



چگونگی رویکرد تطبیقی و موجودیت نفس

اسحاق طاهری^۱

چکیده

چگونگی پیدایش نفس و نحوه موجودیت و ارتباط آن با بدن موضوع سخن این نوشتار است. در بحث حدوث نفس، ارسطو قائل به حدوث جسمانی است؛ گرچه بر اساس برخی دیگر از گفته های وی، می توان او را قائل به حدوث روحانی نفس دانست. اما این سینا به حدوث روحانی نفس قائل است و صدرا آن را در بدو پیدایش، جسمانی دانسته است.

ارسطو، ابن سینا و ملاصدرا هر سه، بر وحدت نفس اصرار دارند؛ هر چند معنا و مفهوم وحدت را نزد آنان نمی توان در یک سطح دانست.

مسئله دیگر چگونگی تعامل و ارتباط نفس با بدن است؛ ارسطو گاهی نفس را صورت بدن و در مواردی عامل حیات و موجودیت بدن و گاهی هم آن را علت و اصل موجود زنده دانسته است. ابن سینا نفس را مدبر بدن و ذاتاً بی نیاز از آن دانسته و در مواردی نیز جسم را تنها، شرط حدوث نفس، و نه شرط بقای آن می پندارد. اما از نظر ملاصدرا ارتباط نفس با بدن از قبیل ارتباط شیئی با مرتبه ای از خود است؛ از این منظر بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه علیای بدن است. کلید واژگان: حدوث نفس، نفس و بدن، وحدت نفس، بساطت نفس.

طرح مسأله

نفس موجودی حادث است که همراه با بدن به وجود می آید و آثار مختلف نباتی، حیوانی و انسانی را سبب می گردد. چگونگی حدوث نفس معمّایی فلسفی است که همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. همچنین تعیین وحدت یا کثرت

^۱ - دانشیار فلسفه - مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی



نفس نیز شایان توجه است. می دانیم که نفس منشأ صدور افعال نباتی، حیوانی و نطقی است و این امر موهم کثرت آن است؛ چرا که شیء واحد تنها یک صورت بالفعل می تواند داشته باشد و صورت واحد نیز مقتضی فعل واحد است. از این رو صدور افعال متنوع از انسان، با قول به وحدت نفس ناسازگار به نظر می رسد. مسأله دیگر چگونگی ارتباط نفس با بدن است که با دو مسأله مذکور پیوندی ناگسستنی دارد؛ این مسأله نیز در طول تاریخ فلسفه همواره منشأ اختلاف نظر بوده است. بر این اساس، پرسش نوشتار حاضر این گونه سامان می یابد:

ارسطو، ابن سینا و ملا صدرا، هر یک چه نگرشی پیرامون حدوث و وحدت نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن ارائه کرده اند؟

۱- دیدگاه ارسطو

۱-۱- حدوث نفس

در این بخش، هدف تعیین این مطلب است که نفس در بدو پیدایش مادی است یا مجرد. تبیین چگونگی نظر ارسطو پیرامون حدوث نفس به سهولت امکان پذیر نیست؛ زیرا ابهام های موجود در دیدگاه ارسطو راجع به تجرد نفس، مسأله حدوث نفس را نیز به گونه ای تحت تأثیر قرار می دهد. اگر مسأله نفس بر پایه اصل ماده و صورت استوار گردد، نفس صورت بدن و با آن ملازم خواهد بود. از این منظر نفس مادی بوده و هیچ گاه به تجرد نخواهد رسید؛ بنا بر این، آن در حدوث و بقا، هر دو، مادی خواهد بود. آنچه در این صورت باقی می ماند، تصریحاتی است که خود ارسطو به تجرد بخشی از نفس به عمل آورده است؛ صاحبان این تفسیر می بایست این گونه تصریحات را به گونه ای حل و فصل نمایند، امری که غیر ممکن به نظر می رسد.

ارسطو خود نیز با توجه به همین نگرش، دیدگاه پیثاگوریان مبنی بر تناسخ را مردود شمرده است. زیرا بر اساس نظر آنان لازم می آید که هر نفسی بتواند به هر بدنی تعلق گیرد اما روشن است که به اقتضای اصل ماده و صورت، هر موجودی صورت خاص خود را دارد و با از میان رفتن آن موجود، صورت آن نیز از بین می رود. از این رو هر فرد انسان، صورت (نفس) خاص خود را دارد و حدوث و بقای این صورت به گونه ای جدا از ماده (بدن) خاص خود، ممکن نیست. اینک باید دید که چگونه این تهافت در سخنان او راه یافته و در صورت امکان، رفع آن چگونه است.



اما ارسطو در تعابیر دیگر به گونه ای پیش می رود که گویی از اصل ماده و صورت فاصله گرفته است. از نظر او، از آنجا که نفس جنباننده یعنی صورت تن یا جسم است نمی تواند مادی باشد. اما از سوی دیگر به اقتضای آن اصل، روان باید با نوعی ماده پیوسته باشد. از این رو ارسطو در عین حال که جسمانی یا مادی بودن نفس را انکار می کند، برای اجتناب از گفتن سخنان متعارض، می کوشد ماده ای را به عنوان محل روح معرفی کند. بر این اساس، نفس قبل از تعلق به بدن نیز، با این که ذاتاً مجرد است، با نوعی جسم همراه خواهد بود.

