

تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا

- * صغری یکه‌زارع
** محمدصادق کاملان
*** محمود پروانه

چکیده

در سیر تکاملی اندیشه فلسفی مسلمین، صدرالمآلهین توانست بسیاری از معضلات اقطاب خود از جمله در علم‌النفس را برطرف کرده، طرح نوینی از آن ارائه نماید. بدیهی است نفس‌شناسی ملاصدرا نیز بر مبادی و اصول فلسفی او استوار شده است. این پژوهش به دنبال تبیین تأثیر نظریه حرکت جوهری صدرا - به‌عنوان یکی از اصول بنیادین فلسفی‌اش - بر مختصات و تفاوت‌های نفس‌شناسی او می‌باشد. از جمله این تأثیرات می‌توان به مباحث حدوث و بقای نفس، حقیقت نفس، تحول در برخی براهین مجرد نفس، رابطه نفس با بدن، رابطه نفس با قوای آن، اتحاد عاقل و معقول، موت طبیعی و اخترامی، ابطال تناسخ، مجرد قوه خیال و معاد جسمانی اشاره کرد.

کلید واژه‌ها: ملاصدرا، حرکت جوهری، نفس‌شناسی (علم‌النفس).

* کارشناس ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه شیخ مفید (ره)

** استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه مفید (ره)

*** کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

حکمت متعالیه در سیر تکاملی اندیشه فلسفی مسلمین تحولات قابل توجه و تأملی را با تکیه بر نظام‌های فلسفی پیش از خود ایجاد کرد. ملاصدرا اصول و قواعدی در فلسفه بنا نهاده و به واسطه آنها نظام فلسفی نوینی طراحی کرده است که در سایه آن بسیاری از مشکلات و معضلات فلسفی پاسخ یافته است. در میان این اصول، نظریه حرکت جوهری در نوآوری‌های ملاصدرا سهم بسیار مهمی داشته و در جایگاه یکی از مهم‌ترین ارکان حکمت متعالیه نشسته و از جمله نوآوری‌های صدرالمآلهین در نفس‌شناسی است. ضعف و نارسایی علم‌النفس پیشینیان در پاسخ‌گویی به برخی اشکالات و راه‌گشایی برای معضلات، ملاصدرا را بر آن داشت که با توجه به اصول اساسی نظام فلسفی خود، به‌خصوص اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، اشتداد وجود و حرکت جوهری، طرح نوینی از علم‌النفس ارائه دهد.

در این مقاله تلاش شده است تأثیرات نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی صدرالمآلهین مورد بررسی قرار گیرد. به این منظور ابتدا توضیح مختصری در مورد دو مفهوم حرکت جوهری و علم‌النفس آمده و سپس آن دسته از نوآوری‌های صدرا در نفس‌شناسی که نظریه حرکت جوهری در کشف و طرح آنها تأثیر بسزایی داشته، مطرح گردیده است. در صورت لزوم این دیدگاه‌ها با نظریات حکمای پیشین نیز مقایسه شده است.

مفهوم‌شناسی

۱. حرکت جوهری

یکی از مهم‌ترین آرای ابتکاری ملاصدرا، اثبات و تبیین نظریه حرکت جوهری است. ابن‌سینا مانند ارسطو تغییر در جواهر را آنی و از نوع کون و فساد، و تغییر در اعراض را زمانی و از نوع حرکت می‌دانست. لذا فلاسفه مشاء تغییر و تحول را در ماده و صورت شیء نمی‌پذیرفتند، بلکه تنها به حرکت در برخی اعراض قائل بودند.

ابن‌سینا با استناد به شبهه عدم بقای موضوع، با صراحت غیر قابل تأویلی به نفی حرکت جوهری پرداخته، آن را ناممکن می‌داند. از نظر وی چیزی که موهوم حرکت ممتد جوهری است، در واقع فاقد امتداد، منقطع و پر از فواصل است که تحت تصرف نیرویی خارج از قلمرو طبیعت

قرار دارد. وی سکونات را به‌عنوان آنات غیر ممتد زمانی چون فاصله‌هایی می‌داند که در آن فاصله‌ها واهب‌الصور، صور جوهری را با فراهم شدن مقدمات اعطا می‌کند. پس حرکت در جوهر نیست؛ چون صور جوهری محصول حرکت نبوده، بلکه مخلوق اراده خالقی خارج از سیر درونی طبیعت می‌باشد (اکبری‌ان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

ملاصدرا با تکیه بر براهین متعدد ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه وجودی تازه می‌یابند. در واقع حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۷۴). بنابراین براساس حرکت جوهری، عالم ماده در یک جریان عمومی به‌سوی غایت نهایی، یعنی مبدأ هستی در حرکت است.

صدرالمتألهین برخلاف گذشتگان معتقد است اساساً حرکت، داخل در هیچ مقوله‌ای نیست؛ زیرا مقولات اجناس عالییه و از سنخ ماهیت هستند، ولی حرکت از انحاء وجوداند. در عالم طبیعت هیچ چیزی، چه جواهر و چه اعراض در دو آن یافت نمی‌شود؛ بلکه همه چیز در حال تغییر و عوض شدن است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۰). موجودات مادی، خود حرکت‌اند، نه موجودی که حرکت دارد؛ یعنی حرکت جوهری لازمه ذات نیست، خود ذات است.

از نظر ملاصدرا حقیقت وجود دارای دو مرتبه است: مرتبه وجود ثابت و مرتبه وجود سیال. حرکت نحوه وجود، سیال و لازم لاینفک آن است. بنابراین سیلان و تجدد نحوه‌ای از هستی است و موجودات متحرک، نحوه هستی یافتنشان که چیزی جز بودنشان نیست، به‌نحو تدریج و سیلان تصویر می‌گردد (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۶۴-۶۱). بر این اساس نمی‌توان بین حرکت و متحرک تمایزی را که در فلسفه‌های پیشین بین عرض و موضوع قائل بودند، مطرح کرد. سیلان و ثبات، دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت می‌باشند و چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند. بنابراین می‌توان ادعا کرد سؤال از اینکه در حرکت جوهری خود شیء چه می‌شود، سؤال‌الی است برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی.

۲. علم‌النفس

معرفت نفس از دیرپاترین مسائل ذهن بشری است. شگفتی‌های رخداد و رشد حیات و تلاش برای پرده‌گشایی از اسرار آن، عامل شکل‌گیری و پیشرفت تدریجی علم‌النفس بوده است که

می‌توان سیر آن را در سه دوره اصلی یونان باستان، قرون وسطا و عصر جدید بررسی نمود. در این میان در کنار ابداعات بزرگانی چون ارسطو، باید به نقش غیر قابل انکار فلاسفه و حکمای مسلمان نیز توجه جدی داشت که تبادل آثار بین یونان باستان، دنیای اسلام و جهان مسیحیت در ادوار مذکور مبین این امر است (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۱۳).

بنابراین نفس‌شناسی اهمیت خاصی در دایره معرفت به خود اختصاص داده است. این اهمیت در میان حکمای مسلمان دوچندان است. در ادبیات دینی و به تبع در آرای عقلی اندیشمندان مسلمان، پیوند وثیقی بین معرفت نفس و شناخت مبدأ و معاد تعریف شده است. پاره‌ای از مسائل نفس از اصول موضوعه علم اخلاق و نظام‌های تربیتی است و... (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۰۷). پیشاصدرایی‌ها نفس را به واسطه تعلقش به بدن در بخش طبیعیات فلسفه بررسی می‌کردند؛ اما ملاصدرا علم‌النفس را یک بخش مجزا و مستقل در فلسفه خود قرار داد که به نگاه جامع وی به نفس و قدرت خلاقه آن برمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷؛ اکبری، ۱۳۸۶، ص ۸۳).

