



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال دوم، شماره ۳

بهار و تابستان ۱۴۰۰

نفس صدراپی بر پایه

اشکالات روحانیه الحدوث بودن نفس سینوی

سید سجاد ساداتی زاده^۱

استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی اهواز

غلامعلی احمدی

مدرس دانشگاه فرهنگیان امام صادق بهبهان

چکیده

تلاش برای پی بردن به حقیقت نفس و نتایج حاصله از آنها همواره مورد توجه فیلسوفان بوده و به عنوان یکی از دغدغه‌های سیر فلسفی آنها به شمار می‌رود. در همین راستا تعاریف زیادی از نفس ارایه داده‌اند، عده‌ای به قدم و برخی به حدوث نفس اعتقاد داشتند و گروهی هم همانند ابن سینا به مجرد بودن نفس در ابتدای پیدایش، و صدرا به مادی بودن نفس در آغاز ایجاد اعتقاد داشتند بطوری که ابن سینا بیان می‌کند حدوث نفس همراه با حدوث بدن است، یا به تعبیری حدوث نفس «مع البدن» است. نفس انسانی نزد ابن سینا از اول فطرت هنگام حدوثش مجرد عقلی است، اما در نظر صدرا نفس ابتدا امری مادی است و حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبه نازله آن است. بر این اساس، هرگونه فعل و انفعالی در هر مرتبه که باشد، با فعل و انفعال در مراتب بالاتر و پایین‌تر رابطه دارد و بالاخره آنکه سبب اختلاف اساسی در میان دو حکمت مشاء و

^۱. نویسنده مسئول، تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۳۰، تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۶/۲۶، (sadatizadeh@yahoo.com).

متعالیه شد، اعتقاد و عدم اعتقاد به حرکت جوهری می‌باشد که در پرتوی آن این بحث جان تازه‌ای می‌گیرد.

کلمات کلیدی: نفس، قوای نفس، حرکت جوهری، ابن سینا، ملاصدرا.

۱. مقدمه

یکی از مسایل و مباحث مهم فلسفه مقوله و موضوع نفس می‌باشد که فلاسفه و دانشمندان بسیاری را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است، که این خود سبب اهمیت این موضوع می‌باشد. از میان این دانشمندان ابن سینا و صدرا نیز سهم بسزایی در روشن کردن این مسئله داشته و می‌توان گفت یکی از مسائلی که توجه آنها را به خود مشغول کرده بود، همین مسئله نفس و قوای آن بوده است. سوال مورد نظر در این مبحث که سبب اختلاف بنیادی دو حکمت مشاء و متعالیه گردیده، مربوط به حدوث نفس می‌باشد که آیا نفس در بدو پیدایش امری مادی است یا مجرد؟ اگر مجرد است، تعلق یک امر مجرد به مادی چگونه ممکن است؟ و اگر مادی است و در ادامه به مجرد می‌رسد، آیا در بازگشت دوباره مشکلی برای پیوستن امر مجرد به امر مادی وجود ندارد؟ ماهیت نفس، مجرد یا مادی بودن آن و نیز کیفیت ارتباط آن با بدن، همواره یکی از چالشی‌ترین مباحث در آرای فلسفی و کلامی بوده است که البته با توجه به آنچه که تا حال بیان گردید، مشخص است که ابن سینا آن را مجرد و صدرا آن را مادی می‌داند و اختلاف‌ها هم از این جا ناشی می‌شود. در این پژوهش اهم تلاش بر آن استوار گردیده که حتی الامکان نقاط تشابه و اختلاف نظرهای این دو فیلسوف بزرگ بیان گردد.

۲. مراتب نفس

فلاسفه مشاء (از جمله ابن سینا) در مبحث نفس و علم النفس به بیان عقل، تقسیمات و همچنین مراتب و انواع آن، می‌پردازند. ارسطو که حکمت مشائی با او شروع می‌شود، نفس را به کمال

اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۷۸)، و اعتقاد دارد که نفس دارای سه مرحله استکمالی است:

الف) نفس نباتی که پایین‌ترین صورت نفس است. در این مرحله نفس دارای سه ویژگی تغذیه، تولید مثل و رشد است. نفس نباتی نه تنها در نباتات، بلکه در حیوانات و موجودات زنده نیز یافت می‌شود.

ب) نفس حیوانی که دارای سه ویژگی: ۱- ادراک حسی، ۲- میل و شوق، ۳- حرکت مکانی یا انتقالی است. این نفس بین انسان و حیوان مشترک است.

ج) نفس انسانی که از خواص انسان است. در این مرحله نفس نیروهای نفوس پایین‌تر را نیز دارا می‌باشد. پس نفس انسانی در این مرحله با داشتن ویژگی «عقل یا قوه مدرکه»، از مزیت خاصی نسبت به سایر نفوس برخوردار است. این قوه به دو صورت فعال است: ۱- به عنوان نیروی فکر علمی یا عقل نظری ۲- عقل عملی.

فارابی، ابن سینا و ابن رشد نیز همانند ارسطو ابتدا از نفس شروع کرده و سپس به بیان عقل و انواع آن پرداخته‌اند. نخستین چیزی که در آثار ابن سینا جلب توجه می‌کند، این است که او هرچند علم النفس را جزو طبیعیات و علوم ثبوتی آورده، ولی تحقیقاتش بیشتر بر خود نفس و اثبات وجود و تجرد و بقاء و اصل و سرنوشت آن، یعنی به مسائلی است که جنبه فلسفه محض و حکمت اولی دارد، متمرکز است.

