه نزول به مرتبه‌ای می‌رسند که قائم به ذات نبوده، بلکه متصرف در کالبد و متعلق به ابدان و اجسام می‌گردند (همان، ص ۱۶۷). مرتبه انوار اسپهبدیه همان مرتبه نفوس ناطقه است که مرتبه نازله انوار قاهره و علت نفس ناطقه ناسوت انسانی است که متصرف در جسم می‌باشد. این نفس جهت تدبیر و تصرف در جسم نیازمند یک نفس واسطه به نام روح نفسانی می‌شود (همان، ص ۱۶۵).

سهروردی با طبقه‌بندی انوار در عالم انوار مجرده و همچنین با طبقه‌بندی نفوس در عالم طبیعت به آنها انتظام بخشیده است. طبقه‌بندی در عالم انوار، منطبق با ترتیب و نظام علت و معلولی که در آن عالم میان انوار حاکم است، بوده و از مرتبه کمال به نقص می‌باشد (همان، ص ۱۶۵-۱۵۵). عالم طبیعت از نقص به سوی کمال است. او این طبقه‌بندی و ترتیب موجودات در جهان هستی را بسیار دقیق و شگفت‌انگیز دانسته که به علت کثرت، عقل انسانی نمی‌تواند به آن احاطه یابد (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵).

انوار اسپهبدیه یا مرتبه نفس ناطقه

انوار اسپهبدیه همان مرتبه نفوس ناطقه است که مرتبه نازله انوار قاهره و علت نفس ناطقه انسانی است که متصرف در جسم می‌باشد. این نفس همان‌گونه که ذکر گردید، جهت تدبیر و تصرف در جسم نیازمند به یک نفس واسطه به‌نام روح نفسانی می‌باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۵).
 نفس ناطقه، احسن‌ترین مرتبه انوار مجرده است. در **حکمت‌الاشراق** آمده است: «فینتهی الترتیب الی نور لا یحصل منه نور مجرد آخر» (همان، ص ۱۳۹)؛ سلسله‌مراتب انوار در قوس نزولی به مرتبه‌ای می‌رسد که دیگر نمی‌تواند نور مجرد دیگری صادر کند. پس انوار اسپهبدیه یا انوار مدبر برآزخ صادر می‌شود که همان نفوس ناطقه در افلاک و انسان هستند (همان، ص ۱۴۶-۱۴۵) و در موجودات مادی تصرف می‌نمایند. این تصرف در عالم ماده به‌صورت نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی است. این نفوس فیضانی از انوار عالم انوار به موجوداتی در مرتبه نازله وجودی در عالم ماده است. این فیضان در عالم طبیعت - برخلاف عالم انوار که از کمال به‌سوی نقص بود - تحت یک نظام تکاملی از نقص به‌سوی کمال می‌باشد؛ یعنی در مرکبات، جمادات به اندازه استعداد خود از فیضان نوری بهره‌مند می‌گردند؛ از نبات آغاز شده، به نفس انسانی می‌رسد (همان، ص ۱۶۶).

چگونگی حدوث نفس ناطقه

سهروردی جهت حدوث نفس انسانی (نفس ناطقه ناسوت) معتقد به یک نفس واسطه‌ای است که آن نفس حیوانی می‌باشد که در عالم طبیعت تغییر نموده و از نظر وجودی معتدل و لطیف گردیده و آماده فیضان از عالم انوار، جهت حدوث نفس انسانی می‌شود. او می‌گوید: نفس ناطقه چون نور است، بنابراین مجرد بوده، نمی‌تواند در جسم که در نهایت کدر و ظلمت است، تصرف کند؛ زیرا در دیدگاه وی، باید یک مناسبت و هماهنگی میان متصرف و متصرف‌فیه باشد (همان، ص ۲۰۶).
 قطب‌الدین شیرازی در شرح این بیان چنین اظهار می‌کند: «نفس ناطقه در نهایت لطافت و شفافیت و نورانیت بوده، چون موجودی مجرد است و هیچ ظلمتی و تاریکی از ناحیه خودش ندارد، بنابراین در برزخی که در نهایت کثافت و ظلمت است، تصرف نمی‌کند و زمانی شیئی در چیز دیگر تصرف می‌کند که میان آنها یک مناسبتی باشد؛ مانند اینکه لطیف در لطیف تصرف کرده و کثیف در کثیف، و اگر بخواهد یک شیئی در یک شیئی دیگری که با او مناسبت ندارد،