مهم‌ترین مباحث و سؤالاتی که در نفس‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد، از این قرار است: نفس چه گستره‌ای از موجودات را دربر می‌گیرد؟ حقیقت نفس چیست؟ نفس قدیم است یا حادث؟ مجرد است یا مادی؟ روحانی است یا جسمانی؟ ثابت است یا متغیر؟ چه نسبت و رابطه‌ای بین نفس و بدن وجود دارد؟ قوای نفس کدام‌اند و واحد است یا متکثر؟ معیار تکثر قوای نفس چیست؟ این قوا چه خصوصیتی دارند؟ چه رابطه‌ای بین نفس و قوای آن وجود دارد؟ نحوه ادراک و کسب معرفت توسط نفس چگونه است؟ (رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، دفتر دوم؛ طاهری، ۱۳۸۸).

نسبت نفس‌شناسی ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری

اکنون آن دسته از ابتکارات صدرالمتألهین در موضوع نفس‌شناسی که متأثر از نظریه حرکت جوهری اوست، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. حدود جسمانی و بقای روحانی نفس

مسئله حدوث یا قدم نفس ناطقه از دشوارترین مباحث فلسفه است. حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر این بحث اسفار در استیفای اقوال موجود در این موضوع به هفت قول اشاره می‌کند (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۳۰) که در این مقاله به دو مورد از آنها اشاره می‌شود.

افلاطون و برخی از فلاسفه باستان، قائلان به نظریه قدم نفس می‌باشند. اینان نفس را حقیقتی مجرد و مستقل (غیرمادی) و مقدم بر جسم می‌دانستند. نفس یا روح، پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن بدن انسان به آن ملحق می‌گردد، آن را تا لحظه توانایی همراهی می‌کند و پس از ضعف و مرگ بدن، به جای دیگری برمی‌گردد. هرچند نفس از ازل بوده است، اما تعلقی به بدن نداشته و کار تدبیر بدن به‌عهده او نبوده است (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۵۷، ص ۲۳۹).

برخی اشکالات نظریه قدم نفس

۱. اگر نفس موجود مجرد قدیم باشد، باید از هرگونه تحولی مصون باشد و تمام کمالات خود را بالفعل داشته باشد؛ زیرا در عالم مجردات تغییر و تکاملی وجود ندارد. در این صورت چه وجهی دارد که چنین موجود کاملی به بدن مادی تعلق پذیرد؟ غایت تدبیر بدن از سوی نفس این است که از رهگذر این تدبیر، کمالاتی برای نفس حاصل شود؛ در حالی که برحسب فرض بالا، نفس موجود، قبل از بدن تمام کمالات ممکن خود را داراست. بنابراین لازم می‌آید که تدبیر بدن از سوی نفس کاری لغو و عبث باشد و امکان ندارد که از خداوند حکیم چنین فعلی صادر شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۲).

۲. اگر نفس قدیم باشد، تعلق هریک از نفوس به بدنی خاص محتاج مخصص خواهد بود درحالی که چنین تخصصی در کار نیست؛ زیرا نفس قبل از تعلق به بدن موجودی مجرد است و می‌دانیم که نسبت موجود مجرد با تمام موجودات مادی یکسان است. بنابراین نمی‌توان فرض کرد نفس مجرد که با همه ابدان نسبتی مساوی دارد، به‌دلیل حصول تغییر یا حدوث اتفاقی، نسبت خاصی با یکی از آنان پیدا کند و با اتکا به همین نسبت خاص به آن بدن اختصاص یابد (همان).

۳. لازمه قدم نفس آن است که نفس ذاتاً جوهری کامل باشد؛ در حالی که چنین نیست. نفس نیازمند قوا و آلاتی است که با وساطت آنها ادراکات و تحریکاتی را که ابتدا فاقد آن است، به‌دست آورد و یا طبق نظریه تذکار به یاد آورد. پس این نیازمندی اثبات‌کننده نقص وجودی و عدم قدم نفس است (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸).

۴. حقیقت نفس که آن را از عقل متمایز می‌سازد، همان صورتی است که به تدبیر بدن اشتغال دارد. اما فرض تقدم نفس بر بدن به این معناست که پیش از حدوث بدن، قوای نفس بیکار و معطل بمانند و نفس به‌صورت بالفعل به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد و این معنا با

هویت نفس سازگار نیست و نیز به نوعی لغو و خلاف حکمت الهی است. لذا ملاصدرا براساس این محذورات و محالات عقلی، مستندات روایی مورد استفاده را که در ظاهر بر تقدم آفرینش نفوس بر بدن اشاره دارد،^۱ با نگاهی افلاطونی بدین گونه تأویل می کند که منظور از خلق ارواح قبل از آفرینش بدن ها، خلق نفوس قبل از تعلق به بدن ها در عالم مجردات تام (عقول) و مفارقات عقلی (عالم علم الهی) به صورت وجودی جمعی است؛ چنان که می فرماید: «قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی و لا ینسی» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۶-۲۲۴).

دیدگاه دیگر متعلق به حکمای مشاء است که قائل به حدوث روحانی نفس می باشند. آنان بر این باور بودند که این موجود مجرد وقتی بدن حادث شد، به فرمان پروردگار متناسب با بدن خلق می گردد و به آن تعلق می گیرد و دیگر با فساد بدن فاسد نمی شود و باقی می ماند. بر این دیدگاه نیز اشکالاتی وارد است که به برخی از آنها به اختصار اشاره می شود:

۱. دو چیز که یکی کاملاً مادی و دیگری کاملاً غیرمادی باشد، نمی توانند با یکدیگر اتحاد داشته باشند. در نظریه حکمای مشاء این مسئله حل نمی شود؛ زیرا سنخیتی میان صورت و ماده، یعنی بین نفس مجرد و تن مادی وجود ندارد.

۲. اگر نفس از ابتدا دارای حقیقتی غیرمادی و روحانی باشد، چگونه می توان انفعال آن را از حالات و عوارض مادی بدن نظیر سلامت و مرض و لذت و آلم جسمانی تصور کرد؟ (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۴۴). در حالی که طبق مبنای فلاسفه مشاء، تأثیر و تأثر محتاج وضع و محاذات است.

۳. اگر نفس حقیقتی بسیط و مجرد از ماده است، چگونه با تکثر بدن تکثر عددی پیدا می کند؟ اگر نفس هیچ سابقه جسمانی و مادی نداشته باشد، مناط تکثر و تعدد آن چیست؟ (همان)

۴. چگونه می توان پذیرفت که نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمال خود جوهری ثابت باشد و تفاوت نفوس تنها در اعراض باشد. صدرا این اعتقاد سینوی را که همه افراد از پیامبران گرفته تا سایر خلائق، در جوهریت، درجه واحد و ذات یکسان دارند و تفاوت آنان تنها از طریق عوارض خارجی است، بسیار سخیف می داند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۸۱).

۱- روایاتی مانند: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۴۰۳) و نیز: الارواح جنود مجنده فما تعارف

منها اتئلف، و ما تناكر منها اختلف (همو، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۸۱).