ملاصدرا برای بیان عقل و اقسام آن از «علم النفس» (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ص ۲۱۶) شروع کرده و در تعریف آن می‌گوید: آن چیزی است که در اصل وجود، محتاج چیزی غیر از خود نیست، ولی (نفس) در اشکال وجودش به غیر خود نیازمند است و کمال و بودنش به گونه‌ای بعد از اصل وجودش می‌باشد و به گونه‌ای، پیش از آن. البته تعاریفی دیگری از نفس در آثارش ارائه

نموده است؛ به عبارتی نفس کمال جسم طبیعی آلی است، اما نه هر جسم طبیعی (همو، ۱۹۸۱م، ص ۱۶). یا در شواهد الربوبیه آمده که کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است (همو، ۱۳۶۵، ص ۲۸۳). سپس ادامه می‌دهد که لفظ کمال در تعریف نفس، جنس است که هم شامل نفس می‌شود و هم شامل امری غیر از نفس. اما تعریفی که در مبدأ و معاد آورده کامل‌تر از دو تعریف دیگر است. کمال اول جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه می‌باشد و شأن آن این است که دارای حس و حرکت ارادی است (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶). صدرا پس از تعریف نفس به ذکر انواع آن می‌پردازد و نفس را دارای اقسامی می‌داند که کم-بهاترین آن نفس نباتی، میانه آن نفس حیوانی و شریف‌ترین آن نفس ناطقه است. وی پس از ذکر نفس نباتی و حیوانی، به تکوّن انسان و قوای نفس انسان می‌پردازد و معتقد است که این نفس، در وجود انسان یعنی کمال اول، متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه مندرج است و در این جهت با نفس نباتی و حیوانی مشترک است و کلیه اعمال و افعال نفس نباتی و نفس حیوانی را در بدن انسان انجام می‌دهد، ولی بر آنها امتیاز دارد از این جهت که قادر است بر ادراک امور کلیه و انجام اعمال فکریه و لذا برای این نفس، دو قوه دیگر است به نام قوه علاقه و قوه عماله. یعنی قوای این نفس انسانی هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات و همچنین در معانی و صور تصرف می‌کند (همو، ۱۳۶۵، ص ۲۹۹).

این نظریات همان‌طور که در ابتدای دیدگاه ابن‌سینا مطرح گردید با نگاه صدرا مشترک است. به عبارتی هر دو فیلسوف، قوای نباتی، حیوانی، و انسانی را از اقسام اولیه نفس می‌دانند. نخستین چیزی که در آثار ابن‌سینا جلب توجه می‌کند، این است که ابن‌سینا هرچند علم النفس را جزو طبیعیات و علوم ثبوتی آورده، ولی تحقیقاتش بیشتر بر خود نفس و اثبات وجود و تجرد و بقاء و اصل و سرنوشت آن، یعنی به مسائلی است که جنبه فلسفه محض و حکمت اولی دارد.

۳. تجرد نفس سینوی

ابن سینا در تعریف نفس از یک طرف آن را کمال نخستین برای جسم آلی می‌داند، و از طرف دیگر نفس را جوهری واحد و صورت جسم در نظر می‌گیرد. البته درباره استکمال نخستین میان نفس حیوان و انسانی تفاوت قایل می‌شود و آنها را از هم جدا می‌سازد. بنابراین ابن سینا نفس را هم قوه، هم صورت و هم کمال می‌خواند، اما به دلایلی ترجیح می‌دهد بگوید که نفس کمال جسم آلی است تا بگوید قوه است یا صورت جسم است. در واقع ابن سینا به روحانیت نفس، یا استقلال آن از ماده جسمانی اعتقاد دارد. وی می‌گوید که در انسان چیزی و جوهری است که پذیرای معقولات است. این جوهری که محل معقولات است نه جسم است و نه ایستاده بر جسم است، بلکه نیرویی است در آن یا گونه‌ای صورت است برای آن. نفس نه منطبع در تن است و نه قائم به آن. ابن سینا در اشارات درباره وحدت نفس می‌گوید این جوهر در توییکی است، بلکه در تحقیق خود توسست و دارای شاخصه‌هایی از نیروهایی است که در اعضا (تن) تو پراکنده‌اند. پس ابن سینا نظریه وحدت نفس را دلیل وجود نفس و تفاوت آن از بدن می‌داند. بنابراین نفس یکی است، ولی دارای قوای متعدد می‌باشد و معنی اختلاف قوای نفس عبارت است از اختلاف نفوس و یا به عبارت دیگر حاکی از تعدد نفوس نیست. زیرا اگر چنین می‌بود باید آنگاه که چیزی بر حس آدمی یا بر شهوت و یا بر غضب او وارد شود. همان قوه‌ای که به وسیله آن اعمال غضب می‌کند، باید به وسیله آن احساس و تخیل نماید. در نتیجه افعالی که جنساً متفاوت هستند، از یک قوه و نیرو صادر خواهد شد و یا آنکه احساس و غضب مجموعاً در یک نیرو فراهم می‌آید. با این وجود این قوا دارای یک مرکز واحدی است که از یکدیگر جدا نیستند، بلکه چون برخی از قوا، جای برخی دیگر را اشغال می‌کنند و تاثیر برخی از آنها به برخی دیگر بر می‌گردد، به صورتی است که هر یک از آنها با استحاله دیگری، مستحیل می‌شود و یا یک امر

واحدی وجود دارد که این قوا را تمرکز داده و همه آن قوا سرانجام بدان منتهی می‌گردد. فرض نخست محال است زیرا هر قوه و نیرو دارای عمل خاصی است که مثلاً می‌گویند: این قوه، قوه و نیروی فلان عمل می‌باشد و نیز نمی‌توانند وظیفه غضب را اعمال نمایند. می‌ماند فرض دوم که همه قوا به مبدا واحدی (که نفس است) باز گردند و سرانجام بدان منتهی شوند.