تصرف کند، باید در میانه آنها یک شیئی دیگر که با آن مناسبت دارد، واسطه گردد. در مورد تصرف نفس در بدن نیز یک جوهر لطیفی که آن نفس حیوانی نام دارد و آن بخار لطیفی است که از اخلاط پدید آمده و منبع آن سمت چپ قلب می‌باشد و این نفس بخاری شبیه به نفس ناطقه است؛ زیرا وجود او معتدل و دور از تضاد بوده، بنابراین شبیه به اجسام علوی می‌باشد و مزاج او چون تقلیل می‌یابد، مانند آب شفاف شده، چون دیگر کدر نیست، می‌تواند قابل نور باشد و مانند آب و شیشه، نور را از خود عبور دهد، و این نفس بخاری است لطیف‌تر از اجسام عنصری و حد فاصل میان عالم اجسام و مجردات است و نفس ناطقه در آن تصرف می‌کند و به تدبیر بدن مشغول می‌گردد» (شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۲). البته این بیان تنها رأی او در حکمت‌الاشراق نیست، بلکه در آثار دیگرش همچون **هیاکل‌النور** نیز آمده است.

سهروردی در تعریف این نفس واسطه‌ای می‌گوید: «این نفس که جسمی لطیف است، از لطافت تن و اخلاط تن حاصل می‌شود، از تهی‌گاه چپ دل برمی‌خیزد و در جمله تن پراکنده می‌شود و بعد از آن کسوت نفس ناطقه درپوشد و اگر در راه این نفس سد یا مانعی درآید و او را از گذر بازدارد، آن عضو می‌میرد، و این نفس واسطه برای تصرف نفس ناطقه است و تا این نفس به سلامت است، نفس ناطقه در تن تصرف می‌کند، و چون منقطع شد، تصرف نیز منقطع شود و جمله جانوران را باشد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۸۹).

«نفس ناطقه ناسوت، محل نفس ناطقه ملکوت است که جوهری مجرد از ماده بوده، بدین جهت اشاره حسی به آن نتوان کرد و او تدبیر جسم انسان را کرده و به خود آگاه است و به موجودات پیرامون خود نیز آگاهی داشته، جسم نیست؛ زیرا گاه در طرب آید و گاه طلب عالم بی‌نهایت کند» (همان، ص ۸۷).

تعلق نفس به بدن

در مورد چگونگی تعلق نفس به بدن یا حدوث نفس در بدن انسان، سهروردی نفس انسان را نوری از عالم انوار دانسته که جسم انسانی در اثر تحول و کمال، پذیرای آن می‌شود. او در **حکمت‌الاشراق** می‌گوید: «و المزاج الاتم الانسانی فاستدعی من الواهب کمالا؛ مزاج کامل انسانی از بخشنده فیض خواستار کمال می‌شود» (همان، ج ۲، ص ۲۰۱). ماده جسمانی انسان چون مزاجش

در میان سایر مرکبات همچون معدن و نبات و حیوان، اتم و نزدیک‌ترین مزاج (ترکیب) به اعتدال است، بنابراین برخوردار از کمال لازم بوده و این استعداد و قابلیت نیز طی سال‌ها برای جسم انسانی حاصل گردیده که قابل فیض از جانب انوار اسپهبدیه یا نفس ناطقه شود (همان، ج ۳، ص ۶۳-۶۲) و قابل‌های مستعد به اندازه استعدادشان از انوار قاهره فیض برند (همو، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۹۵). بنابراین ماده انسان با نظر به استعداد و لیاقت خود از واهب‌الصور مستعدی کمال، یعنی نفس شده، چون چنین استعدادی را کسب کرده بود، یعنی هم از لحاظ ترکیب ماده جسمانی نسبت به سایر موجودات عالم طبیعت کمال یافته بود و هم نفس حیوانی با کمال یافتن تبدیل به نفس بخاری شده که با تصرف نفس ناطقه (انوار اسپهبدیه) در آن موجبات حدوث نفس ناطقه ناسوت که همان نفس انسان است، شده، در حقیقت نفس بخاری مظهر آن انوار گردیده و نفس انسان حادث می‌شود؛ سایر مرکبات (گیاه - حیوان) نیز به اندازه استعداد خود پذیرای آن از عالم انوار می‌گردند.