صدرالمألهین با تکیه بر مبانی نظام فلسفی خود، به‌ویژه حرکت در جوهر به قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۴۷) می‌رسد که می‌توان گفت کلیدی‌ترین مؤلفه نفس‌شناسی صدرایی است. این قاعده ناظر به این معناست که مطابق اصل حرکت جوهری، نفس محصول حرکت جوهری صورت نوعیه بدن می‌باشد. نفس موجودی است که در پیدایش و ظهور در نشئه دنیوی و طبیعی، نیازمند زمینه مادی، اما در بقای و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است.

نخستین ظهور آن، صورت نوعیه برای محل خود است. آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی متحول می‌شود. نکته مهم اینجاست که تمامی این مراحل در جوهر ابتدایی به‌نحو قوه تحقق دارند و سپس از طریق تحول ذاتی و درونی و طی تمامی این مراحل وجودی در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد. براساس حرکت جوهری اشتدادی، جهان به‌سوی کمال خود در حرکت است. در این فرایند، هریک از موجودات مادی در بستر معینی به‌سوی کامل‌تر شدن حرکت می‌کنند. تمام فعالیت‌هایی که طی این سیر تکاملی انجام می‌شوند، باید به‌صورت منطقی پشت‌سر گذاشته شوند؛ در غیر این صورت، نتیجه مورد نظر به‌دست نمی‌آید.

سیر تکون نفس در عالم طبیعت از صورت نوعیه حال در جسم آغاز می‌شود. پس از آنکه جسم ابتدایی در نتیجه تحولات ذاتی و استکمالی به مرحله نطفه انسانی رسید، در رحم جای می‌گیرد. در این مرحله بالفعل یک گیاه است و بالقوه یک حیوان و به‌واسطه همین قوه از سایر نباتات تمایز می‌یابد. در موقع تولد بالفعل یک حیوان و بالقوه یک انسان است و سرانجام با ادراک حقایق مجرد از ماده پا به مرحله تعقل گذاشته و بالفعل انسان می‌شود. حال چنانچه در او استعداد ارتقا به حد "نفس قدسیه" و "عقل بالفعل" وجود داشته باشد، در صورت مساعدت توفیق به این مرتبه نایل می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲).

بنابراین تبیین نوین صدرا از مسئله حدوث نفس از مهم‌ترین نتایج نظریه حرکت جوهری در نفس‌شناسی وی می‌باشد. این ابتکار، ایستایی و جمود نفس را باطل و تکامل نفسانی انسان

را اثبات کرد که گذشتگان قادر به تبیین چگونگی این تکامل نفس نبودند. ملاصدرا این نقص معرفتی را ناشی از اعتقاد به عدم پویایی نفس دانسته است.^۱

۲. حقیقت نفس

در باب حقیقت نفس نگاه ملاصدرا با حکمای پیشین تفاوت دارد که منشأ اصلی این تفاوت را نیز باید در حرکت جوهری جستجو کرد. صدرالمتهلین به این تفاوت دیدگاه چنین اشاره می‌کند: «و هاهنا سر شریف یعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته و استکمال الحقیقة الانسانیة فی هویتة و ذاته» (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۱).

از نگاه فلاسفه مشاء، مفهوم نفس یک مفهوم اضافی است. در واقع دو جوهر داریم؛ حقیقت نفس به‌عنوان جوهر عقلانی و بدن به‌عنوان جوهر مادی، و نفسیت نفس همان حالت اضافه و تدبیر بدن است. ابن‌سینا به بنا و بنا مثال می‌زند. ذات بنا و بنا، ذات جوهری است؛ اما رابطه بین بنا و بنا عرضی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

صدرالمتهلین در اینجا به نکته دقیقی اشاره می‌کند و نظریه کاملاً متفاوتی ارائه می‌دهد که ناظر به حرکت جوهری و استکمال حقیقت انسانی است. از نگاه او نفس دو حیثیت متفاوت ندارد، بلکه وجود واحدی است که مفهوم اضافه از آن انتزاع می‌شود، ولی اضافه مزبور از سنخ اضافه مقولی نیست تا حاکی از نوعی عرض باشد. وجود نفس سراسر تعلق و اضافه است و جدای از این حیثیت، وجود مستقلی ندارد؛ برخلاف بنا که ذات مستقلی دارد که معروض اضافه خاصی به‌عنوان عرض شده است. مادامی که نفس از قوه وجود جسمانی به‌صورت فعلیت عقل مفارق در نیامده باشد، صورتی مادی خواهد بود که به تناسب شدت و ضعف وجودی خود از منشأ عقلی دور یا به آن نزدیک است (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۱-۱۲).

بر این اساس حقیقت نفس همان تعلق است و تعریف آن از جهت تعلق به بدن صرفاً یک تعریف اسمی نیست، بلکه بیان‌کننده حقیقت نفس است. هویت نفس، هویت تعلقی است و تعلقی بودن از ذاتیات نفس و مقوم آن است و نفس تا وقتی نفس است که همین هویت و

۱. ملاصدرا آیات و روایات و اقوال متعددی را در تأیید این دیدگاه خود با تأویل و تفسیر خاص خویش ارائه کرده است (ر.ک: الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، الباب السادس، فصل ۲).

ارتباط تعلق با بدن را داشته باشد. وقتی این ارتباط قطع شود، نفس از نفس بودن خود منسلخ می‌شود؛ یعنی پس از استکمالات و تحولات ذاتی به‌صورت عقل درمی‌آید. در این صورت، اگرچه نفس به‌صورت نفس ادامه حیات نمی‌دهد، اما به‌صورت عقل امکان حیات دارد.

۳. تحول برخی براهین تجرد نفس

یکی از براهین مهم صدرالمآلهین، برهان "اثبات تجرد نفس از طریق انقسام‌ناپذیری صور عقلیه" است. خلاصه برهان این است که صور عقلیه قابل انقسام به اجزای متشابه یا غیر متشابه نیستند. از این رو حلول آنها در جسم محال است؛ زیرا در صورت حلول به تبعیت از جسم، منقسم خواهد شد. بنابراین صور معقول مجرد از ماده هستند (همان، ص ۲۶۸-۲۶۰).

طبق مبانی صدرا، از جمله حرکت جوهری، چهره این برهان به کلی دگرگون می‌شود. البته ملاصدرا اشکالاتی براساس جامع نبودن برهان مذکور بر آن وارد کرده است؛ اما اشکال مبنایی وی بر این برهان آن است که صورت معقول در جوهر نفس حلول نمی‌کند، بلکه نفس نسبت به آن اضافه اشراقی دارد؛ به این معنا که نفس هنگام ادراک صور معقول، حقیقت و ذاتی مجرد و صورتی مفارق را مشاهده می‌نماید که نه خود آن را از ماده مجرد ساخته و نه معقول آن را از محسوسش برگرفته است؛ بلکه انتقال و سیری برای نفس روی داده است که از محسوس که همان معقول هیولانی است، به متخیل که معقول بالملکه است و از آن به معقول بالفعل و عقل فعال گذر نموده و صورت معقول را در آن ساحت خاص مشاهده کرده است.

پس بر مبنای این قول، نفس علت صور معقول خواهد بود و بر اثر تجرید و انتزاع، آنها را کسب نموده است. برپایه مبانی فلسفه ملاصدرا، آن صور در عالم خاص خود بوده و نفس در جریان حرکت جوهری خود به آنها نائل می‌گردد (همان).