۴. نفس و بدن؛ پیشینه بحث

از نظر تاریخ فلسفه، دو نظریه معروف درباره نفس وجود داشته است. افلاطون و عده بسیاری از فلاسفه باستانی به ثنویت اعتقاد داشتند و می‌گفتند که نفس یا روح، جوهری است قدیم که پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن بدن به آن ملحق می‌گردد و پس از ضعف و مرگ بدن به جای دیگر برمی‌گردد (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۵۴). نظریه دوم، نظریه ارسطو است. او رابطه روح و بدن را از نوع علاقه صورت و ماده، که خود مبدع آن است، دانست، با این تفاوت که قوه عاقله چون مجرد است، صورتی با ماده است نه در ماده. در فلسفه ارسطو، از اینکه روح، جوهر قدیم و بالفعل است اثری نمی‌یابیم. روح قدیم نیست، حادث است؛ در آغاز کار، قوه و استعداد محض است و هیچ‌گونه علم قبلی برایش حاصل نیست. همه معلومات و اطلاعات خود را در این جهان از قوه به فعل می‌رساند. در فلسفه ابن‌سینا نیز همین معنا با اندکی تفاوت منعکس است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۱-۳۴). ابن‌سینا به عنوان پیرو ارسطو در عالم شرق، نظر ارسطو را با فلاسفه اسکندرانی و نوافلاطونی تلفیق کرد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۲۷۴)، وی برخلاف ارسطو به ثنویت جوهر نفس و بدن معتقد بود. از نقطه نظر ابن‌سینا رابطه نفس به بدن، همچون رابطه مرغ به آشیانه (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۶) می‌باشد. سهروردی نیز دو دیدگاه در مورد نفس و بدن دارد. گاهی آنها را دو حقیقت متفاوت می‌داند و گاهی جنبه‌های متفاوت از یک حقیقت. این دو نظریه بدین ترتیب قابل جمع‌اند که وقتی از پایین نگاه می‌کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوت‌اند؛ زیرا

مرتبه پایین تر، که بدن متعلق بدان است شامل مرتبه بالاتر که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. زمانی که از بالا به همین سلسله مراتب نگاه شود، مسئله نفس - بدن کم رنگ می شود؛ زیرا بدن محاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰-۱۶۵) و فیلسوف بزرگ صدرالمتهلین عقیده دارد که ارتباط میان نفس و بدن به صورت ملازمت است. البته نه همچون همراهی دو امر اضافی و نه همراهی دو معلول یک علت در وجود، که میان آنها ارتباط و وابستگی نیست، بلکه همچون همراهی دو شیئی که به نحوی ملازم یکدیگرند؛ همچون ماده و صورت. به طوری که هریک نیازمند دیگری است، بدون آنکه دور لازم آید که محال است؛ بنابراین بدن نیازمند همه نفس و نه جزیی از آن است و نیاز نفس به بدن نه از حیث حقیقت مطلق عقلی اش، بلکه به لحاظ وجود متعین و شخصی و حدوث هویت نفسانی اش است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۳۸).

درباره رابطه نفس و بدن دو دیدگاه کلی وجود دارد که در یکی از آنها نفس از اصالت برخوردار است و در دیگری بدن. اما در دیدگاه ابن سینا اتحاد این دو مطرح است. او نفس را صورت جسم می داند. در حقیقت نفس و بدن از دیدگاه ابن سینا متحد هستند. اما برخلاف ارسطو ابن سینا این اتحاد را کامل نمی داند. وی اتحاد نفس و بدن را به این اعتبار که نفس صورت بدن و کمال آن است و به وسیله آن کارهایی را که جنبه مادی دارند انجام می دهد مسلم می داند. ولی به این اعتبار که در عین حال می تواند بدون یاری بدن نیز مصدر کارهایی از قبیل درک معقولات شود و پس از مرگ تن همچنان زنده و باقی بماند، آن را از بدن متمایز و مجزا می - شمارد.

حکماً قبل از ملاصدرا ترکیب نفس و بدن را همانند ترکیب ماده و صورت قلمداد می کردند. ملاصدرا معتقد است که نمی توان نفس و بدن را کاملاً همانند ماده و صورت دانست، زیرا ماده