شارح بزرگ ارسطو ورنر یگر^۱ در قرن بیستم میلادی، در دفع این گونه تناقضها راه دیگری پیش گرفته و بر این باور است که ارسطو در سنین جوانی که هنوز از افلاطون جدا نشده بود، آثاری افلاطونی بر جا گذاشته است اما بعدها که به تدریج به مقابله با آرای افلاطون برخاسته، آرای غیر افلاطونی ارائه کرده است. این آثار که پس از مرگ او در ابتدا به صورت یاد داشت و پراکنده بود، سازمان یافته است و چون در زمان خود ارسطو این سازماندهی صورت نگرفت، نوشته های دوره های مختلف به هم آمیخته و سبب بروز موارد متناقض گردیده است.

اما برخی راه حل یگر را نپذیرفته اند (نوسبام، ۳۴) و به فرض قبول این راه حل نیز نمی توان گستره آن را آن قدر وسیع و دامنه دار پنداشت که به وجود تمام تناقضها، از جمله تهافت مورد بحث پایان دهد. مخصوصاً با توجه به این که کتاب «درباره نفس» که مهم ترین منبع در باره نفس است، بر خلاف دیدگاه یگر، مشتمل بر اجزای متفرق و غیر مرتبط نیست و نظر واحدی در سرتاسر آن نمایان است. این مطلب از ارجاعات و اشاراتی که در این کتاب به فصول مختلف آن به عمل آمده، به خوبی آشکار است.

به نظر می رسد که بتوان بدون تمسک به این گونه راه حل ها، مشکل را بر طرف ساخت. ارسطو همان گونه که پیش از این گذشت طی اشاره ای، «مفهوم» را صورت شیء خارجی دانسته است که در تحقق خارجی به ماده نیاز دارد و این نکته ای دقیق و حایز اهمیت است. زیرا فی الجمله نشان می دهد که صورت در بعضی از ساختها مثل عالم ذهن، می تواند بدون ماده باشد. به هر حال مفهوم «خانه» یا «ساختمان» قبل از تحقق در خارج، در ذهن انسان وجود دارند.

1-Verner Yaeger.



به بیان دیگر حالت نفس در هنگام توجّه به وجود این مفهوم در ذهن با حالت آن هنگام عدم توجّه به وجود آن، یکسان نیست؛ این امر حاکی از آن است که مفهوم، امری وجودی است که حالت نفس نسبت به وجود و عدم آن در ذهن متفاوت است. ارسطو این مفهوم را که قبل از پیدایش مصداق خارجی، در ذهن وجود دارد نسبت به آن مصداق، «صورت» خوانده است. این امر نشان می‌دهد که از نظر ارسطو، «فی الجملة» صورت می‌تواند از ماده در ساحتی خاصّ جدا باشد.

با توجّه به این مطلب و نیز با توجّه به این که او تصریح کرده است که دست کم، بخشی از نفس که مجرد و پس از مرگ باقی است، از خارج بر بدن وارد می‌گردد، باید اذعان نمود که نزد ارسطو نفس در بدو حدوث، روحانی و مجرد است.

با این بیان امکان مفارقت بعضی از صور از ماده تأمین می‌گردد ولی در دیدگاه ارسطو اشکال دیگری نیز وجود دارد و آن این که چگونه آن بخش مجرد نفس که قبل از تعلّق به بدن وجود دارد به یک بدن خاصّ، و نه به بدنی دیگر تعلّق می‌گیرد؟ وجه رجحان بدن خاصّ در نظر او روشن نیست؛ به خصوص با توجّه به این که او همین اشکالی را که در این مقام بر خود او وارد است، از باب خرده گیری متوجّه پیثاگوریان دانسته است. از این رو بعضی بر او خرده گرفته و گفته‌اند:

با این که ارسطو با اصرار تمام نفس فردی را با بدن فردی پیوسته می‌داند و بدین سبب «ورود هر نفسی را در هر بدنی» منکر است ولی همین که نفس را همچون عاملی صرفاً عقلانی مورد توجّه قرار می‌دهد از نیروی دلایلش در مقام موضع‌گیری در برابر نظریات پیثاگوری و نظریات مشابه آن کاسته می‌شود (کمپرتس، ۱۴۲۵).

۲-۱- وحدت نفس

منظور از وحدت نفس، یگانگی و بساطت آن است که در این بخش نظر ارسطو در این باره را جستجو می‌کنیم. پیش از این گذشت که ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند و صورت شیء، امری واحد است که سبب آثار و خواصّ گوناگون می‌شود. او در وجود انسان به نفوس یا قوای مختلف که هیچ جهت جامع و مشترکی نداشته باشند، قائل نیست بلکه با وجود تحلیل نفس به قوای مختلف، جنبه وحدانی آن باقی است. ارسطو در این باره چنین می‌گوید:

بعضی از فیلسوفان می‌گویند که نفس تقسیم‌پذیر است و جزئی از آن می‌اندیشد و حال آن که جزء دیگر شوق می‌ورزد. اما اگر نفس طبیعاً تقسیم‌پذیر باشد، چیست که موجب اتّصال آن می‌گردد؟ یقیناً بدن نیست که چنین می‌کند، بر عکس به نظر می‌آید که نفس را بیشتر بتوان

حافظ اتصال بدن دانست؛ زیرا که اگر نفس باز گرفته شود بدن انحلال می‌یابد و فساد می‌پذیرد. اما اگر اصل دیگری ضامن وحدت نفس باشد، همین اصل دیگر، خود برای نفس بودن ارجح است (ارسطو، در باره نفس، ۴۱۱ ب ۲۰ - ۱۵).

