Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.6, No. 11, Spring & Summer
2025, pp 269-294

A Comparative Study of Soul-Body Unity in the Thought of Ibn Sina and Mulla Sadra[1]

Gholamhossein Roohi Seraji[2] Seyyed Shahabuddin Hosaini[3]

Abstract

This paper presents a comparative analysis of Ibn Sina's and Mulla Sadra's perspectives on the union of the soul and the body. Using a descriptive-analytical method, we explore how both philosophers challenge the ancient Platonic notion that the soul exists prior to the body. Ibn Sina views the soul as immaterial in its essence and maintains that it remains immaterial from the very moment it becomes connected to the body. In contrast, Mulla Sadra also affirms the soul's immaterial essence, but argues that its origin is corporeal, a view captured in his theory of "corporeal origination."

Our findings suggest that Ibn Sina's position is more philosophically robust, as it avoids the problem of an essential transformation: for him, the soul is immaterial from its inception. Within his framework, the union of soul and body is accidental because the soul functions as the body's governor and guide. Mulla Sadra, however, insists that this unity is essential, embedded in the very fabric of human existence.

Keywords: Soul, Body, Substance, Accident, Unity.

[1] . **Research Paper,** Received: 19/1/2025; Confirmed: 45/3/2025.

[2] . Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Qom, Qom, Iran, (G.roohi@qom.ac.ir).

[3] . Assistant Professor, Kharazmi University, Karaj, Iran, (hosaini.qom@khu.ac.ir. (Corresponding Author).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

Introduction

The central concern of this study is the question of how the soul and body, belonging to two seemingly distinct realms, the immaterial and the material, can be united. While it is widely accepted that the soul is somehow bound to the body, the exact nature of this connection remains deeply contested. Is the soul's relationship to the body comparable to that of substance and accident, or does their union take on an entirely different and more intrinsic form? Two of the most influential figures in Islamic philosophy, Ibn Sina and Mulla Sadra, have offered distinctive answers to this age-old question.

Throughout history, philosophers and religious traditions alike have stressed the importance of understanding the soul and its relationship to the body. Within Islam, this inquiry holds a central place, as reflected in the Qur'an's portrayal of humanity as the bearer of the divine trust (Qur'an 33:72) and in the famous Prophetic saying: "He who knows himself knows his Lord" (Tamimi Amadi, 1413: 588). Recognizing the soul is therefore seen as a path to knowledge of God. This theme has long captivated Muslim thinkers. For instance, al-Farabi, in *Tahsil al-Sa'adah* (*The Attainment of Happiness*), explores the nature of the soul in relation to human fulfillment (Farabi, p. 25). In the Western tradition as well, philosophers such as René Descartes and Immanuel Kant wrestled with the concept of the soul, though from very different frameworks (Foroughi, 1379, p. 180; Copleston, 1388: 6, p. 317).

This study focuses on the union between the immaterial soul and the material body by comparing the foundational approaches of Ibn Sina and Mulla Sadra, two towering figures whose systems of thought shaped the trajectory of Islamic philosophy. Ibn Sina argued that the soul is an immaterial substance whose relationship to the body is accidental: it governs and directs the body but is not essentially tied to it. When the body perishes, the soul endures, since its nature is imperishable. Mulla Sadra, in contrast, drawing on his doctrines of the primacy and gradation of existence and of substantial motion, contended that the human soul originates from the body itself through a process of existential transformation. His well-known thesis describes the soul as "corporeal in origination but spiritual in subsistence": it begins with a material existence yet ultimately attains immateriality.

This divergence raises a pivotal question: how can something immaterial interact with what is material? Ibn Sina's perspective situates the soul as emerging alongside the body yet always distinct from it, able to influence the body while remaining unaffected by its material limitations. Mulla Sadra, on

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

the other hand, envisions the soul's journey as one of development: beginning with a corporeal form, it gradually ascends through higher levels of existence, until in some individuals it reaches pure intellectual immateriality.

In sum, this article compares how Ibn Sina and Mulla Sadra conceptualize the soul-body union. By examining their philosophical frameworks in detail, the study highlights both their shared concerns and their key differences, thereby clarifying the deeper implications of their thought for understanding the profound relationship between body and soul in Islamic philosophy.

Conclusion

Ibn Sina and Mulla Sadra conceive of the soul-body union in strikingly different ways. For Avicenna, the soul and body remain fundamentally distinct. Their union occurs when the body reaches a certain balance in its formation, but this unity is only accidental or incidental, not essential. The soul, once joined to the body, continues to exist independently of it. Mulla Sadra, however, maintains that the soul begins its existence as entirely material, subject to all the characteristics of physical entities. Over time, it undergoes a process of growth and transformation, ascending through higher levels of being. From his perspective, then, the union of soul and body is not accidental but essential, arising naturally through the soul's own existential evolution.

References

- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1985), Al-Najat, (2nd ed.), Khorshid Publishing House, (In Arabic).
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1984). Al-Shifa' (Natural Sciences), edited by Saeed Zaido et al. Qom: Ayatollah Marashi Library, (In Arabic).
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (2004), Risalah al-Nafs (Treatise on the Soul), with introduction and notes by Dr. Musa Amid. Tehran: The Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, (In Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (2006). Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad (Commentary on Tajrid al-I'tiqad), edited by Jafar Subhani. Qom: Imam al-Sadiq Institute, (In Arabic).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981), Al-Hikmah al-Muta‘aliyah fi al-Asfar al-Arba‘ah (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys) (3rd ed.), Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, (In Arabic).

Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984), Mafatih al-Ghayb, annotated by Ali Noori, edited by Mohammad Khajavi. Institute for Cultural Studies and Research, Vol. 1, (In Arabic).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

دوفصلنامهٔ علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱٤۰٤،
صص۲٦۹-۲۹٤

دانشگاه خوارزمی

بررسی تطبیقی اتحاد نفس و بدن از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا[1]

غلامحسین روحی سراجی،[2] سیدشهاب الدین حسینی[3]

چکیده

یکی از مسائل پیچیدهٔ فلسفی، شناخت حقیقت انسان و به‌ویژه رابطهٔ نفس با بدن است. اتحاد نفس و بدن از جملهٔ مسائلی است که به دلیل تجرد نفس و مادی بودن بدن، نظر بسیاری از فلاسفه به‌ویژه فیلسوفان اسلامی را به‌خود جلب کرده است. موضوع این مقاله تحلیل آرای ابن‌سینا و ملاصدرا دربارهٔ اتحاد نفس و بدن است. روش تحقیق حاضر به‌شیوه توصیفی - تحلیلی است. هر دو فیلسوف ایدهٔ قدیم بودن نفس، که از افلاطون به یادگار مانده است، را رد می‌کنند. ابن‌سینا نفس را در مقام ذات و در مرتبهٔ فعل از زمانی که به بدن ملحق شده است، مجرد می‌داند، اما ملاصدرا نفس را در مقام ذات مجرد، ولی در مرتبهٔ پیدایش، قائل به حدوث جسمانی آن است. در این مقاله نشان داده‌ایم که سخنان ابن‌سینا دارای قوت بیشتری است. زیرا اشکال تبدّل ماهیت، که برخی از محققان در فلسفهٔ اسلامی به نظریهٔ ملاصدرا گرفته‌اند، بر نظریهٔ ابن‌سینا، که نفس را در پیدایش و پس از آن مجرد می‌داند،

---

۱. **مقالهٔ پژوهشی**، تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴.