خلاصه آنکه طبق مبانی ملاصدرا، رابطه بین صورت عقلی و نفس، رابطه حال و محل نیست؛ بلکه نفس نسبت به صور عقلی اضافه اشراقی دارد. صور عقلی معلول نفس است و نفس انسانی آن را انشا و ایجاد می‌کند، نه آنکه نفس محل صورت عقلی باشد تا از راه تجرد صورت عقلی، تجرد محل ثابت شود؛ بلکه باید از طریق مصدریت نفس ناطقه برای صور عقلی مجرد، تجرد نفس را اثبات کرد.

۴. رابطه نفس و بدن

یکی از مسائل مشهور فلسفی "نحوه ارتباط بین نفس انسانی با بدن" است. این معضل برای همه متفکرینی که انسان را دارای این دو ساحت دانسته‌اند، وجود داشته است. از یک سو می‌دانیم بدن در تحقق امور روانی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند و امور روانی نیز تأثیر بسیار زیادی در بدن و ارگانیکسم انسانی دارد؛ لذا رابطه‌ای مستحکم و دوطرفه بین نفس و بدن وجود دارد. از سوی دیگر هر یک از ما می‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است و وحدت خود را تجربه می‌کنیم. حال، این سؤال مطرح می‌شود که پیوند بین نفس و بدن و ارتباط متقابل بین این دو چگونه ممکن است؟ چطور امکان دارد بین یک جوهر مادی (بدن) و یک جوهر غیر مادی (نفس) چنین وحدتی ایجاد شود؟

از نظر افلاطونیان، ارتباط نفس و بدن مانند ارتباط زندانی و زندان یا مرغ و قفس است. نفس و بدن به‌طور طبیعی یکدیگر را انتخاب نکرده‌اند، بلکه نیروی قهریه‌ای آنها را در کنار هم نشانده است. نفس از ازل بوده و با خدا در عالم مثل می‌زیسته، ولی به‌خاطر تمایلش به عالم حس هیبوط کرده و در بدن مادی محبوس شده است. تن مادی برای نفس زندان موقت است، تا زمانی که با مرگ به موطن اصلی خود بازگردد (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۳).

فیلسوفان مشائی با توجه به دیدگاه حدوث روحانی نفس قائل به رابطه تأثیر و تأثر از نوع همیاری میان نفس و بدن می‌باشند که هرچند به‌اجبار در کنار هم قرار گرفته‌اند، ولی این هم‌نشینی کاملاً خصمانه نیست. ارسطو نسبت بین نفس و بدن را همان نسبت ماده و صورت می‌داند. شدت نیاز هریک از ماده و صورت به یکدیگر تا حدی است که وجود هیچ‌یک بدون دیگری ممکن نیست؛ بدن محل یا آلت نفس است و نفس حیات و موجودیت بدن را متعین می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۸۰ به بعد).

ابن‌سینا رابطه نفس و بدن را رابطه تدبیری نفس نسبت به بدن می‌داند؛ همان‌گونه که نجار با استفاده از ابزارآلات اهداف خود را تحقق می‌بخشد، نفس نیز با استفاده از قوای بدن به استكمال خود می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۳۳ و ۲۸۵). لذا گرچه نفس در حدوث و بقا مجرد است، اما چون در استكمال خود از ابزار نفس استفاده می‌کند، تعلق تدبیری به بدن دارد. با این حال، این نکته

که امر مجرد از طریق امر مادی استکمال پیدا می‌کند، معنای روشنی ندارد؛ چون امر مجرد مرتبه وجودی بالاتری دارد و عاقلانه نیست مرتبه بالاتر از مرتبه نازل‌تر کمال کسب نماید.

ملاصدرا با تعجب اظهار می‌دارد که چگونه کسی که رابطه نفس و بدن را مانند رابطه صورت و ماده دانسته است، به ارتباط ژرفی که در نتیجه آن بین نفس و بدن به وجود می‌آید، توجه نکرده است؟! اگر واقعاً نفس حکم صورت را داشته باشد، آنگاه امکان ندارد که کسی رابطه بین نفس و بدن را تصنعی و اتفاقی بداند!

صدرا برای تبیین نحوه ارتباط نفس و بدن، ابتدا انواع شش‌گانه تعلق را برمی‌شمارد و دو مورد از آنها را به نفس انسانی نسبت می‌دهد (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۲۵). او نفس را ثابت نمی‌داند، بلکه در حال حرکت و تکامل تصویر می‌کند. در واقع به علت اعتقاد صدرا به حرکت جوهری، نحوه تعلق نفس و بدن نیز ثابت نیست.

در اعتقاد ملاصدرا، اقسام شش‌گانه تعلق براساس شدت و ضعف آنها بدین ترتیب است:

۱. تعلق ماهیت به وجود؛ ۲. تعلق معلول به علت مفیض خود؛ ۳. تعلق شیء به شیء دیگر از حیث تشخیص و نوعیت، مثل تعلق عرض به موضوع؛ ۴. تعلق شیء به شیء دیگر از حیث تشخیص وجودی، هم در حدوث و هم در بقا، مانند رابطه نیازمندی ماده و صورت به یکدیگر؛ ۵. تعلق شیء به شیء دیگر از حیث تشخیص وجودی در حدوث، نه در بقا یعنی شیء در حدوث به چیز دیگری تعلق داشته باشد و در بقا این نیازمندی از بین برود؛ ۶. نیازمندی متعلق به متعلق نه به لحاظ اصل وجود بلکه، صرفاً برای به دست آوردن کمالات ثانوی. قسم اخیر ضعیف‌ترین نوع تعلق است.

صدرالمآلهین با دلیل، رابطه نفس و بدن به صورت چهار وجه نخست را نفی کرده و آن را از نوع رابطه وجوه پنجم و ششم می‌داند. از این رو اولی را وجه حدوثی و دومی را وجه استکمالی می‌نامد.

از آنجا که ملاصدرا نفس را حادث می‌داند، تعلقی از نوع وجه حدوثی را میان نفس و بدن می‌پذیرد. نفس در ابتدای حدوث، همچون صورت، برای تشخیص خویش به ماده‌ای نیاز دارد و آن بدن است. این نیازمندی منحصر در حدوث نفس است و در بقای آن چنین نیازی برقرار نیست (وجه حدوثی) (همان).

تعلق نفس به بدن در آغاز از نوع حدوث است، ولی بعد از این مرحله نیاز نفس به بدن صرفاً در به‌دست آوردن پاره‌ای از کمالات انسانی است که جز از راه تدبیر بدن به‌دست نمی‌آید (وجه استکمالی).^۱ تعلق و نیاز استکمالی نفس به بدن شبیه نیازی است که شخص صنعتگر به ابزار و آلات کار خود دارد؛ با این تفاوت که رابطه صنعتگر با ابزار خود رابطه‌ای عرضی است، اما وابستگی نفس به بدن تعلق ذاتی و طبیعی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۵، ۳۱۰ و ۳۱۱).

تصویری که ملاصدرا از رابطه نفس و بدن ارائه می‌دهد، دقیقاً منطبق بر مبنای او در بحث حرکت جوهری است. براساس این مبنا، وجود جسمانی با حرکت جوهری و اشتداد وجودی، مرحله به مرحله بر فعلیت‌هایش افزوده می‌شود و از وجود مادی صرف، به سمت وجود مجرد صرف حرکت می‌کند. نفس در حرکت جوهری خویش در نخستین مراحل مجرد صرفاً به ادراکات حسی نایل می‌آید، در مراحل بعدی متخیلات را ادراک می‌کند و آنگاه که به مجرد عقلانی رسید، توان ادراک معقولات را می‌یابد. پس نفس محصول حرکت جوهری صورت نوعیه بدن است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است.