در این عبارت، او با ذکر دیدگاه بعضی فیلسوفان، با ظرافت از نظریه وحدت نفس جانبداری کرده است؛ وی می‌گوید در وجود انسان از وجود عاملی وحدت بخش گریزی نیست و خود این امر باید از وحدت برخوردار باشد تا بتواند وحدت بخش بدن تلقی گردد؛ اما با بررسی‌هایی که در موجودیت انسان صورت می‌گیرد، نفس برای این امر اولی و ارجح است. ارسطو بدین طریق وحدت نفس را بیان می‌کند.

ممکن است کسی بر او اشکال کند و مدعی شود که نفس با وجود این که حافظ اتصال بدن است، دارای اجزاء نیز هست و این دو با هم منافات ندارند. ارسطو می‌گوید در چنین صورتی، باید هر یک از اجزای نفس را حافظ جزئی از بدن دانست و این غیر ممکن است؛ زیرا در آن صورت، عقل که جزئی از نفس تلقی می‌شود به لحاظ تجرد از جسم، حافظ وحدت هیچ جزئی از بدن نخواهد بود و این خلف است.

او جایی دیگر نیز به وحدت نفس پرداخته و در تعریض به افلاطون می‌گوید اگر نفس را دارای اجزا بدانیم، تعداد آنها بی نهایت خواهد بود و کافی نیست که مانند بعضی فیلسوفان تنها اجزای عقلی، غضبی و شهوانی یا مانند پاره‌ای دیگر اجزای عقلی و غیر عقلی را در آن از یکدیگر تشخیص دهیم. پس نفس دارای اجزاء نیست (همان، ۴۳۲ الف ۲۶ - ۲۴).

افزون بر آن، او می‌گوید که اگر در نفس به اجزای جدا از یکدیگر باور داشته باشیم، بسیار مشکل می‌توان تعیین کرد که تخیل با کدام جزء متحد و با کدام متفاوت است؛ و همین طور جزء شوقی، که هم بر حسب صورت خود و هم بر حسب قوه خود با تمام اجزای دیگر متفاوت است و با این وجود نمی‌توان آن را از سایر اجزاء جدا دانست، بی آن که مستلزم محالی باشد (همان، ۴۳۲ ب ۴ - ۱). دیوید راس دیدگاه ارسطو در این باره را این گونه ارزیابی می‌کند:

نفس به واقع، مانند بافت، نه مانند اندام، متشابه اجزاء است، هر چند ارسطو به این امر، به این صورت، نفوه نکرده است. و هر چند وی اغلب تعبیر سنتی «اجزای نفس» را به کار می‌برد، کلمه‌ای که ترجیح می‌دهد «قوا» است... او صرفاً در صدد به حساب آوردن این حقیقت است که نفس فعالیت‌های گوناگون نشان می‌دهد و در صدد گفتن این مطلب است که در ورای هر یک از این فعالیت‌های متناوب، باید نیروی ثابتی را





فرض کنیم که این گونه فعالیت می‌کند. اما این قوا مانند سنگ‌های تشکیل دهنده کپه نیستند، آنها ترتیب معینی دارند که به درستی می‌توانیم نفوذ در یکدیگر بنامیم (راس، ۲۰۹). راس به خوبی نگرش ارسطو به قوای نفس را بیان کرده است. «بافت» با «اندام» متفاوت است؛ اولی به کنش و عمل توجه می‌دهد و دومی به مجموعه و کل. از این رو ارسطو که مبنای شناخت را تجربه قرار داده است با توجه به صدور افعال گوناگون توسط انسان، به وجود مبادی فعل یا قوا در نفس او، به عنوان عوامل ثابت پی می‌برد و این قوای متعدد را درهم تنیده و به هم مربوط می‌پندارد؛ به گونه‌ای که درون نفس نمی‌توان برای هر کدام حدّ و مرز مشخصی قائل شد و موضع خاصی از بدن را به هر یک نسبت داد.

با توجه به آنچه گذشت از نظر ارسطو نفس واحد و فاقد اجزاء است و اشارات او مبنی بر وجود اجزا در نفس، با توجه به مبادی فعل و انفعال در نفس است و نمی‌توان آنها را دلیل بر ترکیب نفس دانست. اما با وجود سخنان صریح ارسطو مبنی بر یگانگی و بساطت نفس، چگونگی صدور آثار گوناگون و متنوع از یک موجود بسیط واحد، در سخنانش روشن نیست؛ به خصوص نظر به تفاوت فاحش این گونه آثار که در مواردی به حدّ تضادّ می‌رسد.