و صورت در ابتدای تکوین یک شی و حصول صورت نوعیه آن واقعاً زمینه‌ها و شرایط جداگانه از یکدیگر دارند، ولی در مورد نفس و بدن اینگونه نیست، چون در ابتدای تکوین انسان، نفس ناطقه‌ای در کار نیست، بلکه ما با یک شی واحدی به نام جنین مواجه هستیم (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۶۸-۶۶). دو تفسیر از نحوه ترکیب جزء بالقوه و جزء بالفعل شی ارائه شده است: ترکیب انضمامی از سوی ابن سینا و ترکیب اتحادی ماده و صورت از جانب ملاصدرا. ابن سینا برای ترکیب ماده و صورت ترکیبی انضمامی قائل است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۸)؛ یعنی هر یک از ماده و صورت، گرچه به تنهایی در عالم خارج یافت نمی‌شود اما واقعیاتی متکثرند که فقط در ضمن جسم پیدا می‌شوند. پس ترکیب ماده و صورت طبق این نظریه ترکیبی است که از دو جوهر متغایر در خارج حاصل شده است؛ یعنی نه تنها یک ترکیب ذهنی نیست، بلکه کثرت به واقع در خارج وجود دارد و واقعاً دو جوهر مختلف به یکدیگر ضمیمه شده‌اند که جسم پدید آمده است. در مقابل ملاصدرا با رد ترکیب انضمامی ماده و صورت، که حکایت از ترکیب خارجی دو جوهر بالقوه و بالفعل (ماده و صورت) دارد نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت را ارائه می‌کند. طبق این نظریه شرط اینکه ترکیبی حقیقی باشد، این است که اجزاء مرکب در خارج حقیقتاً متحد بوده، به گونه‌ای که در خارج واقعی بسیط باشد که به‌عینه هم مصداق هر یک از اجزاء و هم مصداق مرکب از این دو جزء است. بنابراین در خارج وحدت حقیقی در جریان است (ملاصدرا، ۱۹۹۰م ج ۲، ص ۲۸۳) لذا صدرا معتقد است که «النفس فی وحدتها کل القوی» نیز بر ترکیب اتحادی نفس و بدن دلالت می‌کند. زیرا نفس ناطقه صورت تمامیت بدن و بدن، ماده آن است و شکی نیست که نفس، به بسیاری از صفات بدن متصف می‌شود (همان، ج ۸، ص ۲۲۱). وی معتقد است نفس با حدوث بدن مقارن و همزمان است. هر فردی دارای یک نفس یا صورت جوهری است که متناسب و مخصوص خود اوست و چون

صورت و هیولا لازم و ملزوم یکدیگرند، نفس و بدن نیز با یکدیگر ملازمه داشته، وجود یکی از آنها قبل از ظهور دیگری نمی تواند قابل قبول باشد.

۵. وجود و تجرد نفس در نگاه سینوی

از نظر ابن سینا، انسان به نفس خود، یعنی چیزی که از آن به «من» تعبیر می کنیم، علم حضوری و شهودی دارد. به عبارت دیگر، انسان خویشتن خویش را جز به خود در نمی یابد و در این موضوع، مدرک و مدرک هر دو یکی هستند و یکی از دیگری غائب نیست. ابن سینا پیش از آنکه به تعریف نفس و بیان قوا و وظایف آن ها بپردازد، ابتدا به اثبات وجود نفس و مغایرت آن با بدن می پردازد و در همین راستا براهین متعددی ارائه می دهد از قبیل: برهان طبیعی، برهان پسیکو-لوژی، برهان استمرار، برهان وحدت نفس، برهان انسان معلق در هوا. با این بیان، علاوه بر وجود نفس، تجرد آن نیز امری آشکار می نماید؛ چرا که در این تمثیل با توجه به اینکه اگر انسان نه علم به جهان خارج داشته باشد و نه علم به بدن خویش، فاقد علم به خود نیست و از این رو وجود نفس ثابت می شود. به همین دلیل می توان پذیرفت که نفس انسان، امری غیر از بدن او، یعنی جوهری مفارق است؛ زیرا در غیر این صورت، باید درک نفس ملازم با درک بدن باشد و حال آن که چنین نیست. از دیگر اشتراکات آنها این است که هر دو پذیرفته اند که نفس امری حادث است و نمی تواند قدیم باشد. ابن سینا در تعریف نفس از یک طرف آن را کمال نخستین برای جسم آلی می داند و از طرف دیگر نفس را جوهری واحد و صورت جسم در نظر می گیرد. البته درباره استکمال نخستین میان نفس حیوان و انسانی تفاوت قایل می شود و آنها را از هم جدا می سازد. بنابراین ابن سینا نفس را هم قوه، هم صورت و هم کمال می خواند، اما به دلایلی ترجیح می دهد بگوید که نفس کمال جسم آلی است تا بگوید قوه است یا صورت جسم است.

ابن‌سینا معتقد است که حدوث نفس به گونه موجودی روحانی و مجرد بوده است و در ادامه حیاتش نیز نفس امری مجرد و روحانی است. البته مجرد ذاتی، نه مجرد فعلی. زیرا نفس در انجام افعالش محتاج به بدن است و اگر موجودی از نظر انجام فعل نیز مجرد باشد، یعنی برای انجام افعالش به بدن نیازمند نباشد، عقل است نه نفس و این است فرق میان عقل و نفس. در واقع ابن‌سینا به روحانیت نفس، یا استقلال آن از ماده جسمانی اعتقاد دارد. وی می‌گوید که در انسان چیزی و جوهری است که پذیرای معقولات است. این جوهری که محل معقولات است نه جسم است و نه ایستاده بر جسم، بلکه نیرویی است در آن یا گونه‌ای صورت است برای آن. نفس نه منطبع در تن است و نه قائم به آن. ابن‌سینا نفس را جوهر قائم به ذات می‌داند که احتیاجی به جسم ندارد، در حالی که جسم کاملاً محتاج نفس است: «انها جوهر قائم بذاته لا عرض من اعراض الجسم» (همان، ص ۲۸۵).

بنابر مبنای حکمای مشاء در مقابل دیدگاه قدم نفس، آنها نفس را روحانیه‌الحدوث می‌دانند. بر اساس این دیدگاه اگرچه نفس در ابتداء روحانی و جوهری مجرد است، ولی زمانی حادث می‌شود که بدن مادی برای حدوث آن، مستعد باشد و همین مقارنت و فراهم شدن استعداد، مخصص حدوث نفس و تعلق آن به بدن می‌باشد. لذا حدوث نفس را مع الماده می‌پندارند و نه فی الماده که قائل به مادی بودن نفس شوند. حدوث نفس همراه با حدوث بدن است یا به تعبیری حدوث نفس "مع البدن" است. طبق این نظریه، نفس، زمانی حادث می‌شود که مزاج خاصی که برای نفس آدمی مناسب است حاصل شود (همان، ص ۳۱۰). نفس انسانی نزد شیخ از اول فطرت هنگام حدوثش در ماه چهارم جنین مجرد عقلی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹م، ج ۹، ص ۱۱۲).