بنابراین در نگاه صدرالمتألهین ارتباط میان نفس و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی است، مانند رابطه میوه و درخت؛ به هیچ وجه پیوند آنها یک پیوند مصنوعی و عرضی نیست. هر بدن نفسی دارد که صد درصد از آن اوست، در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت صورت نوعیه آن بدن است.

بنابراین صدرالمتألهین با ابتکار ویژه خود در طرح نظریه حرکت جوهری، تصویر بدیعی از رابطه نفس و بدن ارائه می‌دهد که هرچند در تعبیر و اصطلاح با اقوال حکمای قبل از خود یکسان می‌باشد، ولی به لحاظ محتوا تفاوتی بنیادین دارد: ترکیب نفس و بدن، غیر از ترکیب ماهیت و وجود و یا ترکیب جوهر و عرض است. باید توجه داشت که ترکیب آن دو انضمامی و ناشی از پیوستن دو جوهر یا یک جوهر و یک عرض نیست؛ بلکه ترکیب آنها نوعی ترکیب حقیقی و اتحادی است. لذا از دوگانه انگاری آشکار مشائی در حکمت متعالیه خبری نیست.

۱. ملاصدرا در تأیید این حرکت جوهری نفس از مرتبه لاشیئیت به سوی مراحل تکامل به آیه اول سوره انسان استناد می‌کند. برای توضیح بیشتر رک به: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۱ و ۲۱۷-۲۱۵.

۵. رابطه نفس با قوای آن

پرسش این است که چه نسبت وجودی بین نفس و قوای تحت خدمت آن وجود دارد؟ این قوا، وجودی غیر از نفس دارند یا خیر؟

حکمای مشاء بر این باورند که هریک از قوای نفسانی، وجود خاص خود را دارند و معمولاً از سنخ اعراض هستند (همان، ج ۱، ص ۳۲۶). بنابراین قوا یک وجود مستقل از نفس دارند. اما به اعتقاد ملاصدرا، نفس با تمامی قوای خویش دارای وجود واحد ذومراتبی است؛ به این صورت که هریک از مراتب نفس به قوه خاصی تعلق دارد. نفس ناطقه در بالاترین مراتب، قوه عاقله، در مرتبه پایین‌تر، قوه خیال و در نهایت در پایین‌ترین مراتب ادراک حسی را تشکیل می‌دهد (همان)؛ یعنی از هر مرتبه نفس ماهیت خاصی انتزاع و به نام قوه خاصی موسوم می‌گردد. بنابراین هر ادراک یا حرکتی که از انسان سر می‌زند، مدرک و محرک حقیقی آن، نفس است. در حقیقت انتساب افعال ادراکی و تحریکی به قوا، عین انتساب آنها به نفس است، نه از این نظر که فاعل اصلی و نهایی نفس است و قوا نقش واسطه را در افعال ایفا می‌کنند، بلکه بالاتر از آن، میان نفس و قوای آن، دوگانگی و جدایی وجود ندارد؛ نفس عین قواست (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۲۲۱).

با این حال مانعی ندارد که بپذیریم در تحقق افعال ادراکی و تحریکی نفس، قوای متعددی به عنوان واسطه دخالت می‌کنند. این قوا به لحاظ ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و از این رو هر کدام به عنوان ابزار و آلت سنخ خاصی از افعال به کار گرفته می‌شوند. ضرورت وساطت قوای مزبور از آنجا ناشی می‌شود که موجودی که در مرتبه عالی‌تری از وجود قرار دارد، برای انجام دادن افعال نازل، می‌باید از مرتبه وجودی خود تنزل کند و در مرتبه نازلی که هم‌پایه مرتبه وجودی فعل مزبور است، منشأ صدور آن گردد. بنابراین مقصود از قوه بنابر مبانی صدرالمتألهین، مرتبه‌ای از مراتب نفس است که می‌تواند علت تنزل از مرتبه اصلی نفس، منشأ صدور افعال نازلی گردد. لذا به عقیده ملاصدرا، این عقیده حکمای مشاء که هریک از قوای متعدد نفس، دارای وجود خاصی است که توسط نفس استخدام می‌شود، معلول نداشتن تصور روشنی از وجود تشکیکی و ذومراتب نفس است (همان، ص ۳۲۸).

بنابراین صدرالمآلهین مبتکر نظریه «النفس فی وحدتها کل القوی» است و در توضیح این نظریه این‌گونه بیان می‌کند که ما احکام اموری را که به صورت حسی، وهمی و عقلی درک می‌کنیم، بر یکدیگر حمل می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم: این شیء که فلان رنگ است، فلان طعم را دارد، یا مثلاً وقتی صورتی را خیال می‌کنیم و سپس آن صورت را با چشم می‌بینیم، می‌گوییم آن صورت خیالی همین صورت زید محسوس است، یا وقتی شخصی را به وسیله حس درک می‌کنیم و سپس حکم می‌کنیم که وی انسان است یا حیوان و سنگ و درخت نیست، یعنی داریم بر موجود محسوس جزئی حکم می‌کنیم که معقول کلی است. با توجه به اینکه عالم و تصدیق‌کننده دو چیز باید آن دو را تصور و ادراک کند، نتیجه می‌گیریم که نفس در عین وحدت و بساطت، عین قوای ادراکی است و قوای ادراکی اعم از قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی در حقیقت مراتب گوناگون حقیقت نفس می‌باشند (همان، ص ۲۲۱).

بنابراین قوای ادراکی نفس، مدرک حقیقی و اصیل نیستند، بلکه ابزاری برای ادراک نفس می‌باشند؛ ابزاری که دارای وجودی مستقل نبوده، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجود نفس می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳۲). این قوا از لحاظ ابزار و افعال و قبول اثر از طبیعت، متکثر و متعدّدند، ولی با این حال همه این قوا در زیر چتر هویت واحد نفس جمع شده‌اند و این است معنای اینکه نفس در عین وحدت، جامع همه قواست.

نظریه حرکت جوهری در طرح‌ریزی چنین تصویری از نفس و قوای آن نقش بنیادینی داشته است. هر نفسی وجود واحدی دارد که در سیر تکاملی خود از مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تر حرکت می‌کند و این حرکت در جوهر نفس و طی مراتب مختلف، منشأ انتزاع قوای نفس می‌شود. هر یک از مراتب مذکور منشأ انتزاع قوه خاصی می‌گردد. با توجه به این امر می‌توان گفت که نفس، امر واحد سیال و ذومراتبی است که در مرتبه حواس عین حواس، در مرتبه خیال عین خیال و در مرتبه عقل عین عقل است. این نگرش جز با تشکیک وجود و حرکت اشتدادی جوهری قابل تبیین نیست. روشن است که اگر ما نفس را وجودی ثابت بدانیم، به هیچ‌روی امکان ارائه چنین تصویری نداریم و بنابراین از مقدمات ضروری طرح قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، قول به حرکت جوهری نفس است (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۲۳۴).