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم، قم، ایران، (G.roohi@qom.ac.ir).

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران،(نویسنده مسئول). (hosaini.qom@khu.ac.ir).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

وارد نمی‌شود. ضمن اینکه رابطهٔ نفس و بدن از نظر ابن‌سینا عرضی است، زیرا او نفس را مدبر بدن می‌داند، ولی ملاصدرا رابطهٔ نفس و بدن را ذاتی و اتحادی می‌داند.

کلید واژگان: نفس، بدن، حدوث، جوهریت، عرضیت، اتحاد، ابن‌سینا، ملاصدرا.

۱. مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم، مسألهٔ اتحاد نفس و بدن است که فیلسوفان دربارهٔ آن بحث و بررسی کرده‌اند. در اینکه نفس با بدن ارتباط دارد جای تردید نیست؛ مسأله این است که نحوهٔ ارتباط نفس و بدن چگونه است؟ آیا ارتباط آن دو همانند ارتباط جوهر و عرض است، یا نفس و بدن با یکدیگر اتحاد دارند؟ به‌طور مشخص دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در این باره چیست؟ دربارهٔ شناخت نفس و اتحاد نفس با بدن هر دسته از فلاسفه از دیدگاه و منظر خاصی بدان پرداخته‌اند. سرلوحهٔ بحث ادیان الهی و مذاهب گوناگون مسألهٔ شناخت نفس است. دین مقدس اسلام، که درصدد معرفی انسان به‌عنوان حامل امانات الهی است (سوره احزاب/ ۷۲)، شناسائی نفس انسانی را جملهٔ بسیار زیبا و پرمحتوی بیان کرده که حدیث مشهور منقول از رسول خدا (ص) « مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» (تمیمی آمدی،۱۴۱۳، ص۵۸۸)؛ یعنی شناخت خداوند با شناخت خویشتن میسر می‌شود. بیشترین رویکرد در شناخت نفس و اتحاد نفس و بدن از آن اندیشمندان و فیلسوفانی بود که راه سعادت انسانی و جامعهٔ سعادتمند را بیان کرده‌اند؛ از جملهٔ آن اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان فارابی است که در کتاب *تحصیل السعاده* به معرفی نفس و شناخت آن و راه رسیدن به سعادت پرداخته است (فارابی، ۱۹۵۵، ص ۲۵). از میان فلاسفه غربی، رنه دکارت به تبیین مسالهٔ نفس پرداخته است (فروغی، ۱۳۷۹، ص۱۸۰). همچنین کانت از فیلسوفات بزرگ غربی اهتمام زیادی به نفس‌شناسی داشته است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۶، ص۳۱۷)؛ که اولی به تبعیت از ابن‌سینا و دومی که نقاد عقل نظری و فلسفه اولی است، از منظر دیگری بحث نفس را طرح کرده‌اند.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

در بحث از نفس مجرد با بدن مادی، لازم است روشن شود رابطهٔ این دو بر چه مبنایی است؟ چگونه نفس، که مجرد است با بدن مادی ارتباط برقرار می‌کند؟ به‌ویژه با توجه به دیدگاه ابن‌سینا این ارتباط چگونه حاصل می‌شود؟ از سوی دیگر، ملاصدرا در هنگام حدوث نفس چندان مباینتی نمی‌بیند، چون او نفس را به هنگام حدوث به‌گونه‌ای مادی می نگرد و از این‌رو اتحادی موجود است و مباینتی نیست، ولی نه اتحادی که ارسطو به آن معتقد است، اگر بدن نابود شود، نفس هم از بین می‌رود. ملاصدرا در موضوع نفس بر این باور است که نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است؛ یعنی در هنگام حدوث مادی است و آرام آرام به تکامل و تجرد می‌رسد. در این مقاله ارتباط نفس با بدن از نظر ابن‌سینا، که فیلسوفی چیره‌دست است، و ملاصدرا که حکیمی متاله است، به صورت تطبیقی بررسی می‌شود. محورهای مورد بحث این تحقیق عبارتند از:

۱. تعریف نفس و بدن
۲. جوهریت نفس
۳. قوای نفس
۴. حدوث نفس
۵. تجرد نفس

روش تحقیق در سامان‌دهی این مقاله، توصیفی – تحلیلی است. در ابتدا باید مفردات پژوهش را توضیح داد تا به اصل مسأله، یعنی اتحاد نفس و بدن است از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته خواهد شد. از این‌رو نخست باید دید تعریف نفس و بدن چیست.

۲. تعریف نفس و بدن

تعریف بدن به‌عنوان یک شیء فیزیکی و مادی، امری بدیهی است. اما تعریف نفس را ابن-سینا در کتاب النجاه، که خلاصه‌ای از کتاب شفا است، نفس انسانی را چنین تعریف می‌کند: «نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی و دارای آلیت و جهت است؛ یعنی نفس

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

به‌وسیله قوای خود فعالیت می‌کند و کار انجام می‌دهد. جهت آن ایجاد افعالی است که از روی اندیشهٔ اختیاری و استنباط بر اساس رای و نظر ثابت است» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص۱۵۸). یعنی این‌گونه نیست که نفس انسانی برخلاف جمادات باشدکه اندیشه نداشته باشد، وقتی کاری را انجام می دهد، اندیشه کرده و سپس فعل را انجام می‌دهد. نفس به‌وسیلهٔ قوای خود افعال را انجام می‌دهد و برخلاف حیوانات هستند، چون حیوانات اندیشه ندارند. لازم به ذکر است که اصل تعریف نفس همان‌گونه که کاپلستون نقل می‌کند از معلم اول یعنی ارسطو است (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص۳۰)؛ اما پرسشی دربارهٔ تعریف نفس مطرح می‌شود. در علم منطق گفته شده است که شیء بسیط از قبیل نفس، نور و وجود قابل تعریف نیستند و بسیط هستند. ابن‌سینا در بخش منطق باب حد و تعریف جواب این سوال را توضیح داده است و تعریف را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. تعریف حقیقتی: دارای جنس و فصل است مثل تعریف انسان به حیوان ناطق.
۲. تعریف شرح الاسمی: که تعریف واقعی نیست زیرا بسیط بوده و جنس و فصل ندارد، بلکه این تعریف جنبهٔ تشریحی است.
۳. تعریف غیرحقیقی و مدعی : چون شناخت کامل به ذات اشیاء نداریم، بسیاری از تعاریف غیرحقیقی‌اند. به‌زعم ابن‌سینا، اگر انسان‌ها و دانشمندان شناخت کامل به ذات امور و وقایع داشتند، با این حجم اختلاف نظر نداشتیم (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص۳).

با توجه به بساطت نفس، تقسیم‌پذیری آن مورد انکار قرار گرفته است، ولی در عین‌حال نفس دارای مراتب است. ملاصدرا نفس انسانی را همانند ابن‌سینا تعریف کرده است: «نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اینکه امور کلی را درک می‌کند و افعال موجود و ثابت را از طریق اندیشه اختیاری و با استنباط بر پایه‌ی رأی و نظر انجام می‌دهد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۸، ص۵۳). با توجه به این تعریف معلوم گردید که ملاصدرا تعریف نفس ناطقه را همان‌گونه که از ابن‌سینا نقل شده، پذیرفته است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

۳. جوهریت نفس

وقتی نفس اعم از مطلق یا خصوص نفس ناطقهٔ انسانی، کمال اول تعریف می‌شود و با توجه به آنکه کمال مفهومی است که شائبهٔ عرضیت دارد، پرسشی ایجاد می‌شود که آیا ماهیت نفس، جوهر است یا عرض؟ ملاصدرا در *اسفار* تحت عنوان «ماهیت نفس مطلقه» این مسأله را بررسی کرده و می‌گوید: «وقتی از تعریف نفس آن هم بر حسب تعریف مفهومی اسمی اضافی، فارغ شدیم، یعنی تعریفی که شرح الاسمی و جنبهٔ اضافی دارد نه بالاستقلال، اکنون سزاوار است که ماهیت نفس را تعریف و تفحص کنیم که آیا برای نفس جز کمال، حقیقت دیگری محقق است یا خیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۲۳).