۶. نفس صدرایی

اما صدرا به نظری دیگر معتقد است. وی بیان می‌کند که نفس در ابتدای امر مادی است، یعنی اینکه 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 مراحل نیز نیازمند بدن، آلات آن و تصرف در آن می‌باشد. گو اینکه تفاوت نفس انسانی با عقول مفارقة نیز در همین می‌باشد که عقول چه در مقام ذات و چه در مقام فعل، روحانی و مجرد از ماده و بی‌نیاز از آن می‌باشند. نفس در حدوث و تصرف به بستری مادی نیازمند است و هم‌چنین از اجسام و طبایع جدا می‌شود، چرا که آنها کاملاً و از هر جهت، چه در وجود و چه در فعل، جسمانی و مادی می‌باشند. فالنفس الانسانیة مجردة ذاتاً مادیة فعلاً، فهي من حیث الفعل من التدبیر مسبوقه باستعداد البدن مقترنه به و اما من حیث الذات و الحقیقه، فمنشأ وجودها جود المبدء الواهب لا غیر، فلا یسبقها من تلك الحیثیه استعداد البدن و لا یلزمها الاقتران فی وجودها به و لا یلحقها شیء من مثالب المادیات إلا بالعرض (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۴۳).

۷. نقد تجرد نفس سینوی از نگاه صدرا

ملاصدرا دیدگاه ابن‌سینا درباره تجرد نفس را به شرح ذیل نقد می‌کند:

۱- ملاصدرا بر این عقیده است که روحانی بودن نفس با تعلق یافتن آن به بدن و انفعالات بدنی، مانند صحت و لذت و الم جسمانی در تناقض است. زیرا مجرد به معنای شیء جدا از ماده، کجا و چگونه می‌تواند با ماده و متأثر از ماده مرتبط باشد.

۲- بساطت نفس و تجرد آن از ماده با کثرت پذیری عددی مطابق با بدن‌های متفاوت نمی‌سازد.

۳- نفس بودن برای نفس یک صفت ذاتی است نه عارضی، اگر نفسیت نفس از عوارض لاحق به ذات نفس بود، لازم می‌آمد که نفس جوهری گردد که آن را به تعلق یافتن به بدن مجبور

سازد، اما این درست نیست زیرا آنچه بالذات (مجرد) است زایل نمی‌گردد. وجود مفارق، معروض چیزی که در حاق وجود خود آن را ندارد، خواهد شد زیرا محل حوادث صرفاً ماده جسمانی و آنچه به آن مربوط است، خواهد بود.

۴- اگر نفس مجرد بود، ذات خود را شهود می‌کرد. وجود فائض از مبدا بخشنده ابتدا به نفس می‌رسد. آنگاه به قوا و این به صورت مراتب مختلف و بر اساس ترتیب علی و معلولی است. اما اگر نفس مجرد از این بدن جسمانی بوده هر آینه ذات خود را به وجه تمام شهود می‌کرد و این شهود هم به دنبال خود شهود قوا و آنچه به آنها است در پی داشت، بدون آنکه قصد زایدی در کار باشد ... و می‌دانیم که چنین نیست.

ملاصدرا برخلاف ابن سینا که تجرد را منحصراً عقلی پنداشته، معتقد است نفس دارای دو گونه تجرد است: تجرد عقلی و تجرد مثالی. موجود مثالی موجودی است که فاقد هیولا و مکان و فاقد وضع مادی است. از این رو نه قابل تبدیل شدن به شیء دیگر است، نه بخشی از عالم طبیعت را اشغال می‌کند و نه با موجودات عالم طبیعت نسبت وضعی دارد تا بتوان آن را در مقایسه با جسمی در عالم طبیعت محاذی یا بالا یا پایین یا نزدیک یا دور دانست. پس به طور کلی ملاصدرا به این نتیجه رسیده است که نفس برخلاف آنچه ابن سینا معرفی کرده است مجرد نیست.

۸. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، در پرتوی حرکت جوهری

با توجه به آنچه که بیان گردید صدرای نظر ابتکاری خود را بیان می‌کند، یعنی دیدگاه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، که برگرفته از حرکت جوهری است. بنا بر این نظریه در مورد حدوث نفس، ماده جسمانی بر اثر حرکت جوهری خویش به تدریج مراتب کمالی وجود را طی می‌کند تا آنجا که به مرز ماده و تجرد می‌رسد و سپس در ادامه حرکت از عالم ماده می‌گذرد و در مراتب طولی تجرد، تکامل می‌یابد. صدر المتألهین می‌گوید نفس ناطقه‌ای که مدرک معقولات