۶. اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال

ابن‌سینا با سرسختی اتحاد عاقل و معقول را با دلایل و عبارات گوناگون انکار کرده است. وی معتقد است هر ادراکی اعم از حسی، تخیلی و عقلی به واسطه تجرید صورت از ماده است و این تجرید دارای مراتب است. در ادراک حسی، حس این تجرید را به صورت تام انجام نمی‌دهد و صورت را همراه علائق مادی می‌پذیرد. خیال صورت را از ماده تجرید تام می‌کند، اما از لواحق ماده تجرید نمی‌کند. عقل صورت اشیا را به صورت کامل تجرید می‌کند، هم از ماده و هم از علائق آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱).

صدرالمآلهین براساس حرکت جوهری، در باب علم و ادراک و نحوه پیدایش آن دیدگاهی دارد که با سخن پیشینیان متفاوت است. از نظر او که قائل به اصل بسیار مهم اتحاد عقل و عاقل و معقول است، رشد و تعالی علم انسانی در گرو اشتداد و استكمال وجودی و رشد درونی نفسانی است، نه اینکه شخص دارای روحی باشد که به طور ثابت همراه او باقی باشد و فقط علم او همانند حالات و صفاتش دگرگون شود. صدرالمآلهین پس از ایراد نقض‌های متعدد بر شیخ‌الرئیس، اثبات اصل فوق را متفرع تحقیق در اصولی چند از مبانی حکمت متعالیه و عدول از بسیاری از مسائل حکمت رایج می‌داند.

او برخلاف ابن‌سینا، ادراک را حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبه وجودی خود فرا می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد. از دیدگاه صدرالمآلهین صور محسوس از خارج نیامده‌اند و قوه احساس آنها را از شیء محسوس انتزاع نمی‌کند، بلکه خود نفس آن را خلق کرده است (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۳۶۶). او همچنین صور خیالی را به انشای نفس در مرحله خیال نفس نسبت می‌دهد.

ملاصدرا اثبات می‌کند که میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول اتحادی که خاص تعقل است، صورت می‌پذیرد. همچنین او برای نفس در عمل دانستن، صرفاً نقشی منفعل قائل نیست، بلکه اثبات می‌کند که نفس، قدرت خلاقه‌ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد که صورت‌ها را خلق می‌کند؛ صورت‌هایی که قیام صدوری به نفس دارند، همان‌گونه که ذات حق عالم خارج را خلق می‌کند و عالم خارج، قیام صدوری به حق تعالی دارد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱-۱۶۰).

در اندیشه ابن‌سینا طرح مراحل چهارگانه برای نفس که لازمه تکامل آن است قابل بیان نیست؛ چراکه او قائل به تجرد ذاتی و در نتیجه به‌دور از تکامل نفس است. از این رو روشن نیست اگر طبق مبنای بوعلی به حرکت در جوهر قائل نباشیم و نفس را مجرد و تغییراتش را تغییر در صفات و اعراض آن بدانیم، مراحل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد در تفکر سینایی چگونه قابل تبیین است یا چگونه امری مجرد به امری مادی تعلق گرفته است و شخص واحدی را به‌وجود آورده است؟ اما اعتقاد به اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری این اشکالات را از ملاصدرا به‌دور داشته است (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۶۷).

قول به حرکت جوهری بستر مناسبی را برای تحولات جوهری نفس و طی مراحل مختلف عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل و رسیدن به عقل بالمستفاد فراهم نمود. صدرا با ارائه نظریه تعالی، چگونگی حصول معرفت برای انسان را تبیین نمود. از نظر وی ادراک جز از طریق اتصال نفس مدرک به مدرک، حاصل نمی‌شود. این اتصال و اتحاد نیز از راه ارتسام و حلول به-دست نمی‌آید. این نحوه اتحاد همانند اتحاد فعل و فاعل است. بر این اساس، آنچه مدرک حقیقی است، حیثیتی جز مدرک بودن ندارد و همان‌گونه که معلول شأن و جلوه‌ای از شئون و جلوه‌های علت است، نه چیز دیگر، مدرکات نیز از مراتب و شئون نفس هستند و جز آن حیثیت دیگری ندارند.

براساس مدعای اتحاد عاقل و معقول، نفس هرگاه چیزی را تعقل کند، عین صورت عقلی می‌شود؛ بلکه نفس در مقام ادراک حسی و خیالی نیز با مدرکات خود اتحاد و عینیت دارد. براساس مدعای اتحاد نفس با عقل فعال، نفس انسانی در سیر استکمال ذاتی خود و در قوس صعود وجود، در نهایت با معقولات و عقل مجرد متحد می‌شود (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۳۱۲).

هر دو مدعای یادشده از سوی بزرگان حکمای مسلمان مانند شیخ‌الرئیس مورد انکار شدید قرار گرفته است. ملاصدرا در اسفار تصریح کرده است که چگونگی تعقل صور معقوله توسط نفس از غامض‌ترین مسائل فلسفی است که برای احدی از علمای اسلام به‌درستی منقح نشده است و کشف آن را برای خود «فتح مبینی» خوانده است که خداوند متعال به او عنایت کرده است.

سرّ عدم توفیق دیگران در نایل شدن به این کشف مهم در حکمت، مبانی ایشان در علم‌النفس است؛ زیرا اگر کسی نفس افاضه‌شده به بدن در ابتدای خلق و قبل از ادراک صور را جوهر عقلی

بالفعل و لذا مجرد بدانند، به‌نحوی که صور حاصل از اعمال و نیت و افکار که توسط آلات بدن کسب شده‌اند، کمالات ثانی عرضیه برای آن محسوب شوند و داخل در جوهر نفس نشوند، آنگاه حق خواهد داشت که اتحاد چنین جوهری با صورت مجرد دیگر را انکار نماید؛ زیرا اتحاد دو امر متحصّل بالفعل از محالات اولیه است.

اما از منظر صدرالمآلهین، اتحاد عاقل با صُور معقوله و با عقل فعال، نه از باب اتحاد دو فعلیت، بلکه از باب اتحاد امر غیر متحصّل و مبهم با امر متحصّل و معین است زیرا به‌اعتقاد او نفس انسانی در ابتدای وجود جسم است و با تحولات جوهری به‌تدریج به مقام احساس و تخیل و تعقل می‌رسد. بنابراین صور عقلی همان اشتداد جوهری نفس است، نه عرض زاید بر وجود نفس. به تعبیر دیگر، نفس در انواع ادراکات خود از قوه به فعلیت و از نقص به کمال خارج می‌شود و معنای اینکه نفس عاقل، عین معقول می‌شود، همان تحول وجود ناقص به کامل است (همان، ص ۳۱۲ به بعد).

۷. موت طبیعی و موت اخترامی

یکی دیگر از نوآوری‌های ملاصدرا در نفس‌شناسی، نگاه او به مسئله مرگ است. دیدگاه صدرالمآلهین راجع به نحوه مفارقت نفس از بدن، تفاوت مبنایی با دیدگاه سایر حکما و همچنین اطبا دارد. از نگاه آنان به‌علت ضعف و فساد بدن، نفس آن را رها می‌کند؛ اما از نگاه صدرا با تکامل وجودی نفس و بی‌نیازی او از ابزار مادی، نفس دیگر نمی‌تواند با بدن طبیعی به حیات خود ادامه دهد؛ در نتیجه بدن را رها می‌کند؛ مانند رشد جنین در رحم مادر که موجب می‌شود که جهان رحم را ترک گوید و آمادگی جنین برای زندگی بیرون رحم، دیگر اجازه ادامه حیات در رحم را نمی‌دهد.