۳,۱. تبیین ملاصدرا از جوهریت نفس

بیان ملاصدرا درباره‌ی جوهریت نفس چنین است که صرف کمال اول بودن، نه مقتضی جوهر بودن است و نه عرض بودن؛ زیرا بسیاری از کمالات اولیه‌اند مانند سیاهی و نوشتاری که در موضوعی قرار دارند نیز برای مثال، سیاهی نسبت به جسم سیاه، کمال اول است؛ چون قوام «سیاه» به صفت سیاهی است، اما چون سیاهی یک رنگ است، مندرج در تحت مقولهٔ «کیف» است. همچنین کتابت برای کاتب نیز کمال اول است، ولی چون کتابت تحت مقولهٔ عرضی «فعل» قرار دارد، امری مرکب از کمال و از موضوع به شمار می‌آید. اگر کسی بگوید «سواد» (سیاهی) در «اسود» (سیاه) موجود است و «اسود» مرکب است. در حالی که در نتیجه سواد موجود است، اما به‌عنوان امری در موضوع بلکه در مرکبی که ذات آن مرکب از این شی بی نیاز نیست. هر حلول کننده‌ای در محل، اگر آن محل محتاج به آن حال باشد، آن حال جوهر است. شما گفتید که یک شیء می‌تواند جوهر و می‌تواند عرض باشد؛ حال سوال این است که امر مرکبی که اجزاء دارد و قوام آن مرکب به اجزاء وابسته است؛ آیا خود مرکب جوهر است یا اجزاء آن؟ مرکب به خودی خود چیزی نیست، بلکه اجزاء هستند

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

که قوام بخش‌اند، پس همین اجزایی که در ظاهر عرض‌اند، مقوم‌اند و جوهرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۲۳).

۳,۲. پاسخ ابن‌سینا به اشکال

ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید: جوهر بودن معنایش این نیست که در چیزی نباشد، امکان دارد یک شیء در هزاران چیز حضور داشته باشد ولی در عین‌حال جوهر محسوب شود. مثل اجزاء در چیزهایی هست، ولی در عین‌حال جوهر است. اگر مرکب، وجودی غیر از وجود اجزایش نداشته باشد، این امر مانع از آن نیست که اجزای آن در موضوعی نباشند و بودن اجزاء در مرکب، مانع آن نیست که اجزاء جوهر نباشند. به بیان دیگر، همان‌گونه که در مباحث مربوط به جوهر دانستیم، جوهریت چیزی با «اضافی بودن» نسبت به چیز دیگر دگرگون نمی‌شود، تا این‌که شی‌ای که بالنسبه به چیزی که آن چیز را جزء خود می‌داند، جوهر باشد و هم‌چنین به چیزی دیگر که بر آن عارض شده، عرض محسوب شود. این همان تفاوتی است که در ذاتیه و عرضیه مطرح می‌شود. در ادامه ملاصدرا می‌گوید: هر جوهری جوهر نیست و هر عرضی هم عرض نیست. ملاصدرا در ادامه می‌گوید: جوهر، فی‌ذاته جوهر است و در قیاس به هر چیزی و همچنین عرض، فی نفسه عرض است و به قیاس هر چیزی عرضی است. مقصود ما این است که در قیاس و سنجش اشیاء، جوهریت چیزی را به این دلیل که جوهر است و همچنین عرضیت اشیاء را به دلیل این قیاس تغییر نمی‌کند، فقط جوهر و عرض را در مقایسه تغییر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۲۳).

۳,۳. توضیح ملاصدرا از کلام ابن‌سینا درباب جوهریت نفس

ملاصدرا عین عبارت ابن‌سینا را آورده است که شیخ الرئیس گفته است: «هر گاه ذات چیزی را تعقل و بررسی کنی، اگر به‌طور مسلم برای آن موضوعی نیافتی، آن ذات فی نفسه جوهر است، هرچند در هزاران شی یافت شود. و بعد از این‌که در شی واحد به‌نحو وجود در موضوع باشد، پس آن ذات فی حد ذاتها عرض است. این چنین نیست که هرگاه عرض

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

در چیزی نباشد، پس ناگزیر جوهر باشد، بلکه جایز است که شی نه عرض در آن شی باشد و نه جوهر در آن شی، همان‌گونه که جایز است آن شی نه واحد در چیز و نه کثیر در آن شی باشد، ولی در واقع و بنفسه یا واحد است یا کثیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۸). در ادامه ملاصدرا می‌گوید: «جوهری» و «جوهر» یک چیز نمی‌باشند و «عرضی» و «عرض» هم در *ایساغوجی* (کلیات خمس) به یک معنی نمی‌باشد و آن عرض در آن باب عرضی نیست که در باب قاطیغوریاس (مقولات عشر) است. ملاصدرا بعد از ذکر کلام ابن‌سینا در این باب نتیجه می‌گیرد که: نفس کمال برای جسم است و جسم هم جوهر محسوب می‌شود. و روشن شد که نفس جزئی از مرکب باشد نه عرض و قائم به مرکب. از این سخن جوهریت نفس لازم نمی‌آید بلکه محتمل است که نفس ما، یعنی یک نفسی لاعلی التعیین قائم به موضوع باشد. از این رو، همچنان روشن نشد که مفهوم نفس که کمال است آیا آن کمال در ماهیت خود جوهر است یا عرض. پس بر ما لازم است نظری بیفکنیم به ماهیت نفس، که آیا جوهر است و یا عرض، بعد می‌گوید هر چند در این مورد تردیدی وجود دارد ولی برهان قائم بر این است که نفس به‌طور محقق جوهر است. او در این استدلال، دیدگاه ابن‌سینا را به‌عنوان پشتوانه‌ی سخن خود نقل کرده است. پیش از آنکه دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا در این باب به تفصیل بیان شود، ابن‌سینا نکته‌ای را بیان می‌کند که در منطق به تبیین آن پرداخته است و آن تفاوت بین «عرض» و «عرضی» است. او می‌گوید: گاهی برخی مرتکب خطا و اشتباه می‌شوند و گمان می‌کنند که عرضی همان عرض در مقابل جوهر است، حال آنکه چنین نیست زیرا عرضی گاهی جوهر است مثل «أبیض»، اما عرض مثل «بیاض» جوهر نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص۷).