۳-۱- رابطه نفس با بدن

پیش از این گفته شد که ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند. بنابر این نسبت بین نفس و بدن، همان نسبی است که میان ماده و صورت وجود دارد. شدت نیاز هر یک از ماده و صورت به یکدیگر تا حدّی است که وجود هیچ یک بدون دیگری ممکن نیست؛ گو این که در این باره برخی موارد استثنا نیز همان گونه که پیش از این اشاره شد، وجود داشته باشد. بنابر این هر کدام از ماده و صورت در پیوند با دیگری می‌تواند موجود باشد. ارسطو در این مورد مثال‌هایی نیز ذکر می‌کند. او می‌گوید:

اگر چشم، در واقع، حیوان می‌بود بینایی نفس آن بود، زیرا بینایی جوهر صوری چشم است. اما چشم ماده بینایی است، و اگر بینایی از میان برود، دیگر چشمی در میان نیست (ارسطو، پیشین، ب ۲۳ - ۱۹).

او جایی دیگر مثال برندگی و تبر را ذکر می‌کند و با تأکید بر انفکاک ناپذیری نفس از جسم می‌گوید: نفس از بدن جدایی ناپذیر است، یا لاقلاً جزئی از نفس چنین است اگر نفس بالطبع تقسیم پذیر باشد، و شکی در این نیست (همان، ۴۱۳ الف).



در این جا شایسته است چگونگی و سبب تلازم این دو روشن گردد. بدن محلّ یا آلت نفس است و نفس، حیات و موجودیت بدن را متعیّن می‌سازد. او نفس را علت و اصل موجود زنده می‌داند. (همان، ۴۱۵ ب ۱۹-۹) نزد او، نفس هم اصل حرکت، هم غایت و هم جوهر صوری برای اجسام جاندار است. اما این که نفس علت به معنای جوهر صوری است، بدان سبب است که جوهر صوری علت وجود تمام اشیاء است و در تمام موجودات زنده حیات است که وجود آنها را صورت‌پذیر می‌سازد، و علت و اصل حیات آنها نفس است. وانگهی چون نفس کمال جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است، صورت و ماهیت است. نفس، همچنین علت غایی نیز هست، زیرا همان گونه که عقل در عمل، غایتی را منظور می‌نماید، طبیعت نیز این گونه است و چنین غایتی در حیوانات، نفس است و این امر با طبیعت همگون و مطابق است.

او در بیان سببیت نفس برای حرکت، نموّ و استحاله، می‌گوید احساس نوعی استحاله است و تنها جانداران و موجوداتی که بهره‌ای از نفس دارند، از احساس برخوردارند. نموّ و ذبول نیز جز از طریق تغذیه که خاصّ موجودات بهره‌مند از حیات است، پیش نمی‌آید و نفس اصل حیات است (همان، ۲۷-۲۳).

با توجه به مجموع سخنان ارسطو در این باره که به مناسبت‌های گوناگون مطرح کرده است تمام آثاری که از موجود جاندار در دوره زندگی سر می‌زند، در واقع، برخاسته از نفس است و بدن فقط آلات را تأمین می‌کند، گرچه آلت واقع شدن عضو یا اندام نیز در پرتو وجود نفس است. وقتی او نفس را اصل حرکت می‌شمارد اقسام گوناگون حرکت، یعنی حرکت انتقالی، نموّ و استحاله و ذبول، همه را مورد نظر قرار می‌دهد. بنابر این، حرکت انتقالی، نموّ و ذبول و استحاله معلول نفس است و در جای خود روشن خواهد شد که ادراکات حسّی به واسطه نوعی استحاله صورت می‌پذیرد و زمینه پیدایش ادراکات خیالی، و سپس ادراکات عقلی را فراهم می‌آورد. پس ادراکات انسان نیز بر این اساس، معلول نفس خواهد بود.

آنچه گذشت ما را به این مطلب رهنمون می‌سازد که از نظر ارسطو، نفس اصل، غایت و صورت جوهری بدن است و آثار آن از طریق بدن تحقّق می‌یابد. بنابر این بدن محلّ و آلت نفس است و نفس بدون آن وجود نخواهد داشت. گرچه شاید مفهوم محلّ هم چندان موجّه نباشد؛ زیرا این دو ذاتاً با یکدیگر پیوند خورده و طبیعت جاندار را به وجود می‌آورند. از این رو در بیان نیاز صورت به بدن، برخی گفته‌اند:



این صورت محتاج بدنی است دارای ترکیب شیمیایی خاص و شکل خاص و در انواع دیگر جسم نمی‌تواند تجسم یابد ... هم چنین، نفس نمی‌تواند بی‌جسم باشد - هر چند ارسطو در اینجا عالی‌ترین عنصر نفس انسان، یعنی عقل فعال را استثناء می‌کند، چرا که عقل فعال چون از «خارج» می‌آید می‌تواند پس از مرگ بدن نیز وجود داشته باشد (راس، پیشین).

می‌توان منظور او را از عالی‌ترین عنصر نفس، همان گونه که قبلاً بیان شد، ذات‌نفس با قطع نظر از بدن دانست و در این صورت، رابطه نفس با بدن در دیدگاه ارسطو فارغ از ابهام خواهد بود؛ ولی اگر نفس، دارای اجزاء و عالی‌ترین اجزاء، مفارق پنداشته شود آنگاه چگونگی ارتباط آن با بدن به سهولت قابل بیان نخواهد بود، به خصوص با توجه به پا فشاری‌های او بر وحدت نفس.