باشد، در حدود سن چهل سالگی برای افراد حاصل می‌شود. زیرا معقول نمی‌داند که نفس ناطقه از اول حدوث مزاج برای بدن حاصل باشد، زیرا این امر مستلزم محذوراتی است که از جمله مهم‌ترین آن محذورات می‌توان به این اشاره کرد که اگر نفس ناطقه با تمام کمالات ذاتی‌اش در اول تکون قلب و دماغ، یعنی همان حدود چهار ماهگی، بخواهد حادث شود، در این صورت از انجام افعال و کسب کمالاتی که لایق اوست تا مدتی طولانی معطل می‌ماند. در حالی که ما برهان بر این داریم که هر آنچه که خلق می‌شود، افعال و آثار او نیز با وی هستند؛ به تعبیری کارهایی که از آن موجودی خاص توقع می‌رود، تعطیل نمی‌شود. یا به تعبیر فلاسفه "لا معطل فی الوجود" پس نمی‌توان قائل شد که نفس ناطقه مجرد از همان دوران جنینی حادث می‌شود. بلکه آن نفس حادث شده، یک صورت جسمانی منطبق در ماده است که بر اثر حرکت جوهری در زمان طولانی نفس ناطقه مجرد می‌شود (همان، ج ۸، ص ۱۴۵). پس صدرا در پرتوی ابتکار حرکت جوهری، پیدایش نفس را جسمانی می‌داند، با این توضیح که ماده جسمانی طی حرکت جوهری خود، به تدریج مراتب استکمال خود را یکی پس از دیگری می‌گذراند تا به مرز ماده و تجرد می‌رسد. در این مرحله، نفس انسانی حادث شده و به بدن جسمانی تعلق می‌گیرد. این نفس با بهره جستن از آلات و وسائط جسمانی، مراحل و مراتب کمال وجودی و عقلی خود را طی کرده و به تجرد مثالی یا عقلی می‌رسد. به عقیده وی نفس عامل حیات بدن است، اما بدن نه ماده برای نفس که ابزاری است برای رشد و استکمال نفس. لذا نفس در حدوث نیازی به بدن ندارد، بلکه احتیاج او در جهت کمال خود می‌باشد. لذا از آنجایی که نفس در حدوث و بقا موجودی مجرد است از ابتدای تعلق به بدن تا حین مفارقت از آن تفاوتی نمی‌کند و رابطه آنها را رابطه تصرفی و تدبیری می‌داند و دارای اضافه‌ای عارضی هستند که صدرا با این نظر مخالف

است و علاقه و رابطه نفس با بدن را امری ذاتی و طبیعی دانسته و آن را نحوه وجود آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۵۷) و اضافه آنها را از نوع وجودی و هویتی داخل در ذات می‌داند.

۹. تشابه و اختلاف نظرها

از دیگر شباهت‌های تفکری این دو بزرگ این است که ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو بر این امر تأکید دارند که حدوث نفس به سبب بدن است؛ یعنی اگر این جسم خاص نباشد، نفس هم افاضه نمی‌شود. صدرا رابطه نفس و بدن، را فراتر از رابطه علیت بالعرض بدن برای نفس می‌داند. نفس تمام بدن می‌باشد و رابطه نفس به بدن، رابطه ذاتی و وجودی است. صدر- المتألهین همچون فلاسفه دیگر، تأثیر مستقیم و بدون واسطه نفس مجرد بر بدن مادی را ناممکن می‌شمارد. ایشان بیان می‌کند که هم عالم مجردات و هم عالم مادیات از مراتب وجود هستند. در عالم مادیات، لطافت و عدم لطافت، نشانگر مراتب وجود به لحاظ شدت و ضعف است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که تنها وجود مادی لطیف می‌تواند متعلق جوهر نفسانی مجرد باشد. واسطه‌ای که ملاصدرا میان بدن و نفس قائل می‌شود، جوهر لطیفی است که آن را «روح بخاری» می‌نامد. به نظر وی، واسطه میان هر دو جوهر، یعنی بدن و نفس، از حالت وسط برخوردار است، یعنی نیمه مجرد و نیمه مادی (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۷۷-۷۴). از نظر ابن‌سینا، بدنی که خود مرکب از ماده و صورت است، آنگاه که آماده دریافت نفس گردید، نفس با تمام ابزار و قوایی که دارد، از جانب حق تعالی به وسیله عقل فعال افاضه می‌شود و نفس افاضه شده از همان لحظه نخست افاضه، حقیقتی جوهری است که در اصل نفس بودن کامل است و از این جهت هیچ نقصی ندارد. کاستی نفس در اوصاف و کمالات است که به واسطه آلتی به نام جسم به کمالات لایق خود می‌رسد. «بل إنّما هی ذات آله بالجسم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۶۵). تصریح به آلی بودن بدن برای نفس، گویای این حقیقت است که نفس، تمامی

کمالات لایق به خود را در همان ابتدای حدوث به طور بالقوه داراست و برای تحصیل آنها نیازی به غیر ندارد و نقش بدن در حصول کمالات، نقش آلی است. در سوی دیگر، ملاصدرا با توجه به حرکت جوهری، نه تنها نفس را در هنگام حدوث دارای کمالات نمی‌داند، مجرد هم نمی‌پندارد. نفس انسانی در آغاز پیدایش، صورت نوعیه و حال در ماده است و در پرتو حرکت استکمالی وجودی، از جسمانیت به روحانیت پر می‌کشد. اگر ابن‌سینا فقط رابطه علیت بالعرض بودن بدن برای نفس را پذیرفت، ملاصدرا بر خلاف وی، آن بدن را علت مادی نفس و نفس را همراه با عقل فعال، شریک در پیدایش بدن نفسانی می‌داند. ملاصدرا می‌گوید، در آغاز حدوث همچون صورت نوعیه، حال در ماده است. به ناچار باید رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای طرفینی و تلازمی باشد که هریک به دیگری نیازمند است؛ همانند رابطه هیولی و صورت.