۳،٤. تعریف جوهر و عرض

در بحث اجناس ده‌گانه (عشره) ابن‌سینا در تعریف و شناسائی «جوهر» می‌گوید: هر چیزی که وجود ذاتش در موضوعی یعنی محل قریب نباشد و قائم به نفس باشد جوهر است؛ حتی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

اگر فعلا در محل قریب و در نزد آن قرار داشته باشد. و این حضور در محل، به معنای قوام بخشیدن به آن محل قریب به‌عنوان عرض نیست (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص۸۰). به تعبیر علامه طباطبایی جوهر در اصطلاح چنین تعریف می‌شود: جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، در موضوع نخواهد بود و از آن بی‌نیاز است: « الجوهر ماهیـةٌ إذا وُجدت فی الخارج وُجدت لا فی موضوعٍ مستغنٍ عنه» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص۴۱۲). مقصود ابن‌سینا این است که صرف نبودن در محل، دلیل بر جوهریت چیزی نیست، بلکه ممکن است چیزی در موضوعی و محل باشد، ولی با جوهریت آن شی منافات نداشته باشد، مثل اجزای یک مرکب چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد. سرانجام در بررسی تطبیقی دو دیدگاه خواهیم گفت اشکالی که بر تعریف نفس به «کمال» وارد کرده‌اند، جواب آن روشن خواهد شد، یعنی اگر چیزی جوهر باشد و مستقل، حتی اگر در محلی وارد شود، به جوهریت نفس اگرچه در محل‌های دیگر حلول کند خدشه‌ای وارد نمی‌شود؛ تنها در نسبت با چیز دیگر است که آن شیء می‌تواند «جوهری» یا «عرضی» نامیده شود، یعنی حالت اضافی پیدا می‌کند. ولی در بیان دقیق این مطلب اگر خوب توجه شود با توجه به تعریف جوهر، ابن‌سینا دقیق‌تر و عمیق‌تر با عباراتی کوتاه، به بیان تعریف جوهر و عرض پرداخته است. پس از نظر ابن‌سینا نفس چون جوهری بسیط و مجرد است، نه دارای تعریف است و نه می‌توان برهانی بر آن اقامه کرد. اما ملاصدرا بر این اعتقاد است که نفس همواره نوعی تعلق به بدن دارد و حقیقت نفس چیزی جز «اضافه به بدن» نیست؛ و در همین نقطه، اختلاف این دو فیلسوف آشکار می‌شود. ابن‌سینا معتقد است که نفس جوهر است، چون وجود «لا فی موضوع» دارد و از اعراض هم نیست که عارض بر جسم شود، بلکه به بدن تعین می‌دهد و به بدن تعلق می‌گیرد. بنابراین، کمال بودن نفس بدین معنا نیست که امری عارضی بر بدن باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج۲، ص۹).

٤. قوای نفس

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

در نهاد انسان قوایی وجود دارند که هر کدام وظیفهٔ مخصوصی دارند، مثل قوهٔ تغذیه، قوهٔ مولده، و یا قوای عالمه و عامله. این موضوع برای فیلسوفان مسلمان مخصوصا ابن‌سینا و ملاصدرا محرز است. با این حال، مسألهٔ اساسی که فیلسوفان را به بحث و بررسی وا داشته، این است که با توجه به بسیط بودن و وحدت نفس، قوای متعدد چگونه در خدمت نفس قرار می‌گیرند و به تعبیر ابن‌سینا چگونه تحت سیطرهٔ نفس عمل می‌کنند. ابن سینا برای حل این مشکل می‌گوید: نفس وحدت نوعی دارد، یعنی جوهری مجرد و کلی است که تمام قوا تحت قرماندهی آن قرار دارند و در افراد انسانی به شکل مشخص و متعیّن ظهور می‌یابد. به بیان دیگر، هر فرد، نفسی مخصوص به خود را دارد. او در کتاب نجات می‌گوید: اگر کسی اشکال کند که هر فردی نفس مناسب با بدن خودش را درمی‌یابد، یعنی نفس من، به بدن من تعلق گرفته است و نفس شما به بدن شما، آن تناسب چیست؟ در جواب می‌گوید: نمی‌دانم که چرا این نفس به این بدن مخصوص تعلق گرفت که غیر از نفس دیگری است، که آن را نپذیرفت. ملاصدرا در تحلیل مقام نفس و قوای آن نظر ابن‌سینا را مورد خدشه قرار می‌دهد؛ زیرا برخلاف ابن‌سینا، وظیفهٔ هر قوه را جدا از وظیفهٔ قوهٔ دیگر می‌داند. برای مثال، قوهٔ غضبیه را غیر از قوهٔ مولده می‌شمارد. خلاصهٔ نظر ابن‌سینا این است که اختلافات افعال نفس از قبیل شدت و ضعف، سرعت و بطی و مانند آن، دلیل بر تمایز و تعدد قوا نیست؛ زیرا ممکن است یک قوه افعال متضاد و گوناگون را انجام دهد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص۴۷). ولی ملاصدرا بر طبق مبنای خود دیدگاهی متفاوت ارائه می‌دهد. خلاصهٔ کلام او در نفس‌شناسی این است که قائل به تعدد قوا است و این تعدد قوا را براساس تشکیک در وجود و مراتب نفس توضیح می‌دهد. به بیان او، تکثر قوا به کیفیت مراتب وجودی نفس وابسته است. با این حال، با پذیرفتن اصولی مانند اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک در وجود و تفسیرش از وجود، قوای نفس را نه اموری‌که در مقابل آن باشند بلکه جلوه‌هایی از خود آن می‌داند. به اعتقاد او، آن‌چه در عالم نفس هست، چیز دیگری جز نفس نیست. بنابراین

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

کسی که وجود قوای نفس را متعدد می‌داند، در واقع کثرتی برای آن قائل است که وحدت آن را مخدوش می‌کند و در نتیجه اشراف آن بر بدن را مبهم می‌سازد (طاهری، ۱۳۹۹، ص ۱۶۶-۱۶۳-۱۶۲). دیدگاه نهایی ملا صدرا این است که نفس عین قواست و کثرت قوا در حقیقت از میان می‌رود. پس قول به قوای متعدد برای نفس آن‌گونه که دیگران مطرح کرده‌اند، پذیرش کثرتی است که وحدت نفس را خدشه دار می‌کند. تا این‌جا برخی از واژگان و مفردات اساسی با بحث به اجمالی توضیح داده شده است، اکنون به بررسی و توضیح تفصیلی موضوع می‌پردازیم.

۵. حدوث نفس

حدوث چیست؟ «حدوث» از نظر لغت، مصدر ثلاثی مجرد از مادۀ «حدث»، و «قدیم» بر وزن فعیل به معنای فاعل، یعنی دارای قدمت و سرمدیت به کار می‌رود. در بحث اتحاد نفس و بدن این پژوهش، لازم است که روشن شود آیا نفس و بدن حادث‌اند یا نه؟ معنای اصطلاحی حدوث و قدم در اصطلاح متکلمان و حکما مورد بحث قرار گرفته است. خواجه نصیرالدین طوسی که هم متکلم و هم فیلسوف است، می‌گوید: «امر حادث آن است که مسبوق به عدم زمانی است و قدیم در مقابل آن است» (حلی، ۱۳۵۸، ص ۲۸۵). این نگاه متکلمان است. حال باید دید ابن‌سینا و ملاصدرا درباره حدوث نفس چگونه استدلال می‌کنند.