۲- دیدگاه ابن سینا

۲-۱- حدوث نفس

ابن سینا نفس را از همان آغاز پیدایش، مجرد می‌داند؛ از این منظر نفس ذاتاً جوهری مجرد است که با حدوث بدن حادث می‌شود، نه این که این جوهر مجرد قبل از حدوث بدن، تقدم وجودی یا قدم وجودی داشته باشد؛ نفس موجودی قدیم نیست که با انشای بدن، به آن تعلق گرفته باشد. زیرا قول به قدمت نفوس و تقدم آنها بر ابدان، توالی فاسد فراوانی دارد. او در این باره چنین می‌گوید: نفوس انسانی جوهری مستقل و مفارق از بدن نبوده‌اند که بعد در بدن حاصل شده باشند (ابن سینا، النفس ... ۳۰۶). استدلال ابن سینا در این باره آن است که هر گاه نفس قبل از بدن موجود باشد، کثیر یا واحد خواهد بود و این امر محال است که نفس قبل از تعلق به بدن کثیر باشد؛ زیرا در آن صورت، کثرت آن را باید بر خاسته از ماهیت و صورت آن دانست، حال آن که نفس از حیث صورت و ماهیت واحد است و ماهیت در هیچ موردی، از حیث ذات خود اختلاف نمی‌پذیرد؛ راه دیگر آن است که کثرت برخاسته از نسبت نفس با ماده پنداشته شود که این هم امکان ندارد؛ زیرا نفس قبل از تعلق به بدن، با ماده نسبتی ندارد.

اما قول به وحدت نفس قبل از تعلق آن به بدن نیز، پذیرفته نیست؛ زیرا آن پس از حدوث ابدان متعدد به آنها تعلق می‌گیرد و این امر مستلزم آن است که نفس با این که فاقد حجم و مقدار است، بالقوه انقسام پذیرد و در صورت عدم انقسام نیز مستلزم آن است که صفات و ویژگی‌های افراد متفاوت از قبیل علم و جهل که از نفس واحد

سرچشمه گرفته است، در تمام افراد یکسان باشد. در صورتی که هر دو شقّ مردود و نادرست است. پس حدوث نفس باید با حدوث بدن همراه باشد (همان، صص ۳۰۸-۳۰۷).
 او جایی دیگر می‌گوید که اگر نفس حادث نبود هرگز به بدن نیاز نداشت و نیز می‌افزاید که تردیدی نیست که عقول بسیط و مفارقی وجود دارد که با حدوث ابدان افراد حادث شده و فاسد نمی‌شوند (همان، التعلیقات، ص ۱۷۶).

ابن سینا گر چه می‌کوشد تا با قول به حدوث نفس، خود را از اشکالات قول به قدمت نفس رها سازد اما حادث دانستن نفس نیز که جوهر مفارق و مستقلّی است، خود اشکالات دیگری را در پی دارد؛ از جمله این که می‌توان گفت حدوث و قدم زمانی، در باره موجودات مجرد صادق نیست. زیرا آنها با زمان نسبتی ندارند و از مبدعات هستند (همو، الاشارات و ...، ص ۱۲۰).

توضیح مطلب این که موجودات ممکن اگر نسبتی با ماده و زمان نداشته باشند، مُبدع و در صورتی که تنها مادی باشند مکون و اگر علاوه بر آن با زمان نیز نسبت داشته باشند، حادث خوانده می‌شوند؛ بنابر این روشن نیست، او چگونه نفس را که جوهری ذاتاً مجرد است حادث تلقی نموده است.

اشکال دیگری که خود او پیش کشیده آن است که نفس انسانی گر چه جوهری قائم به ذات است، از بدنی به بدن دیگر منتقل نمی‌شود؛ زیرا هر نفسی برای بدنی خاصّ و دارای مخصّص است و مخصّص این نفس خاصّ با مخصّص نفس دیگر متفاوت است (همو، التعلیقات، ص ۶۵). روشن نیست که او چگونه تعلق نفس خاصّ به بدن خاصّ را تبیین می‌نماید. با توجه به این که امر مجرد، بر اساس موازین فلسفی با سایر امور مادی نسبتی یکسان دارد.

او همچنین راز تکثر نفوس را این گونه بیان می‌کند که نفوس در بدو پیدایش ذاتاً مجردند و در آخرین سلسله مترتب عقول واقع شده با بدن حادث می‌گردند و از این طریق تکثر و تشخّص می‌یابند (همو، النفس ...، ص ۳۱۱-۳۰۶).

برخی با توجه به این گونه سخنان ابن سینا گفته‌اند که گر چه او نفس ناطقه انسانی را حادث غیر جسمانی می‌داند، چون آن را از آخرین سلسله عقول بسیط دانسته که با حدوث بدن حادث می‌گردد و به لحاظ تفاوت مزاج‌ها و هیأت‌های خاصّ ابدان، متعدّد می‌گردد ولی نقض تعدّد افراد نوع واحد بدون دخالت ماده بر او وارد نیست (حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۰).





این بیان چندان مقبول نیست؛ زیرا اگر تعدّد و تشخّص نفوس فقط از تفاوت مزاج‌ها و هیأت‌های خاصّ حاصل شده باشد پس از مرگ آنچه باقی می‌ماند نفوس متعدّد نخواهد بود بلکه تنها یک نفس است که باقی می‌ماند؛ در حالی که ابن سینا ملتزم به این گونه نتایج نبوده و بسیار می‌کوشد تا از طریق تبیین جامع و منطقی مسایل نفس، بستر مناسبی برای تبیین مباحث معاد فراهم آورد.