بنابراین ملاصدرا در جوهر اشیا حرکت رو به کمال قایل است و از این جهت می‌گوید روح با بدن پیدا می‌شود. در آغاز پیدا شدن وجود روح و بدن ممزوج و متحد با یکدیگر است و تدریجاً جوهر روح شدت یافته رو به کمال بالا می‌رود تا به مقام تعقل می‌رسد و مجرد می‌شود و باقی می‌ماند. ملاصدرا جمله معروف خود یعنی روح جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء را اظهار می‌دارد و خود را در جرگه حکمایی قرار می‌دهد که قایل به باقی بودن روح بعد از نابود شدن بدن هستند. ملاصدرا معتقد است که نفس انسان قبل از بدن موجود نبوده، بلکه با پیدا شدن بدن پیدا می‌شود و تدریجاً در نتیجه حرکت جوهری راه کمال پیموده و به مقام تجرد می‌رسد. ابن‌سینا قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس است، یعنی نفس انسانی، جوهری مجرد است که با حدوث بدن حادث شده و بدان تعلق می‌گیرد. در نظر شیخ، نفس با حدوث بدن و تعادل مزاج آن، حادث شده و بدان تعلق می‌گیرد و به تدبیر بدن و استکمال خویش پرداخته و بدن ابزار و مجرای

فعل و استکمال آن خواهد بود. نفس انسانی پس از حدوث، باقی خواهد بود و با موت و فساد بدن عنصری، زوال و فساد نخواهد پذیرفت. فساد نفس مطلقاً محال است و اگرچه نفوس ازلی نیستند، اما به بقای فاعلی ازلی خود ابدی و باقی خواهند بود. ابن سینا معتقد است که نفس امری واحد است. مفیض قوا به بدن و قوا هر یک اختصاص به فعل خاصی دارند به عنوان واسطه و آلت در افعال نفس مورد استفاده قرار می‌گیرند، اما فاعل حقیقی جمیع افعال، خود نفس است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳).

از نظر ابن سینا تمام آثار و افعال انسان مستند به نفس است، ولی نفس نسبت به بعضی افعال نظیر ادراک کلیات، ادراک نفس از ذات خود و نیز به کار گرفتن قوای نفسانی فاعل مباشر است و نسبت به بعضی افعال فاعل با واسطه، نظیر افعال مربوط به حواس ظاهر و حواس باطن که در آن‌ها قوا واسطه انجام فعل هستند و فاعل و مدرک حقیقی نفس است، اما به قوای خودش نه به ذاتش. نفس گرچه فاعل جمیع افعال به شمار می‌رود، اما فاعلیتش در همه موارد یکسان نیست، بلکه نفس انسان افعالی مانند تغذیه، نمو و تولید مثل و ادراک جزئیات را به واسطه قوا و محل آنها، یعنی اعضای بدن و بعضی افعال مانند ادراک کلیات را بذاته و بطور مستقیم انجام می‌دهد. دلیل اینکه صور جزئی منطبع در قواست نه نفس، این است که انسان گاهی صور خیالیه را فراموش می‌کند و نمی‌تواند آن را به خاطر بیاورد در حالی که اگر این صور منطبع در نفس بودند جایز نبود که گاهی به ذهن خطور کنند و گاهی خطور نکنند. پس اگر صور مذکور، مدرک مستقیم نفس بودند فراموش کردن و به خاطر نیاوردنشان معنا نداشت و فراموش کردن صور خیالی و یاد آوری آنها نشان دهنده این است که صور جزئی منطبع در قوای نفس است نه خود نفس. ملاصدرا بر این باور است که مدرک حقیقی در ادارکات جزئی و کلی و محرک حقیقی در حرکات ارادی و طبیعی نفس است و قوا واسطه نفس در افعالش هستند و ضرورت وساطت

قوا، ناشی از آن است که موجود عالی، افعال نازل را از طریق واسطه‌ای که هم مرتبه با وجود افعال مذکور باشد انجام می‌دهد. همین علت نیاز نفس به قوا، حضور درعالم طبیعت است در صورتی که نفس از طبیعت جدا شود افعال خود را می‌تواند بدون استفاده از آن آلات و قوای مادی انجام دهد و نیز نفس وجود واحدی است که دارای مراتبی است که هر یک از آن مراتب، منشاء انتزاع قوه خاصی هستند.

۱۰. نتایج بحث

تفاوتی که بین ابن‌سینا و ملاصدرا وجود دارد این است که ابن‌سینا معتقد است هریک از قوای نفس، دارای وجود خاص خود هستند، در حالی که ملاصدرا مدعی است که نفس و قوای آن موجود به وجود واحد هستند، و علت این اختلاف به نفی حرکت جوهری از طرف ابن‌سینا و اثبات آن و تشکیک در وجود و مراتب نفس از نظر ملاصدرا بر می‌گردد. از طرف دیگر ملاصدرا قوا را ابزار، آلات و معالیل نفس نمی‌داند که نفس از باب علیت، مشتمل بر قوا و مدرک آنها باشد؛ به آن صورت که نفس کلیات را درک کند و اعضا و قوا جزئیات را در رابطه قوا با نفس حتی از رابطه علت با معلول هم شدیدتر است و تنها در صورتی که قوا را مراتب نفس بدانیم هر گونه غیریتی نفی می‌شود و صرفاً غیریت نفس و قوا از ناحیه نقص و محدودیت وجودی قوا در مقایسه با کمال و شمول نفس است. پس هم ملاصدرا و هم ابن‌سینا بر حذف مطلق قوا مخالفت می‌ورزند. ابن‌سینا قوا را واسطه برای نفس می‌داند، ملاصدرا بر این عقیده است که قوا در محل نفس دخالت دارند، منتهی نه به نحو مستقل، بلکه فاعلیتی در طول نفس دارند. به عقیده ملاصدرا ترکیب نفس و بدن در ترکیب‌های اتحادی، شامل ترکیب ماهیت و وجود ترکیب ماده و صورت و ترکیب عرض با موضوع خود، جای نمی‌گیرد، بلکه ترکیبی خاص به خود دارند و فراتر از آنهاست. ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا که وحدت نفس و قوه عاقله را پذیرفته، آن را به

سایر قوا تسری نداده است، معتقد است که نفس تمام قوی است. بطور خلاصه ملاصدرا در بحث نفس نظراتی بشرح ذیل دارد:

۱ - علم حضوری نفس: چون نفس از حیث ذات و صفات و فعل مثال خداوند است، نفس در ذات خود، عالمی شبیه مملکت خدا خود و مشتمل بر همه مثال‌های جواهر و اعراض مجرد و مادی است و آن را با علم حضوری و شهود اشراقی مشاهده می‌کند.