۵,۱. ابن‌سینا و حدوث نفس

ابن‌سینا نفس را موجودی حادث به حدوث بدن می‌داند و نظریۀ قدم نفس افلاطون را مردود می‌شمارد. او بر این باور است که هنگامی که بدن انسان در رحم مادر خلق می‌شود، قابلیت تعلق یافتن نفس را می یابد، و نفس مجرد از واهب الصور (عقل فعال) صدور یافته و به آن بدن تعلق می‌گیرد تا تدبیر بدن را بر عهده گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص۳۱۱-۳۰۶). ابن‌سینا دربارۀ مسالۀ حدوث و قدم نفس، نفس را «امر حدوثی» می‌داند و بعد از استدلال بر اینکه

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

نفس قبل از ورودش به بدن‌ها نه دارای کثرت ذاتی و نه دارای وحدث ذاتی عددی است، در کتاب «نجات» چنین می‌گوید: «فقد صح اذا ان النفس تحدث کلما یحدث البدن الصالح لاستعمالها ایاه و یکون البدن الحادث مملکتها و آلتها و یکون فی هیئته جوهر النفس الحادثه مع بدن ما ذلک البدن الذی استحق حدوثها من المبادی الاولیه نزاع طبیعی الی الاشتغال به و استعماله و الاهتمام باحواله و الاتجداب الیه یخصها به و یصرفها عن کل الاجسام غیره بالطبع الابواسطته فلابد انها اذا وجدت متشخصه فان مبدا تشخصها یلحق بها من الهیئات ماتتعین به شخصا وتلک الهیئات تکون مقتضیه لاختصاصها بذلک البدن و مناسبه لصلوح احدهما للاخر» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۸۴). در نتیجه زمانی که بدن صلاحیت داشته باشد، نفس حادث بر آن می‌شود و بدن حادث تحت تملک نفس و آلت آن قرار می‌گیرد. در این صورت در هیئت جوهر، نفس حادث شده با بدن، که مستحق حدوث نفس از مبادی اولیه است، در نزاع طبیعی قرار دارد؛ این نزاع همان اشتغال نفس به بدن و اهتمام به احوال آن است. مجذوب شدن بدن، باعث اختصاص نفس به بدن می‌شود. در نتیجه نفس ناگزیر است که هر گاه به صورت تشخص یافت شود، دارای هیأتی باشد که مقتضی اختصاص نفس به آن بدن خاص و مناسبتی باشد که هر یک برای دیگری شایستگی دارند. بنابراین از دیدگاه ابن‌سینا، نفس با حدوث بدن و تعادل مزاج آن، حادث شده و بدان تعلق می‌گیرد و به تدبیر بدن و استکمال خویش می‌پردازد. لذا بدن به‌عنوان ابزار و مجرای فعل و استکمال نفس عمل می‌کند. ابن‌سینا در اینجا به‌عنوان دفع دخل مقدر، سوال فرضی را می‌پرسد؛ گویی کسی می‌پرسد: پس از مفارقت نفس از بدن، نفس چگونه می‌شود؟ ابن‌سینا جواب می‌دهد که هر نفسی به جهت اختلاف در ابدان و ازمنه حدوث، داشته پس از مفارقت از بدن نیز، ذاتی مستقل و منفرد خواهد داشت، و بقایی روحانی خواهد یافت: «اما بعد مفارقه البدن فان الانفس قد وجد کل واحد منها ذاتا منفرده باختلاف موادها التی کانت و باختلاف ازمنه حدوثها و اختلاف هیئاتها التی بحسب ابدانها المختلفه لامحاله باحوالها» (همان). مسأله

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

حدوث نفس را ابن‌سینا در کتاب *اشارات* چنین تحلیل می‌کند: ماهیت ممکنه به دلیل امکان، نه حدوث، از کتم عدم، خارج (چنانچه خواجه گفته است) به مرحله وجود و ظهور می‌رسد؛ زیرا امر حدوثی به معنای وجود بعد از عدم است و عدم نمی‌تواند مقتضی وجود شی‌ای شود. وجود نیز لاجرم به وجود دیگری نیازمند است، و نسبت میان آن دو، خود چیزی نیست که مقتضی وجود گردد. در نتیجه امر حادث مقتضی وجود نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۲۱). بنابراین بر طبق نظر ابن‌سینا نفس حدوثا و هم در بقاء، روحانی است و جسمانی نیست. معنای «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» همین است: در حدوث، نفس روحانی است و باتوجه به استدلال بر تجرد نفس اثبات می‌کندکه در بقا نیز مجرد خواهد بود. چون نفس مجرد نمی‌میرد، و فسادپذیر نیست، از این رو بقاء دارد. به تعبیر ابن‌سینا «ان النفس لاتموت بموت البدن و لاتقبل الفساد» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص۱۸۵). در نتیجه، نفس پس از حدوث به تدبیر بدن می‌پردازد، مگر اینکه تحت غلبه‌ی مادی بدن واقع شود که نتیجه آن شقاوت خواهد بود.

۵،۲. ملاصدرا و مسألۀ حدوث جسمانی نفس

باید توجه داشت که دربارۀ چگونگی حدوث نفس اختلاف چشمگیری میان دو نظام فلسفی سینوی و صدرایی وجود دارد. ابن‌سینا نفس انسانی را حقیقتی مجرد و ابدی می‌داند که «حدوث آن روحانی و بقای آن نیز روحانی» است. در مقابل، ملاصدرا نفس را جوهری حادث و جسمانی می‌داند و تصریح می‌کند: «فهی بالحقیقه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۳۴۷). ملاصدرا نفس را همان بدن می‌داند که بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، از مرتبه‌ی جسمانیت به مرتبه‌ی روحانیت ارتقاء یافته و به تدریج متجسّم و متروّح می‌شود. او در کیفیت تعلق نفس به بدن مراتبی از تعلق را بیان می‌کند:

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

تعلق یک چیز به چیز دیگر و خود موضوع تعلق و نیازمندی از نظر شدت و ضعف متفاوت است.

- تعلق ماهیت به وجود، قوی‌ترین نوع تعلق بر حسب معنی و ماهیت و چه در ذهن و خارج است.
- تعلق براساس ذات و حقیقت، مانند تعلق ممکن به واجب.
- تعلق براساس ذات و نوعیت به‌گونهٔ جمعی که به ذات شی و نوعیت آن است. مانند تعلق عرض مثل سیاهی به موضوعی چون جسم.
- تعلق براساس وجود و تشخص حدوثا و بقائا، به طبیعت متعلق به آن نوعیت مانند تعلق صورت به ماده و در این صورت احتیاج صورت در تشخص‌اش محقق نیست، مگر به ماده اما نه به عین ماده، بلکه به نحو کلی علی البدل است. تعلق سقف به ستون‌ها به فرد و فرد به‌گونه بدلیت (یک ستون به جای دیگری) مثل لفظ رجل و همچنین مانند احتیاج جسم طبیعی در وجودش به مکان لاعلی التعین، بدین جهت که حرکت آن جسم از هر یک از مکان‌ها به مکان دیگری سهل و آسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۸، ص۳۶۶).
- تعلق براساس وجود و تشخص اما حدوثا نه بقائا، مانند تعلق نفس به بدن بر طبق نظر ملاصدرا، بدین معنا که نفس در تکون اولیه و حدوث خود، حکم طبیعتی مادی را دارد و محتاج به ماده است که وجودش مبهم است. سپس نفس لاجرم تعلق پیدا می‌کند به مادهٔ بدنی که وجودش مبهم است، ماده‌ای که هویت آن با ورود و برخورد احوالات و مقدارها تحقق می‌یابد. در نتیجه شخص انسانی از حیث هویت نفسانی شخص واحد است، اما از حیث جسمانی (به معنای ماده و موضوع، نه به معنای جنس و نوع) که شخص واحدی نیست.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