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار در نگاه ملاصدرا به مسئله موت طبیعی، نظریه حرکت جوهری است. نفس هم‌زمان با خروج بدن از قوه به فعلیت، به‌گونه‌ای مستمر فعلیت‌های خودش را کسب می‌کند و در ادامه این تعالی در مراتب وجود به جایی می‌رسد که به هنگام مرگ طبیعی، نفس مرتبه فعلیت تام خویش را کسب می‌کند و همین امر موجب انقطاع رابطه این دو می‌شود (همان، ج ۹، ص ۵۲). در این فرایند تدریجی تکاملی، بدن اخروی که بدن حقیقی

نفس است، بر پایه ملکات، نیت، اخلاق و هیئت‌های نفسانی که در اثر اعمال به وجود می‌آید، شکل می‌گیرد.^۱

البته تبیین یادشده مربوط به مرگ طبیعی است و در مرگ‌های غیر طبیعی و احترامی، مثل آنچه بر اثر سوانح اتفاق می‌افتد، این زمینه استکمال از دست نفس مجرد گرفته می‌شود. بدن هم قابلیت ارتباط خود را با نفس مجرد از دست می‌دهد و در نتیجه، ارتباط نفس مجرد از بدن قطع می‌شود و مرگ اتفاق می‌افتد. در واقع در مرگ احترامی نفس مجبور به ترک بدن می‌شود.

۸. ابطال تناسخ

تناسخ یکی از نظریاتی است که برای تبیین و توجیه زندگی پس از مرگ اظهار شده است. مفهوم عام آن عبارت است از انتقال نفس، اعم از نفس انسان یا حیوان و یا نفس نباتی، از بدن فعلی خویش به بدنی دیگر. براساس این نظریه پس از مرگ بدن، نفس انسان وارد بدن دیگری می‌شود و زندگی جدیدی شروع می‌کند که نحوه آن به اعمالی بستگی دارد که شخص در زندگی گذشته خود انجام داده است؛ اعمال خوب سبب می‌شود نفس به بدنی شریف‌تر بپیوندد و اعمال بد نیز به تعلق نفس به بدنی پست‌تر منجر می‌شود. ملاصدرا به شدت این نظریه را رد کرده، آن را سست و سخیف می‌داند (همان، ص ۷).

اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس و حرکت جوهری آن در حکمت متعالیه، خود دلیلی کافی بر ابطال تناسخ می‌باشد. از نظر صدرالمتألهین تناسخ یک تناقض فلسفی است و امکان وقوع ندارد. اگر نفس را ادامه حرکت طبیعی جسم بدانیم، اساساً معقول نیست که نفس کسی از آن دیگری شود؛ چراکه هر بدن جسمانی در حرکت جوهری خود، نفس متناسب با خود را می‌جوید و در ارتباط طبیعی ذاتی با آن عمل می‌کند. چگونه ممکن است که بدن جسمانی، روح ساخته و پرداخته دیگری را که شکل گرفته و متناسب با بدن دیگری رشد کرده، به خود بپذیرد و همگام با آن شود؟

۱. برای آگاهی از استشهدات قرآنی و روایی صدرا در این بحث رک. به: الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۸-۹.

منشأ تعلق نفس به بدن در دنیا، استعدادهای ماده است؛ حال آنکه بدن در آخرت منبعث از جهات فاعلی نفس است و حامل استعداد برای تعلق نفس جدیدی نیست تا محذور تناسخ را به‌دنبال داشته باشد.^۱

۹. تجرد قوه خیال

واژه خیال در دو معنای مختلف و مرتبط با هم به کار می‌رود: نخست به معنای یکی از قوای ادراکی در انسان و حیوان که آن را خیال متصل هم می‌گویند و دوم، مرتبه‌ای از مراتب جهان عینی و خارجی است که میان جهان مادی و محسوس و جهان مجرد و معقول قرار می‌گیرد و از این جهت از آن به برزخ و عالم مثال نیز تعبیر کرده‌اند.

شیخ‌الرئیس نه از جهان مثالی و خیال منفصل سخن گفته و نه خیال متصل را مجرد دانسته است. او تنها قوه عاقله را مجرد می‌دانست و با ارائه دلایل متعدد قائل بود که سایر قوای نفس از جمله خیال مادی بوده و با فساد بدن، از بین می‌روند. طبق مبنای او، نفس انسانی فقط مدرک کلیات است و هرگونه ادراک جزئی به قوای جسمانی منتسب می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، النجاة، ص ۱۷۱ به بعد).

باور به جهانی مثالی، یا خیال منفصل، به حکیمان اشرافی باز می‌گردد. نخستین حکیم مسلمانی که بحث عالم مثال را در فلسفه مطرح نموده و سعی کرده آن را برهانی سازد، شیخ اشراق است. اعتقاد به چنین جهانی از سوی سهروردی راه را برای تبیین معاد جسمانی هموار ساخت؛ هرچند دستگاه فلسفی خود او سازگاری و انسجام لازم را برای تبیین عقلانی معاد جسمانی نداشت؛ چراکه وی به مادی بودن قوای نفس از جمله خیال اعتقاد داشت و در نتیجه نمی‌توانست رابطه موجودات مثالی را که از تجرد برزخی برخوردارند، با موجودات مادی که به‌عنوان مظاهر آنها معرفی می‌شوند، بیان کند. اگر نفس تنها در مرتبه عقلانی مجرد است، چگونه به جهان مثال که تجردی خیالی دارد، دست می‌یابد؟ تعبیر سهروردی که نفس را دارای توان خلق تصاویر مثالی معلقه می‌داند، مستلزم پذیرش تجرد قوای دیگر نفس غیر از قوه عاقله است و این مسئله با مبانی شیخ اشراق که همه این قوا را مادی می‌داند، سازگاری ندارد.

۱. برای توضیح مبسوط ر.ک به: الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۹، السفر الرابع، الباب الثامن.

صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی خود، از جمله حرکت جوهری نفس، مسئله تجرد قوه خیال را مطرح می‌کند؛ به این صورت که نفس آنگاه که رفتارهای نباتی از خویش بروز می‌دهد، موجودی جسمانی است، اما بر اثر حرکت جوهری و اشتداد وجودی به مرتبه حیات حیوانی و ادراک جزئی نایل می‌گردد. اینجاست که نفس وارد مرتبه وجود مجرد خیالی می‌گردد. نفس به واسطه اتحاد با مدرکات خویش، اندک‌اندک از جهان مادی جدا شده و به جهان غیر مادی می‌پیوندد. این روند با افزایش فعالیت‌های ادراکی از سوئی و کسب ملکات فاضله یا ردیله از سوی دیگر، شدت یافته و سپس وجود برزخی نفس شکل می‌گیرد.

او در حاشیه خود بر «حکمة الاشراق»، اعتقاد به تجرد قوه خیال و توان آن بر ایجاد مثل و صورت‌های خیالی را لازمه و راهکار اثبات معاد جسمانی معرفی می‌کند. به هر روی، بیش از مسئله وجود عالم مثال یا خیال منفصل، باور به تجرد خیال متصل یا قوه تخیل انسان است که در تبیین معاد جسمانی راهگشاست و صدرالمتألهین در آثارش بیشتر به این مسئله پرداخته است (کیاشمشکی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳-۱۸۰).