افزون بر آن ابن سینا عباراتی دارد که با صراحت از قدمت جوهر نفس حکایت می‌کند. او در قصیده «عینیه»، آشکارا بر هبوط جوهر نفس از عالم برین و آشیانه گزیدن او در کالبد جسمانی انسان تصریح نموده است (خاتری مازندرانی، ۳، ص ۵۵). و جایی دیگر با تمثیل، نفس را چون پرنده‌ای دانسته که بدن را آشیانه خود قرار داده است. (ابن سینا، الاشارات و ...، ۲، ۲۸۶)

این گونه عبارات با برداشت متداولی که در مجموع از آرای ابن سینا صورت می‌گیرد و حدوث نفس را هم زمان با حدوث بدن می‌داند، سازگار نیست و حاکی از قدمت آن است؛ اما به هر تقدیر و بر پایه هر کدام از این دو نظر که به ابن سینا نسبت داده شود، نفس از همان آغاز تعلق به بدن، مجرد است.

در مقابل این گونه عبارات، بعضی دیگر از سخنان ابن سینا بر حدوث جسمانی نفس دلالت دارد. او در عبارتی چنین می‌گوید: عقل نظری به بدن و قوای آن نیازمند است اما نه همیشه و نه از هر جهت، بلکه گاهی به ذات خود مستغنی است. (همو، النفس ...، ص ۲۸۶) در توضیح این سخن ابن سینا گفته‌اند: علت این نیاز، استکمال نفس است و این امر بر حدوث جسمانی آن دلالت دارد (حسن زاده آملی، عیون مسائل نفس و ...، صص ۶۳۰ - ۶۲۹). بنابراین آنچه گذشت هر دو نگرش حدوث جسمانی و حدوث روحانی، در سخنان ابن سینا یافت می‌شود و شاید بتوان آن را حاکی از تردید و تحیر ابن سینا در این زمینه دانست.

۲-۲- وحدت نفس

ابن سینا نفس را جوهری یگانه و بسیط می‌شناسد و قوای متعدّد آن را مانع وحدت آن نمی‌داند. او می‌گوید که قوای نفس را جامعی است که آنها را جمع می‌کند و نسبت آن به قوا، چون نسبت حسّ مشترک به حواسّ است. زیرا مسلّم است که برخی از قوا، برخی دیگر را به کار می‌گیرند یا مشغول می‌سازند و اگر جامعی نباشد که همه آنها را به کار بندد، و از بعضی به بعضی دیگر اشتغال یابد و دسته‌ای را به کار نیندد،

پس به هیچ وجه نباید پاره‌ای از این قوا، پاره‌ای دیگر را از فعل خود باز دارد و از آن منصرف گرداند. با این که ما می‌بینیم که احساس، شهوت را بر می‌انگیزد و قوه شهوانی از محسوس، از حیثی که محسوس است انفعال می‌یابد. پس این دو قوه برای یک حقیقت و ذات است (همان، ۳۴۶-۳۴۵).

پایه سخن ابن سینا در این مقام تفاعل و ارتباط قوای متفاوت نفس با یکدیگر است. این امر حاکی از وابستگی قوا به یک امر واحد (نفس) است. ممکن است کسی اشکال کند که چگونه تعلق این قوا به امری واحد ممکن است با آن که با هم در آن جمع نمی‌شوند؛ زیرا بعضی از آنها در جسم حلول نمی‌کنند ولی پاره‌ای دیگر حلول می‌کنند به عبارت دیگر ممکن است کسی اشکال کند که: چگونه شما دو دسته از قوا را که هر کدام صفت متفاوتی دارد، به امری واحد نسبت می‌دهید؟

او در پاسخ می‌گوید که چون این امر جامع جسم نیست، جایز است که منبع قوا باشد، بخشی از قوا را به آلات جسمانی افاضه نماید و بخشی دیگر را به خود اختصاص دهد (همان، ۳۴۷).

اشکال دیگری که بر استدلال و بیان ابن سینا وارد است این که قوای نامیه و غاذیه در نبات یافت می‌شوند با این که در عالم نبات قوه ادراکی نیست. همچنین در دیگر حیوانات نیز قوای نامیه، غاذیه، محرکه و حاسه و مخیله وجود دارد ولی اثری از قوه عاقله نیست. اینک با توجه به این که آثار همه این قوا در انسان یافت می‌شود و افزون بر آن، او مدرک کلیات نیز دانسته می‌شود شاید بتوان به نفوس متعدّد نباتی، حیوانی و انسانی، در فرد انسانی قایل گردید و این امر با وحدت نفس منافات دارد.

ابن سینا خود، این اشکال را طرح نموده ولی پاسخی که به آن داده است قانع کننده نیست او در مقام رفع این اشکال می‌گوید صرفیت تضادّ اجسام عنصری را از پذیرش حیات منع می‌نماید و این اجسام به هر میزان از صرفیت تضادّ فاصله بگیرند و به توسط روی آورند به همان میزان به اجسام آسمانی شباهت جسته و از حیات برخوردار می‌گردند. این امر سبب پیدایش سه موجود نبات، حیوان و انسان می‌گردد که بهره‌مندی هر کدام از حیات با دیگری تفاوت دارد (همو، النجاه، ۱۹۱).