- تعلق براساس طلب کمال و کسب فضیلت، برای وجود است اما نه برای اصل وجود، همچون تعلق نفس به بدن در نزد جمع کثیری از فلاسفه. در نزد ما پس از بلوغ صوری، نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که به صاحب قوه تفکر متحول و به عقل عملی بالفعل برسد قبل از بلوغ صوری که نفس به صاحب قوه تفکر متحول و به عقل عملی بالفعل برسد، پیش از آن نیز عقل نظری به تدریج از قوه به فعل درمی‌آید. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید که از بین اقسام تعلق هایی که ذکر کردیم، این نوع تعلق ضعیف‌ترین است مانند تعلق به آلات و وسائل بدنی، تعلق طبیعی ذاتی است و اما تعلق نجار مثلا به‌وسیلهٔ کار، امر عرضی خارجی است؛ دلیل آن این است که تمام نفوس در ابتدای تکون خود از کمالات و صفات وجودی، چه بر طبق حیوانیت مطلق و یا چه بخصوص انسانیت خالی‌اند و دستیابی به این کمالات جز از طریق استفاده از ابزارهای بدنی ممکن نمی‌شود. این ابزارها بعضی در حوزه حرکات و بعضی در حوزه ادراکات قرار می‌گیرند (همان، ص۳۲۷).

ملاصدرا با بیان اقسام تعلق، تعلق نفس را به بدن توضیح داده و آن را رابطه‌ای علی و معلولی به‌معنای خاص می‌داند. منظور از رابطهٔ علی نفس و بدن، علیت فاعلی یا غایی نیست، بلکه منظور علیتی است که میان ماده و صورت برقرار است. به همین دلیل، ملاصدرا رابطه نفس و بدن را از خیلی جهات شبیه و همانند رابطه ماده و صورت می‌داند؛ همان‌گونه‌که ماده و صورت در وجود خویش به هم محتاج‌اند، بدن و نفس هم در تشخص و وجود خود به هم محتاج‌اند. هر چند نفس به لحاظ وجود عقلی نیازمند بدن نیست، اما برای اینکه به‌صورت یک نفس جزئی تشخص پیدا کند در مقام حدوث ناگزیر محتاج به بدن است. همچنین تا زمانی که نفس در نشئه دنیوی قرار دارد یا هنوز به نشئه عقلی نرسیده است، قوامش به بدن خواهد بود. ملاصدرا بر این مبنا «نفسیت نفس» یا همان تدبیر بدن و اشتغال داشتن به بدن، امری زائد بر وجود نفس نیست، بلکه ذاتی وجود نفس و موجب قوام آن است (ملاصدرا،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

۱۹۸۱، ج ۸، ص۳۸۳).

علیت میان نفس و بدن همانند ماده و صورت دو طرفه است. از این‌رو، همان‌طور که بدن علت مادی نفس است، نفس نیز علّت صوری بدن محسوب می‌شود. زیرا با نگاه دقیق به بدن، از آن جهت که بدن طبیعی است، خواهیم یافت که قوام و تمامیت بدن به نفس و قوای آن وابسته است و تشخص بدن نیز جز از طریق نفس تحقق نمی‌یابد. اگر بدن را جدا از قوای نفسانی فرض کنیم، از حقیقت و انّیت آن چیزی باقی نخواهد ماند. بلکه تنها چیزی که باقی می‌ماند عناصری می‌باشد که متلاشی شده و جدا از همدیگر قرار گرفته‌اند. همان‌گونه که پیش از موت و پس از آن چنین است (همان، ج ۸، ص۲۳۹). برخلاف ابن‌سینا که تعلق نفس به بدن را تدبیری و فرماندهی می‌داند، او تعلق نفس به بدن را استکمالی می‌داند؛ به این معنا که تعلق نفس به بدن برای کسب بدن، اما نه مطلق بلکه تبدیل و تحول آن را بعد از بلوغ صوری بالفعل عقل عملی و دارای قوه متفکر می‌داند. ملاصدرا بر این باور است که نفس انسانی در آغاز پیدایش، مانند دیگر صور نوعیه مادی است و سپس در مرتبه ذات نه در مرتبه فعل، به مقام تجرد می‌رسد. پس از آن و به هنگام مرگ در هر دو مرتبه ذات و فعل از ماده و جسم محسوس جدا می‌شود و به حسب سیر خود به مقام سعدا و یا به مقام اشقیا نائل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص۲۹۰). او نفس را مولود جسم می‌داند که بر اساس حرکت جوهری از جسمانیت به روحانیت ارتقاء می‌یابد. این سیر تکاملی بر اساس وحدت طی می شود و هرگونه دوگانگی بین آن دو وجود ندارد. ملاصدرا در جایی می‌گوید: «والحق ان النفوس الانسانیه بما هی نفوس حادثه بحدوث البدن و بما هی فی علم الله من حیث حقیقتها الروحانیه قدیمه بقدم علمه تعالی» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۵۳۶). از نظر ملاصدرا نفس مرتبه عالی بدن و بدن مرتبه نازل نفس است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۸۸). ملاصدرا حدوث روحانی نفس،آن‌گونه که ابن‌سینا بر آن باور دارد را ناشی از عدم درک صحیح ابن‌سینا از مسالهٔ نفس دانسته و او را به کسی تشبیه می‌کند که تورم را چاقی می‌پندارد (ملاصدرا،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

۱۹۸۱ج۸، ص۳۳۳). ملاصدرا برای تبیین هرچه بهتر این مسأله به تمثیل روی آورد و ارتباط نفس با بدن را به اتصال نور به سایه، یا اتصال آتش به دود یا اتصال شخص به عکس خود در آینه تشبیه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۵، ۸ و ۹، ص ۱۲۵).

ملاصدرا مکررّ بر این مطلب تأکید می‌کند که نفس و بدن رابطهٔ اتحادی دارند. استدلال وی بر این امر چنین است: نفس به صفات بدن متّصف می‌شود و هر موجودی که متّصف به صفات شیء دیگری شود، عین آن شیء خواهد بود. پس نفس عین بدن است. اینکه نفس به صفات بدن متصف می‌شود به این دلیل است که هر یک از ما، افعال بدنی خود را بدون هیچ‌گونه استعاره‌ای به خود نسبت می‌دهیم؛ مثلاً می‌گوییم: «من نوشتم»، «من گفتم»، «من فکر کردم» و افعالی مشابه که در عین بدنی بودن، آن‌ها را به نفس نیز نسبت می‌دهیم. درستی این نسبت این است که یک صفت نمی‌تواند قائم به دو موصوف باشد (همان، ج ۵، ص۲۸۶). پس نفس با بدن اتحاد دارد.

٦. تجرد نفس

یکی از مسائلی که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا نفس، جوهری مجرد و یا مادی است. بر اساس گزارش کاپلستون در یونان باستان سخنی از تجرد نفس به میان نیامده و نفس عموماً مادی تلقی می‌شده است. نخستین فیلسوفی که نفس را جوهری مجرد معرفی کرد، افلاطون بود. پس از او، حکمای مشاء از قبیل فارابی و ابن‌سینا از حکیمان مسلمان مفصلاً به این بحث پرداخته‌اند؛ به‌ویژه ابن‌سینا درکتاب شفاء و نجات کوشیده است دلیل بر تجرد نفس اقامه می‌کند.