شمس‌الدین شهرزوری در شرح حکمت‌الاشراق می‌گوید:

«بدان سبب که نفس ناطقه انسان حادث به حدوث بدن است، مزاج بدنی انسان با استعداد خاص خود آن را طلبیده و تعلق آن را به بدن خواستار می‌شود و هنگامی که تعلق به بدن پیدا کرده، با امر و نهی در آن تصرف می‌نماید و با پیوند به آن و به سبب آن، از لذات بدنی و راحت‌های جسمانی برخوردار از خوردن و نوشیدن، ازدواج، پوشاک، تفریح و چیزهای دیگر می‌شود، به بدن الفت پیدا کرده و به آن عشق می‌ورزد و به‌طور کلی به آن تمایل پیدا کرده؛ زیرا بدن وجود او را از عقل مفارق خواهان گردیده و همچنین علت تعلق آن به بدن، نیاز و فقر ذاتی آن است» (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۲۰).

نفس حادث به علت فقر و نیاز ذاتی به بدن تعلق پیدا کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۶)؛ زیرا اکتساب کمالات علمی و عملی بدون قوا و آلات بدنی ممکن نیست. بدین وسیله آنچه در او وجودی بالقوه است، می‌خواهد به فعلیت برسد و این مهم برای او میسر نمی‌گردد، مگر با تعلق به بدن (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱).

البته از نظر سهروردی این علاقه و تعلق ذاتی نبوده، بلکه شوقی و عرضی است. بنابراین از میان رفتن و مرگ تن موجب مرگ نفس و بطلان او نیست؛ زیرا مبدأ و علت او از عالم باقی و

دائمی است؛ او نیز باقی و دائمی به بقای علت خود می‌باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۰۵). او کلیه نفوس در عالم طبیعت را فیضانی از انوار عالم انوار به موجوداتی در مرتبه نازله وجودی که در عالم ماده‌اند، دانسته که این فیضان تحت یک نظام تکاملی از نقص به سوی کمال می‌باشد؛ یعنی از نبات آغاز شده، به نفس انسانی می‌رسد. نفوس ناطقه در مرتبه پایین‌تر از انوار قاهره می‌باشند؛ زیرا انوار قاهره هیچ تعلقی به عالم ماده که ظلمات است، ندارند؛ یعنی پاک و منزله از علایق مادی می‌باشند؛ ولی این نوری که از آنها فایض است، یعنی انواره مدبر (نفوس ناطقه)، در مرتبه پایین‌تر از آنها می‌باشند و از لحاظ کمالات نیز اخس بوده و این نفس مرتبه به مرتبه از آن عالم نورانی محض دورتر شده و به عالم ظلمات نزدیک‌تر می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۵).

یکی از شگفتی‌های نظر فلسفی سهروردی در مورد چگونگی وجود موجودات عالم طبیعت، چه از لحاظ جسمانی و چه از لحاظ نفسانی، سیر جریان وجود از نقص به سوی کمال است. نفوس در عالم طبیعت از لحاظ نقص و کمال دارای طبقات بوده و هر طبقه نیز دارای مراتب بوده و مرتبه نازله آنها شبیه طبقه سافله است؛ مثلاً نفوس نباتی در پست‌ترین مرتبه شبیه به جماد و در بالاترین مرتبه شبیه به حیوان می‌باشند؛ مانند درخت خرما که نفس آن در مرتبه نباتات است، ولی شبیه به نفس حیوانی بوده، مانند حیوان دارای نر و ماده است. نفوس حیوانی نیز در پایین‌ترین مرتبه شبیه به نبات بوده، مانند مرجان و در بالاترین مرتبه شبیه به انسان هستند، مانند میمون‌ها. انوار متصرفه در مرتبه انسان‌ها نیز متفاوت بوده، در بعضی از آنها نزدیک به مرتبه عقول است؛ یعنی آن‌چنان در مرتبه عالی است که گویا از طبقه عقول است، مانند نفوس کاملان از انبیا و اولیا و حکما، و در بعضی از مردمان آن‌چنان است که گویی نفس، حیوان است (همان، ص ۱۶۵).