۲ - بساطت نفس: نفس مانند خدا بسیط است و در عین حال با هر چیزی عین همان چیز است. نفس همانند ذات احدیت خدا با وحدت و بساطت خود مشتمل است بر همه بدن و آنچه از اعضا و جوارح و قوای آن است. صورت‌های گوناگون در آن و همگی به نحو بساطت در آن موجودند.

۳ - حدوث جسمانی نفس: به اعتقاد ملاصدر، نفس در هنگام تعلق به بدن یک امر روحانی و عقلانی نیست تا بتوان در قدم یا حدوث آن بحث کرد؛ بلکه در واقع یک حادث جسمانی است؛ بدین معنا که نفس در اوایل خلقت خود صورتی از صورت‌های عالم اجسام است که البته به تدریج استعداد سلوک و ارتقا به عالم ملکوت نیز در او پدید می‌آید. بنابراین نفس در ابتدای وجود خود از صورت روحانی و عقلانی برخوردار نیست؛ بلکه صرفاً استعداد آن را داراست. به نظر ملاصدرا نفس جسمانیت الحدوث است و قبل از بدن، هیچ گونه تحقیقی ندارد زیرا در غیراینصورت چون نفس مجرد و منزله از قوه می‌بود هرگز پذیرای مصاحبت با بدن نمی‌شد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۹۵). ملاصدرا در مقابل قائلین به حدوث نفس مجرد قائل است که نفس حدوث جسمانی دارد. این نفس جسمانی در طی حرکت جوهری‌ای که در این عالم دارد، دو نوع تجرد را پشت سر می‌گذارد. بنابراین نفس دارای سه دوره کلی است: دوره جسمانیت، دوره

تجرد برزخی و در نهایت دوره تجرد عقلی. تجرد نفس، تجرد برزخی است که برای همه انسان‌ها حاصل می‌شود اما تجرد عقلی صرفاً برای افراد خاصی به دست می‌آید.

۴- حرکت جوهری نفس: یکی از مهم‌ترین مبانی نفس شناختی ملاصدرا که نظریات خاص او در باب نفس بر آن مبتنی است، نظریه حرکت جوهری نفس است. درجه نفس انسانی تا زمانی که جنین در رحم مادر است درجه نفس نباتی است، ولی درجه طبیعت جمادی را طی نموده است. پس جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و چون طفل از شکم مادر بیرون آمد تا قبل از رسیدن به سن بلوغ جسمانی در حد درجه نفوس حیوانیه است و سپس نفس حیوانیه او به نفس ناطقه، یعنی نفسی که به وسیله فکر و تاویل در مسایل قادر به ادراک کلیات است مبدل می‌گردد. پس اگر در وی استعداد ارتقاء به درجه نفس قدسیه و عقل بالفعل باشد و اگر توفیق الهی او را یاری نماید، در سن چهل سالگی بدان درجه و مقام نایل می‌گردد و چه بسا از هزاران نفر یکی بدان مرتبه و مقام نایل نگردد. ضمناً نفس در تمامی این مراتب دارای وحدت می‌باشد و به اصطلاح «فی وحدتها کل القوی» است.

فهمیدن تصوراتی که ملاصدرا برای نفس قایل شده است بدون پذیرش حرکت جوهری امکان پذیر نیست. ملاصدرا با رد تجرد کامل نفس آن را موجودی جسمانیة الحدوث دانسته، که از حاق ماده بدنی و به تدریج حاصل شده و در طی یک تطور زمانی به سوی مجرد شدن حرکت می‌کند. این حرکت ذاتی و جوهری است و نفس را از جسمانیت تا روحانیت می‌برد. در جای دیگر ملاصدرا می‌گوید صورت انسان پایان معانی جسمانی و اول معانی روحانی است و از این رو بعضی آن را طراز عالم امر نامیده‌اند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی، ۳ ج، تهران، انتشارات طرح نو.
- ابن‌سینا (۱۳۷۹)، الاشارات و التنبیهات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۲ و ۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن‌سینا (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۳ق)، اشارات و تنبیهات، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ابن‌سینا (۱۳۸۵)، شفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ارسطو (۱۳۸۹)، رساله در باره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات حکمت.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران، علم.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات. به کوشش هانری کربن. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تصحیح تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۹۰م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ۳، ۵، ۸، ۹، چاپ چهارم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. ج ۲، ۸ و ۹، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نفس صدرايی بر پایۀ اشکالات روحانیة الحدوث بودن ... / سید سجاد ساداتی زاده؛ غلامعلی احمدی ۲۴۷

- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، اسفار، ج ۸. المطبقة الثانية، بیروت، دار احیاء الشرات العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۹۹م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۷)، شرح اصول کافی، ج ۱، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶)، شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲). مبدأ و معاد، ترجمه جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۵)، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۱۳، مقالات فلسفی، تهران، انتشارات صدرا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، جاودان خرد، مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر، به اهتمام حسن حسینی، تهران: سروش.