٦,۱. مفهوم تجرد نفس

مفهوم از تجرد نفس آن است که نفس نه جسم است و نه جسمانی، و هیچ‌یک از لوازم و ویژگی‌های جسم را ندارد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص۱۸۴). به تعبیر میرداماد، مجرد موجودی است که هیچ‌یک از عوارض و ویژگی‌های ماده، همچون مکان و زمان، جهت و بُعد و امتداد را

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص۱۶۷). طباطبایی می‌گوید: تجرد نفس یعنی نفس موجود مادی، قابل تقسیم و وابسته به مکان و زمان نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۳۶۴). بر همین اساس برای اثبات تجرد نفس ادلهٔ فراوانی ذکر شده است.

٦,٢. تجرد نفس و ملاصدرا

ملاصدرا یازده دلیل بر تجرد نفس اقامه کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۲). از نظر او نفس انسانی مجرد، روحانی و متمایز از این بدن محسوس است. بدن به‌منزلهٔ ابزاری برای تکامل نفس به‌شمار می‌رود. نفس انسانی ابتدای خلقتش، مادی است؛ اما در پرتو حرکت جوهری به مرحله تجرد مثالی می‌رسد. برخی از انسان‌ها نیز به تجرد عقلی می‌رسند. این دیدگاه در فلسفه او به تعبیر «جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقا» مشهور است؛ یعنی نفس به‌صورت جسمانی خلق می‌شود؛ اما در ادامه سیر تکامل خود به تجرد می‌رسد و به صورت مجرد باقی می‌ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۳۴۵-۳۴۷). از نظر وی، محال است انسان ترکیبی از نفس مجرد و بدن مادی باشد؛ از این‌رو نفس در آغاز جسمانی و مادی است و سپس به دلیل حرکت جوهری اشتدادی، به مرتبه تجرد دست می‌یابد (ملاصدرا، اسفار ۱۹۸۱، ج ۵، ص۲۸۹). از نظر ملاصدرا، تجرد مثالی نه عقلی، تجردی است که ویژگی ضروری نفس انسان است.

٦,٣. دلایل تجردنفس

ابن‌سینا و ملاصدرا دلایل متعددی بر تجرد نفس آورده‌اندکه عبارتند از:

۱. وحدت هویت؛ بدین معنا که هویت انسان از تولد تا پایان عمر بدون تغییر باقی است، اما بدن دائما در حال دگرگونی است و هر هفت تا ده سال اجزای آن دگرگون می‌شود. پس هویت انسان همان بدن نیست، بلکه امری مجرد است که از آن به نفس تعبیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۴۲).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

۲. برهان انسان معلق یا هوای طلق (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص۳۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص۴۴).

۳. ادراکات کلی؛ انسان مفاهیم کلی مانند «انسان» یا «حیوان» را که بر افراد مختلف صدق دارد درک می‌کند. مفهوم کلی شکل، اندازه و حالت ندارد، از این رو مجرد است. مفاهیم کلی وجود خارجی ندارند و در ذهن تحقق دارند، محال است که محل و حامل آنها، جسم باشد. اگر جسم باشد، آن مفهوم کلی نیز باید به تبع آن جسم، ویژگی‌های مادی همچون شکل و اندازه می‌داشتند. بنابراین حامل مفاهیم کلی باید مجرد باشد و چون نفس عهده‌دار این ادراکات است، پس خود نفس نیز مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۸، ص ۲۸۰-۲۷۹).

ولی بحث در این است که آیا ابن‌سینا نفس را، یعنی پیش از حدوث نفس در بدن، حتی با آمادگی بدن مطلقاً مجرد می‌دانسته است؟ جواب آن است که او هیچ فرقی قائل نیست و نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء» می‌داند. از نظر وی، با ورود نفس در بدن دارای اولین کمال می شود، و اگر به‌وسیلهٔ بدن مادی مشغول نگردد همچنان به مسیر کمال ادامه داده تا یک نفس سعیده به دست آید، اما اگر مغلوب بدن شود، به صورت سبع و درنده درمی‌آید. در تحلیل مسأله نفس از نظر ملا صدرا در کتاب *اسفار* آمده است: نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است. لازم به ذکر است که ملاصدرا تجرد نفس را ذاتا قبل از حدوث می‌پذیرد و آنچه نظریهٔ او را از ابن‌سینا جدا می‌سازد در مرحله‌ی حدوث نفس است؛ نفس را جسمانی می‌داند، بدین معنا که ملاصدرا نفس را در آغاز جسمانی می‌داند. ملاصدرا می‌پرسد چگونه معنا و ماده می‌توانند با هم اتصال پیدا کنند؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد روح به ماده تعلق می‌گیرد، ولی مشکل همچنان باقی می‌ماند:عالم معنی از سنخ عالم ماده نیست؛ حال ماده و معنی چگونه با هم وصل می شوند؟ رابطهٔ نفس و بدن چگونه است؟ ملاصدرا برای حل این مسئله معتقد بود روح و بدن با هم ترکیب نمی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

شـــود، روح از آغاز همان بدن اســـت، نفس از آغاز ماده اســـت، اما ماده همواره حرکت جوهری دارد و این حرکت جوهری، حرکت مکانیکی نیســـت، حرکت انتقالی نیســـت و حرکت عرضـی نیسـت. اما بدن و ماده با حرکت جوهری به تروح و تکامل می‌رسـند. و به روحانیت ارتقاء پیدا می‌کند. حرکت جوهری طی زمان و مکان نمی‌کند. حرکت جوهری افقی حرکت نمی‌کند. حرکت جوهری عمودی اســت یعنی از جســـم به روح و از ماده به معنی، از تجسم به تروح می‌رود، یعنی جسم به طرف بالامی‌رود و بالارفتن معرفتی است نه بالای جهتی. بالا رفتن یعنی تعالی پیدا کردن و جهت پیدا کردن، که بدن، معرفت پیدا می‌کند. برای تقریب به ذهن، کودک وقتی متولد می‌شـــود، معرفتی ندارد، اما با حرکت جوهری به معرفت دست پیدا می‌کند. معرفت امری مجرد است و مکان ندارد. بنابراین بدن از طریق حرکت جوهری تروح پیدا می‌کند تا تجرد محض شـــود. تجرد محض یعنی بدن در حد بدن باقی می‌ماند و روح مجرد می‌شود. پس ملاصدرا ارتباط بدن و نفس را ترکیب شیمیایی یا آمیختگی دو موجود مستقل (مانند بوی گل و خود گل) نیست، بلکه تحول بدن به روح است. بر این اساس، «جسمانیه الحدوث» یعنی در آغاز، انسان جسم است و هیچ بُعد روحانی ندارد. این جســـم در اثر حرکت جوهری به تدریج به مرحله تروح می‌رســـد. جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء، یعنی جسم با روح متولد می شود. ملا صدرا می‌گوید: در آغاز فقط بدن و جسـم اسـت، اما این جسـم در اثر حرکت جوهری روح می‌شـود. این تعریف ملاصدرا ابداع اوست و در *المشاعر* و دیگر آثارش، حتی بر اساس روایات ائمه(ع) توضـیح می‌دهد که نفس پیش از بدن، نمی‌تواند وجود داشـته باشـد. دلیل او این اسـت که نفوس از یکدیگر متمایزند، نفس حسن مثلا از نفس آن دیگری و نفوس زن و نفس مرد از هم متمایز هســـتند. تمایز نفوس تنها پس از تعلق به بدن ممکن می‌گردد. در عالم الهی و عالم عقل متمایز نیســـتند، تمایز فردی در مرتبه‌ی مجردات نداریم. هر مجردی یک فرد بیشـــتر ندارد، چنان‌که خداوند به‌عنوان مجرد محض، دوگانگی‌پذیر نیســـت. اگر قائل به