جسم انسان که در بیان سهروردی برزخ می‌باشد، متعلق به عالم ماده و طبیعت است. جوهر وجودی او همانند سایر موجودات جهان طبیعت، از عناصر به وجود آمده، جوهری غاسق است؛ یعنی ذاتاً دارای نور نبوده، بلکه نور آن عرضی است. سهروردی مانند افلاطون رابطه نفس و بدن را رابطه مرغ و قفس یا زندان و زندانی نمی‌داند؛ او معتقد به پدید آمدن نفس ناطقه همراه با پدید آمدن بدن است. هردو جهت به کمال رسیدن نیازمند به یکدیگر بوده و این نیاز، میان آن‌دو علاقه ایجاد نموده و انس و الفتی با یکدیگر پیدا کرده‌اند، هرچند که در ذات، دو

جوهر کاملاً متفاوت می‌باشند؛ نفس از عالم ملکوت و نور، و تن از عالم ماده و ظلمت است. بنابراین از نظر سهروردی نفس انسانی هم جنبه ناسوتی دارد و هم جنبه ملکوتی و او معتقد به حدوث نفس ناطقه انسانی همراه با حدوث جسم انسانی است. وی این نظریه را - همان‌گونه که ذکر شد - با نمونه‌هایی از رده‌بندی موجودات عالم طبیعت ذکر می‌نماید و به مرحله اثبات می‌رساند؛ فرضیه‌ای که امروزه از نظر علمی ثابت شده و مورد قبول زیست‌شناسان است.

ابطال نظریه قدم نفس

سهروردی هم معتقد به حدوث نفس ناطقه انسانی و هم معتقد به حدوث جسم انسانی طی یک دوره تکاملی در عالم طبیعت می‌باشد. او در حکمت‌الاشراق نظر افلاطون را در فایدروس در مورد قدم نفس انسانی مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: «و ما یقال ان المتصرفات یسبح لها حالاً موجب لسقوطها عن مراتبها کلام باطل؛ آنچه که گفته شده که متصرفات دچار حالی می‌گردند که موجب سقوط آنها می‌شود، کلام باطلی است» (همان، ص ۲۰۲). همان‌گونه که ذکر گردید، افلاطون علت تعلق نفس به کالبد انسانی و تصرف آن را نتیجه ضعف حاصل از ریزش بال و پر نفس می‌داند؛ درحالی‌که سهروردی این نظر او را باطل دانسته و رد می‌کند. وی دلیل باطل بودن این نظر را محال بودن تحول و تغییر در عالم مجردات می‌داند و می‌گوید: «الانوار القاهرة علمت استحاله تغییراتها فان التغيير هم لا یكون الا لتغيير الفاعل و هو نور الانوار و یستحيل علیه؛ فلا تغییر له و لا لها» (همان، ص ۲۰۰). سهروردی بر آن است که تغییر در عالم انوار محال است؛ زیرا تغییر در نورها به دلیل تغییر در فاعل آنهاست؛ درحالی‌که فاعل آنها نور الانوار است و تغییر در او و نورهای دیگر محال است.

همان‌طور که ذکر شد، افلاطون تغییری که در نفس به وجود آمده - یعنی پدید آمدن زشتی و بدی در آن - را موجب ریختن بال و پر و سقوط نفس می‌داند؛ درحالی‌که سهروردی تغییر و تحول را در عالم مجردات ناممکن می‌داند. همان‌طور که بیان گردید، سهروردی معتقد است در یک بستر تکاملی که در عالم طبیعت برای ماده جسم انسانی به وجود آمده، این ماده نسبت به ماده اجسام دیگر موجودات مانند جماد و نبات و حیوان، مزاجش کامل شده، یعنی ترکیبات عنصری‌اش مقتصد شده و حالت اعتدال یافته و دارای کامل‌ترین ترکیبات در عالم طبیعت شده است. و او این مزاج را مزاج اتم می‌نامد (همان، ص ۲۰۰). وی همچنین بیان می‌دارد که ماده جسم انسانی در اثر کمال