مسئله تجرد قوه خیال در شناخت نفس اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و در حقیقت انقلابی در علم‌النفس فلسفی است. با اثبات نوعی تجرد برای قوه خیال، ثابت می‌شود که انسان، برخلاف تصویر مشائی و اشراقی، موجودی دوساحتی (جسمانی و عقلانی) نیست؛ بلکه دارای سه ساحت و سه نشئه وجودی است؛ مادی و بدنی، صوری و برزخی و عقلانی. نفس با تحول در ذات خود و حرکت در جوهر می‌تواند این ساحت‌ها را درنوردد.

۱۰. معاد جسمانی

یکی از مهم‌ترین مسائلی که فلاسفه اسلامی با آن درگیر بوده‌اند، تبیین معاد جسمانی به نحو عقلی و فلسفی بوده است؛ چراکه از یک سو معاد جسمانی به دلایل متعدد قرآنی و روایی به صورت یکی از ضروریات کتاب و سنت مطرح است و فلاسفه و حکمای اسلامی برای کتاب آسمانی و سنت نبوی خود اهمیت فوق‌العاده‌ای نسبت به دیگر اقوام قائلند (آشتیانی، ۱۳۷۹، ص ۷۱ و ۷۲). از دیگر سو فیلسوف مسلمان از آن حیث که فیلسوف است، همواره نسبت به تبیین فلسفی عقاید اسلامی اهتمام داشته است.

با این وجود حتی فیلسوف بزرگی چون ابن‌سینا در تبیین عقلانی معاد جسمانی ابراز ناتوانی کرده و راه را در اکتفا به تقلید از صادق مصدق می‌داند. سایر فلاسفه پیشاصدرایی نیز در حل این معضل توفیق چندانی نداشته‌اند. در تاریخ فلسفه اسلامی، صدرالمآلهین شاخص‌ترین فیلسوفی است که برای اثبات معاد جسمانی به شیوه‌ای عقلی و فلسفی اهتمامی گسترده و عمیق ورزیده است.

ملاصدرا در باب یازدهم از سفر نفس، اصول یازده‌گانه‌ای به‌منظور اثبات معاد جسمانی یادآوری می‌کند که از جمله این اصول، حرکت جوهری است. در واقع او با پی‌ریزی حرکت جوهری در کنار اصالت، تشکیک و اشتداد وجود، تبیینی از نحوه پیدایش و بقای نفس ارائه می‌دهد که می‌تواند معارف نقلی را به‌صورت عقلی و استدلالی تحلیل کند (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۱۸۵ به بعد).

به‌طور خلاصه دیدگاه ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی به این شرح است: بدن اخروی بدنی خواهد بود دارای شکل و ابعاد مثالی و نه بدنی مادی برساخته از عناصر طبیعی. این بدن اخروی مثالی، تجسم و تجلی ویژگی‌های نفس آدمی است که به‌تدریج در طی مراحل رشد نفسانی انسان شکل گرفته است.

آن مرتبه از نفس انسان که رابطه‌ای تنگاتنگ با ویژگی‌های چنین بدن اخروی دارد، قوه خیال است که قادر است موجودات دارای مقدار و شکل و بعد را که ماده عنصری ندارند، به ظهور درآورد. بنابراین مظهر ملکات نفسانی نه ماده عنصری دنیوی، نه اجرام فلکی و نه مثال منفصل، بلکه قوه خیال آدمی است.^۱ اهمیت نظریه صدرا در اثبات تجرد قوه خیال و رد دیدگاه مشهوری بود که قوه خیال را قوه جسمانی می‌دانست که پس از مرگ و متلاشی شدن بدن عنصری از بین می‌رود. طبق نظریه حرکت جوهری، از میان فعلیت‌های کسب‌شده ذومراتب نفس، یکی مرتبه تجرد خیالی است.

بنابراین حرکت جوهری یکی از اصول مهم پی‌ریزی معاد جسمانی ملاصدراست. وجود کشدار متحرک نفس، این اجازه را به او می‌دهد که در فرایند حرکت، تحت پوشش ماهیت‌های مختلفی از جمادی تا تجرد و فوق تجرد قرار بگیرد، اما در عین حال وحدت حقیقت آن حفظ

۱. ملاصدرا برای تأیید رأی خود به آیاتی از جمله آیه ۳۱ سوره فصلت، ۷۱ سوره زخرف، ۲۱ سوره حدید استناد کرده است.

شود. در نتیجه انسان در آخرت همان انسان موجود در دنیاست؛ هرچند بسیاری از ویژگی‌های پیشین خود مانند مادیت را از دست داده باشد. قوه خیال به‌اعتبار تجردش از ماده می‌تواند به همراه نفس به جهان آخرت انتقال یابد و از آنجا که تجردی مثالی دارد، می‌تواند مظهر بدن اخروی باشد. البته طبق مبنای صدرا، همه قوای نفس از جمله حس مشترک، از ماده تجرد دارند و منشأ درک جزئیات بهشت و دوزخ نیز بقای همین مدرکات جزئی در انسان است (کیاشمشکی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵-۲۶۴).

آنچه در دنیا بدن حقیقی نفس بوده، همواره با نفس است و در آخرت نیز بدن او خواهد بود. آنچه در دنیا پس از مرگ می‌ماند و متلاشی می‌شود، هیچ‌گاه بدن حقیقی نفس نبوده است. مطلب مهم در معاد جسمانی این است که نفس و بدن اخروی عیناً همان نفس و بدن دنیوی باشند که با توجه به این نکته، این عینیت روشن می‌شود (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۹۹). بنابراین باید توجه داشت که ملاصدرا در واقع معاد جسمانی را در تعبیر معاد مثالی اثبات می‌کند، نه معاد جسمانی مطابق با ظواهر آیات و روایات.

نتیجه

صدرالمتألهین از یک سو جایگاه علم‌النفس را در معارف فلسفی ارتقا بخشید؛ چراکه آن را در بخشی مستقل از حکمت، تجمیع و توسعه بخشید، و از سوی دیگر با نوآوری‌های بدیع خود به بسیاری از معضلات به‌جامانده از گذشتگان در این حوزه پاسخ گفت. این توفیق بستگی تامی به نوآوری‌ها و تفاوت‌های ملاصدرا در اصول فلسفی‌اش همچون اصالت، تشکیک و تشدید وجود و حرکت جوهری دارد. در این میان نظریه حرکت جوهری با معاونت اصولی چون حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، نقش اساسی و منحصری در شکل‌گیری هندسه خاص نفس‌شناسی صدرا دارد؛ چنان‌که توانست علم‌النفس را در بسیاری از مسائل از بهت علمی به‌جامانده از گذشتگان رهایی بخشد.

فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرحی بر زادالمسافر ملاصدرا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، الشفاء الالهیات، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، بیروت: بی‌نا، ۱۳۶۴.

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، النجاة، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۴.
- _____ ، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
- اکبری، رضا، ملاصدرا به روایت ما، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶.
- اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- حسن‌زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، دفتر دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- سهروردی، یحیی‌بن‌حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شریف، میان‌محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- الشیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۹، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹.
- _____ ، الشواهد الربوبیة فی مناہج السلوکیة، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____ ، مفاتیح الغیب، با تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طاهری، اسحاق، نفس و قوای آن، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، جلد ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: سروش، ۱۳۵۷.
- کیاشمشکی، ابوالفضل، راز رستاخیز و کاوش‌های عقل‌نظری، قم: آیت عشق، ۱۳۸۳.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱۶، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- _____ ، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ج ۳، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
- _____ ، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.