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

تجرد و وجود نفس قبل از بدن با شیم، بلافا صله پر سش مهمی رخ می‌دهد: تمایز افراد قبل از بدن چگونه تحقق می‌یابد؟ پس تعدد پس از بدن اســت. چون بعد از بدن هســت، که نفوس تمایز پیدا می‌کند. چون ملاصــدرا می‌گوید قبل از بدن، نفس نیســت، این اشــکال ظاهراً با برخی روایات مانند حدیث «إِنَّ اللّه خَلَقَ الأرواحَ قَبلَ الأبدانِ بألفَی عام» ناســازگار اســت. ولی ملاصــدرا جواب می‌دهد، نفس قبل از بدن بوده، اما به کینونت عقلانی بوده ا ست. به بیان دیگر، عقلانیت انسان که همان عقل کل ا ست که جهان را اداره می‌کند قبل از بدن بوده، اما حالت نفسانی که نفس این فرد (حسن) از نفس دیگری (حسین) جدا بوده، در مجردات قبل از بدن معنایی ندارد. از این منظر، آ یه‌ی «وَنَفَخْتُ فِیهِ مِن رُوحِی» (ص/۷۲)، یعنی نفس دارای کینونت عقلانی است. اما نفس به وصف نفسانیت چنین چیزی معنا ندارد. ملاصــدرا می‌گوید نفس «جســمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» اســت. مراد او از «جســمانیه الحدوث» همان معنایی اســت که ابن‌ســینا نیز بیان کرده بود، یعنی نفس با بدن حادث شده ا ست. با این تفاوت که ملا صدرا بر خلاف ابن سینا ت صریح می‌کند: در آغاز کار، بشر نفس ندارد و مجرد نیست. انسان در ابتدا صرفاً نطفه ا ست که به‌تدریج به علقه و م ضغه تبدیل می شود و سپس بدن و جنین شکل می‌گیرد، در حالی که هنوز هیچ ادراکی ندارد. به بیان دیگر، انســان در آغاز «ماده» بود. خود ماده، روحانی شــد، نه اینکه روح در بدن رفت؛ چنانچه ابن‌سینا معتقد است، بلکه خود ماده با حرکت جوهری، روح می‌شود. نه اینکه روح در بدن می‌رود، روح در بدن نمی‌رود تجســم، به تروح می‌رود و رقاء و ارتقاء می‌یابد. ابن‌سینا، نفس حادثه، را یک امر مادی مبهم معرفی می‌کند که در پی کمال است و ســیر آن را قوس نزولی می‌داند یعنی معتقد اســت اگر مانعی پیش نیاید، نفس به آخرین مرتبه‌ی کمال خویش دســت خواهد یافت. خلاصــه آنکه با بررســی آراء این دو فیلســوف، اختلاف بنیادین آن‌ها در تبیین نحوه‌ی پیدایش و سیر تکاملی نفس آشکار شد.

۷. نتیجه‌گیری

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

در این نوشتار به تحلیل مسأله نفس و بدن پرداخته شد؛ اینکه یکی از آنها مربوط به عالم تجرد و دیگری به عالم مادی تعلق دارد. و پرسیده شد که بر اساس دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا چگونه اتحاد میان آن‌ها برقرار می‌شود. البته داوری میان دو فیلسوفی که دارای نظام فکری مستقل و پیچیده‌ای هستند، بسیار دشوار است. از این رو نخست به بررسی واژه‌شناسی پرداخته و سپس به ارائه دیدگاه‌شان پرداخته شد. ابن‌سینا اتحاد نفس و بدن را یک امر عارضی دانسته و نفس را امری مجرد می‌پندارد که به فرماندهی و تدبیر بدن می‌پردازد. از نظر او، این اتحاد «عرضی» است؛ یعنی اگر بدن فانی شود، این نفس است که باقی مانده و فناپذیر نیست؛ زیرا ذاتا و فعلاً مجرد است. اما ملاصدرا با توجه به اصالت وجود و تشکیک آن و حرکت جوهری معتقد است که بدن بر اساس حرکت جوهری، نفس انسانی می‌شود. به بیان دیگر، جوهری جسمانی مادی از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی و به جوهری مجرد ارتقا می‌یابد. از نظر او، نفس و بدن وجودی واحد فرض می‌شوند. از نظر ابن‌سینا نوعی دوئیت و جدایی بین نفس و بدن وجود دارد که همواره ارتباط نفس با بدن را با مشکل مواجه می‌سازد، اما از نظر ملاصدرا دوگانگی نیست. بر اساس دیدگاه او، تحولی مانند تکامل انسان از مرحله نطفه تا انسان کامل، تنها تغییراتی در عوارض مذکور نیست، بلکه همان‌طور که نفس و حقیقت آن، از سنخ هستی و وجود است، تحولات آن نیز تحولات وجودی خواهند بود. از نظر ملاصدرا نفس از آغاز پیدایش، مادی و کاملاً جسمانی است و مفاهیم و ماهیت مادی بر آن صدق می‌کند. سپس در مراتب تکامل، بتدریج از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر تحول می‌یابد. از این‌رو اتحاد نفس و بدن از نگاه ملاصدرا اتحاد طبیعی است. اما از دیدگاه ابن‌سینا اتحاد نفس و بدن، اتحاد انضمامی خواهد بود.

ابن سینا معتقد است 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

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

بود و پس از مفارقت از بدن نیز هر نفسی، ذاتی منفرد، به جهت اختلاف در ابدان و ازمنه حدوث، داشته و بقایی روحانی خواهد داشت. ملاصدرا نفس انسانی را در ابتدای خلقتش، مادی دانسته و سپس در حرکت جوهری اشتدادی به تجرد مثالی می‌رسد. برخی از انسان‌ها مانند انسان کامل حتی به تجرد عقلی می‌رسند. دیدگاه او با عبارت «جسمانیهٔ الحدوث و روحانیهٔ البقا» بیان می‌شود؛ یعنی نفس به صورت جسمانی خلق می‌شود؛ اما در ادامه به تجرد می‌رسد و به صورت مجرد باقی می‌ماند. ابن‌سینا برخلاف افلاطون و عموم مشائیان نفس را قدیم نمی‌داند. از این‌رو بر این باور است که بعد از مرگ و اضمحلال بدن، نفوس از بین نمی‌روند، چون نفس ذاتاً و فعلاً مجرد است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چاپخانه خورشید، چ دوم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (الطبیعیات)*، به تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله مرعشی.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، انتشارات آخوندی.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۳)، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق: سید مهدی رجائی، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- حلی، حسن ابن یوسف (۱۳۸۵)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق جعفر سبحانی، قم، موسسه الامام الصادق(ع).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]

- طاهری، اسحق (۱۳۵۹)، *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا، صدرالدین شیرازی*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه. چ۴.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱) *نهایة الحکمة*، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ ۱۳.
- فارابی، محمد بن طرخان (۱۹۵۵)، *تحصیل السعادة*، تعلیقه دکتر بوعلی ملحم، بیروت، لبنان، ناشر دار مکتبه الهلال.
- فروغی، محمد علی (۱۳۷۹)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳)، *علم النفس فلسفی*، ناشر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تعلیقات علی نوری، تصحیح محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم: مصطفوی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- میر داماد، محمد باقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.
-کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، مترجم سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات علمی فرهنگی سروش.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2025-10-07]