وجودی که در نتیجه تغییراتی در جوهرهای متجدد مادی برای ماده جسم انسانی و نفس در عالم طبیعت حاصل می‌گردد، استعداد آن را می‌یابد تا قابل فیضان نوری از عالم انوار شود. خلاصه اینکه، ماده وجودی انسان چون مزاجش در میان سایر مرکبات همچون معدن و نبات و حیوان، تکامل یافته و حالت اعتدال پیدا کرده و همچنین نفس حیوانی نیز از میان سایر نفوس حیوانی، از حالت اعتدال برخوردار گردیده، زمینه و بستر برای قبول نور از جانب روح‌القدس که بخشنده علم و تأیید و عطاکننده حیات و فضیلت است، آماده گردیده، نور مجرد در جسم انسانی به‌وجود آمده و آن نور متصرف در کالبد انسانی گردیده و تدبیرکننده جسم انسانی می‌شود. بنابراین تعلق نفس به کالبدها در عالم طبیعت نیز سیری از نقص به کمال داشته و به‌صورت نفس گیاهی، نفس حیوانی و نفس انسانی بوده و مزاج‌های سایر مرکبات همچون معدن، گیاه و حیوان نیز به اندازه استعداد خود پذیرای نور از انوار قاهره می‌گردند.

نظریه حدوث نفس همراه با بدن و رد نظریه قدم نفس، در کلیه آثار فلسفی سهروردی حفظ شده است. او در **هیاکل‌النور** می‌گوید: «نفس ناطقه ازلی و قدیم نبوده، حادث و نو است که حق تعالی می‌آفریند، نه پیش و نه پس»، یا می‌گوید: «گروهی پنداشتند که نفس ناطقه قدیم و ازلی است و این پندار باطل است؛ زیرا که اگر قدیم بودی، چه ضرورت او را از عالم قدس و حیات به عالم مرگ و تاریک آوردی؟ و چگونه قوت‌های طفل شیرخوار او را از عالم نور بکشیدی؟» (همو، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۰).

سهروردی در **پرتونامه** می‌گوید: «بدان که اگر بدن پشه را استعداد قبول نفس ناطقه بودی، او را حاصل شدی؛ زیرا که مبادی بخیل نیستند و در هرچه نگاه کنی، آثار رحمت و عنایت حق بینی» (همان، ص ۶۳-۶۲). بخشنده این روح نفسانی به مزاج اتم انسانی، نوری از انوار قاهره به‌نام روان‌بخش یا روح‌القدس یا جبرئیل می‌باشد. این روح نفسانی، نور مجردی است که در کالبد انسان متصرف شده، که آن همان اسفهد ناسوت و این نفس همان انانیت انسان است که از آن به‌عنوان "من" یاد می‌کند (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۱).

سهروردی نفس انسان، یعنی همان نفسی که در کالبد انسانی است را نفس ناطقه ناسوت می‌نامد و می‌گوید: این نفس شباهت زیادی با نور اسفهدی یا نفس ناطقه ملکوت دارد و در

تمام بدن جاری بوده و حامل کلیه قوا اعم از مدرکه و محرکه است و انوار اسفهبیدیه یا نفس ناطقه (ملکوت) به وسیله این نفس در بدن تصرف می‌نماید (همان).

با توجه به اینکه نظریه معتبر فلسفی سهروردی در مورد حدوث نفس انسانی نسبت به زمان خود پیشرو بوده، مورد پذیرش فیلسوف و شارح بزرگ **حکمت‌الاشراق**، قطب‌الدین شیرازی قرار نگرفته است. وی استدلال‌های سهروردی را برهانی ندانسته و آنها را با استدلال‌های خود رد نموده است. او نظر افلاطون را مورد پذیرش قرار داده و آن را حقی خدشه‌ناپذیر دانسته که هیچ باطلی به آن راه ندارد (شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸ و ۴۳۰). تعریف شهرزوری از ماهیت نفس نیز صبغه مشائی دارد؛ چنان‌که می‌گوید: کمال اول برای جسم طبیعی از جهت اینکه کلیات را درک کرده و متحرک بالاراده است و در ضمن آن را نور مجرد قائم به ذاتی دانسته، ظاهر بذاته و لذاته است که مدبر بدن بوده و قائم به نفس است که عقل مفارق هنگامی که بدن آماده پذیرش آن است، افاضه می‌نماید (شهرزوری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۱۷).