این بیان ابن سینا شبیه را نمی‌زداید. زیرا می‌توان گفت که بخشی از هستی انسان در حدّ نبات و از قوه نباتی برخوردار است و بخشی دیگر در حدّ حیوان و دارای حیات حیوانی است و بخش عالی‌تر آن نیز از نفس انسانی برخوردار است. پس





هستی انسان شامل سه بخش و هر بخش از نفس خاص برخوردار است. با این بیان در انسان سه نفس وجود خواهد داشت نه یک نفس. اگر هم به یک نفس باور کنیم، آن ناگزیر مرکب و دارای اجزاء خواهد بود که این هم با تجرد نفس سازگار نیست.

به نظر می‌رسد بهترین بیان برای اثبات یگانگی نفس، همان بیان تجربی و معروف ابن سینا با عنوان «انسان معلق در هوا» است. زیرا آنگاه که انسان فارغ از همه چیز، به نفس خود علم دارد و از آن غفلت نمی‌کند، وحدت خود را نیز می‌یابد. چنین نیست که در آن حالت، بیش از یک نفس در درون خود بیابد. فخرالدین رازی با اشاره به این مطلب می‌گوید:

نفس انسان، همان ذات و حقیقت اوست و هر کس به حکم بدیهی عقل می‌داند که ذات و حقیقت او، امری واحد، و نه کثیر، است. و بالجمله، علم انسان به وجود و یگانگی خود، بدیهی و آشکار است (الرازی، پیشین، ۲، ۴۰۴).

۲-۳- رابطه نفس و بدن

از دیدگاه ابن سینا تعلق و وابستگی نفس به بدن ذاتی نیست و نفس می‌تواند پس از مفارقت از بدن نیز باقی بماند. او روابط نفس با بدن را بدین صورت بیان می‌کند:

همانا جوهری که اندرون تو وجود دارد واحد است. بلکه بنا بر تحقیق، آن تو خود هستی و آن را شعبه‌های گوناگونی از قوا است که در اعضای بدن تو پراکنده است. پس آنگاه که از طریق اعضای بدن، چیزی احساس، تخیل یا مورد خشم واقع گردد، علاقه‌ای که میان نفس و قوای گوناگون در بدن وجود دارد، درون تو، هیأتی را سبب می‌گردد تا این که با تکرار آن، یک اذعان یا حتی عادت و خلقی برایت دست می‌دهد و این جوهر مدبّر را از توانایی ملکات برخوردار می‌نماید. گاهی این امر سیری معکوس پیدا می‌کند و بارها پیش می‌آید که نخست هیأتی عقلی برایش رخ می‌دهد و این وابستگی سبب می‌گردد که آن بر قوا و از آن طریق، بر اعضا تأثیر گذارد (ابن سینا، الاشارات و ۲۰۰، ۲۰۷).

ابن سینا در این عبارت تأثیر هر یک از نفس و بدن را بر دیگری مورد توجه قرار داده است. برخورداری نفس از ملکات به واسطه بدن و اعضای آن است؛ همان طور که گاهی هیأت‌های عقلی یا خیالی روی بدن مؤثر واقع می‌گردد و به تغییر نمودهای ظاهری آن می‌انجامد. با این بیان، بدن آلت نفس و افعال و آثار حیاتی که در آن دیده می‌شود، در واقع معلول نفس است و بدن نسبت به آنها معد و زمینه است.

او معتقد است که نفس در انتزاع کلیات از جزئیات، ایجاد مناسبت مفاهیم کلی، تحصیل مقدمات تجربی و دریافت اخباری که به لحاظ شدت تواتر تصدیق می‌گردد، به بدن نیاز دارد. پس از این که این امور برایش حاصل شد، در فعل خاص خود به

چیزی نیازمند نیست مگر آن که بار دیگر قوه خیال بخواهد آن صور را تکرار و مبدئی دیگر حاصل نماید یا این که بخواهد به یاری تمثیل خیال، به درک عمیق تری از تمثیل حقیقت بار یابد. اما همین که نفس به سر حد کمال رسید و نیرومند شد مطلقاً به تنهایی از عهده کارهای خود بر می آید (همو، النفس... ۲۰۵ - ۲۰۴).

ابهامی که در سخنان ابن سینا در این زمینه وجود دارد در خور توجه است. روشن نیست امری که ذاتاً مجرد و از وضع و محاذات به دور است چگونه از بدن متأثر گشته و با آن پیوند می یابد؟

در برخی تعابیر سینوی از نسبت بین این دو، رابطه حال و محلّ به ذهن متبادر می گردد در عین حال به سبب اشکالاتی که بر آن اساس پیش خواهد آمد، از آن به رابطه تدبیر و اشتغال تعبیر می شود. او در بعضی عبارات جسم را شرط وجود نفس می داند و بر آن است که جسم شرط بقای نفس نیست. گر چه اگر نفس قبل از رسیدن به کمال از آن مفارقت جوید ممکن است از طریقی دیگر تکامل یابد. زیرا جسم شرط لازم برای به کمال رسیدن نفس نیز نیست (همو، الاضحویّه، ۵۹).

معلوم نیست منظور ابن سینا از کمال نفس چیست؟ زیرا از منظر او نفس ذاتاً مجرد است و بنا بر این باید در ذات آن اثری از استعداد و قوه نباشد، با این فرض، سخن از استکمال نفس مبهم به نظر می رسد و این اشکال با توجه به نفی حرکت جوهری از سوی ابن سینا نمایان تر می گردد.