نتیجه

با توجه به مطالب مذکور، این دو فیلسوف در مورد ماهیت جسم اشتراک نظری دارند؛ زیرا هر دو جسم انسان را ترکیبی از عناصر می‌دانند؛ درحالی‌که در مورد ماهیت نفس، نظرات متفاوتی دارند. افلاطون ماهیت نفس را حرکت دانسته؛ درحالی‌که از نظر سهروردی حرکت در عالم مجردات راه ندارد؛ او ماهیت نفس را نوری از عالم انوار می‌داند. نور در فلسفه وی رمزی از وجودی است که ذاتاً دارای حیات است. افلاطون نفس انسانی را موجودی نامخلوق و قدیم دانسته که در اثر نادانی و زشتی، بال و پر خود را از دست داده و از عالم ایده‌ها سقوط کرده و در کالبد انسانی جای گرفته است؛ درحالی‌که سهروردی فیضان عالم انوار را موجب پدید آمدن نفس ناطقه انسانی می‌داند. در مورد قدم و حدوث نفس نیز این دو دارای نظرات بسیار متفاوتی می‌باشند؛ زیرا افلاطون معتقد به وجود نفس قبل از تعلق به بدن است، ولی سهروردی معتقد به حدوث نفس همراه با بدن می‌باشد. شیوه افلاطون در **فایدروس** برای بیان تعلق نفس به بدن به صورت اسطوره‌ای است. افلاطون این روش را در **تیمائوس** که جزو آخرین نوشته‌های اوست نیز به کار برده است. بدین سبب ادوارد ان‌لی

افلاطون را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: با توجه به اینکه تیمائوس جزو آخرین نوشته‌های افلاطون است، هیچ تکاملی در نظریه او به‌وجود نیامده است (Werkmeister, 1977, p.92). سه‌روردی در مورد تعلق نفس به بدن، الگوی متفاوتی ارائه کرده و نوعی تکامل مادی و نفسانی را در عالم ماده مطرح نموده است. وی معتقد است فیضان عالم انوار موجب حدوث نفس ناطقه در جسم اتم انسان می‌گردد. او نظر افلاطون را در مورد ماهیت نفس و چگونگی تعلق آن به بدن و قدم نفس، در حکمت‌الاشراق نقد و رد می‌نماید. سه‌روردی سعی می‌نماید نظرات تکاملی خود را با شواهدی از موجودات در عالم طبیعت اثبات نماید و به آرای فلسفی خویش خصلت علمی بخشد. این حکیم بزرگ دریچه‌ای تازه در بحث‌های فلسفی می‌گشاید و نظریات فلسفی خود را براساس شواهدی که در متن عالم ماده و طبیعت است، بنا می‌نهد. از این‌رو نظریات او به‌عنوان تحولی در فکر فلسفی می‌باشد. این درحالی است که افلاطون جایگاهی برای اسطوره در بحث‌های فلسفی برای بیان نظرات فلسفی خود می‌گشاید.

فهرست منابع

- افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
- برن، ژان، افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: هما، ۱۳۶۳.
- سه‌روردی، شهاب‌الدین، حکمت‌الاشراق (مجموعه آثار)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- _____، مجموعه آثار فارسی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- _____، شرح حکمت‌الاشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمت‌الاشراق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- گادامر، گئورگ هانس، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- هروی، نظام‌الدین، انواریه (ترجمه و شرح حکمت‌الاشراق)، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.
- Ferrari, G.R.F, *Listening To The Cicadas, A Study of Plato's Faedrus*, Cambridge university, 1987.

- HackForth, R, **Plato's Phaedrus**, Traslated with an introduction and commentary Cambridge university, 1997.
- Plato, **Plato Complete**, edited by johan Cooper, Indian polis and Cambridge, 1997.
- Robinson, T.M, **Plato's Psychology**, University of Toronto Press, 1970.
- Taylor, A.E, **The Man and His History**, London, 2001.
- Werkmeister, W.H, **Facet of Plato's philosophy**, editor Cambridge University, 1977.