او همچنین در نفی تناسخ می گوید: نفس انسانی گر چه قائم به ذات است از این بدن به بدنی دیگر منتقل نمی گردد؛ زیرا هر نفسی مخصّصی دارد که سبب اختصاص آن به بدنی خاصّ می گردد و مخصّص هر نفس با مخصّص های نفوس دیگر متفاوت است؛ بنا بر این هر نفس از روی نسبت خاصی به یک بدن اختصاص یافته است که نزد ما شناخته شده نیست.

او در عبارت یاد شده به ناتوانی خود از شناخت مخصّص برای تعلق نفس به بدن اعتراف نموده است؛ با توجه به پاره ای از عبارات ابن سینا که از تردید او در این باره حکایت دارد (همو، المباحثات، صص ۲۰۵ - ۲۰۴) می توان نتیجه گرفت که نحوه ارتباط نفس و بدن برای او کاملاً روشن نبوده است. از این رو گاهی آن را حالّ در بدن دانسته، گاهی دیگر مدبّر بدن، در بعضی موارد نیز جسم را تنها شرط پیدایش نفس و در مواردی دیگر آن را زمینه ساز استکمال نفس دانسته است.





ابن سینا در این مبحث با اشکال دیگری نیز مواجه است و آن این که اگر نفس از طریق بدن استکمال یابد، این امر قول به علّیتِ اخصّ نسبت به اشرف را در پی دارد. او در پاسخ به این اشکال می‌گوید چه بسا نفس از این حیث که مستعدّ است اخص از بدن باشد، بعید نیست که شیء ذاتاً اشرف از دیگری، ولی از جهتی ثانوی و عارضی اخصّ از آن باشد (همان، ۲۰۵).

پذیرش پاسخ بوعلی به این اشکال به این معنا خواهد بود که بپذیریم نفس در ذات خود استکمال ندارد و حالت آن در آغازین مرحله تعلّق به بدن و هنگام مفارقت از آن، دقیقاً یکسان است. بنابر این، در این نگرش حدوث نفس و خلقت انسان بر مبنایی معقول و منطقی استوار نخواهد بود.

ابن سینا در عین حال بر ارتباط نفس با بدن بسیار تأکید می‌ورزد به گونه‌ای که درپاره‌ای موارد، شگفتی‌هایی از قبیل اعجاز پیامبران و کرامات اولیاء الهی را بر پایه همین ارتباط نفس با بدن تفسیر می‌کند. او می‌گوید:

هرگز در این استبعاد روا مدار که بعضی نفوس را ملکه‌ای است که تأثیر آن از قلمرو بدن فراتر می‌رود و از روی شدت قوتی که دارند چنانند که گویی آنها نفس عالم را تشکیل می‌دهند (ابن سینا، الاشارات و ۳۰، ۴۱۴)

۳- دیدگاه ملاصدرا

۳-۱- حدوث نفس

مسأله حدوث نفس و چگونگی آن نزد ملاصدرا بسیار مهمّ است؛ از این رو او آن را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است. صدرا سبب اختلاف فیلسوفان در این باره و نیز ناتوانی آنان در کشف و تبیین درست این مسأله را دقّت و ظرافت آن می‌داند. سرّ مطلب نزد ملاصدرا آن است که هویت نفس بر خلاف دیگر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی، مقام معلوم و معین و درجه ثابتی در وجود ندارد بلکه دارای مقامات و درجات متفاوت و نشأت سابق و لاحق است و صورت نفس در هر مقامی با مقام دیگر مغایر است و آنچه چنین هویتی داشته باشد، فهم حقیقت و هویت آن بسیار دشوار است (الشیرازی، الحکمة المتعالیة، ۸، ۳۴۳).

بدیهی است که اصالت وحدت و تشکیک وجود، رهگشای ملأصدرا در این مسأله است. از نظر او پیشینیان چون حقیقت و سرّ وجود را به درستی نیافته‌اند، کارشان به



تناقض گویی کشیده است و از این رو ناسازگاری‌هایی در سخنان آنان به چشم می‌خورد.

ملاصدرا سپس دیدگاه جمهور در باره چگونگی حدوث نفس را متعرض می‌گردد و اشکال‌هایی را بر آن وارد می‌داند؛ از جمله این که بساطت نفس، اعتقاد به حدوث آن را نفی می‌کند؛ زیرا حدوث مستلزم سبق قوه و استعداد و این امر مستلزم وجود حامل و ماده است؛ بنابر این، این سخن مستلزم ترکیب نفس از ماده و صورت و محال خواهد بود.

اشکال دیگر این که اگر آن گونه که قوم می‌گویند، نفس در حد ذات خود روحانی و مجرد باشد، روحانیت و تجرد ذاتی آن با توجه به وابستگی آن به بدن قابل بیان نیست و بر این اساس، نباید نفس در معرض انفعالات ناشی از بدن از قبیل صحت و مرض و لذت و الم جسمانی قرار گیرد و این خلاف واقع است. اشکال آن که بساطت و تجرد نفس اقتضای وحدت و یگانگی دارد و با تکثر و تعدد آن به واسطه کثرت و تعدد ابدان منافات دارد.

ملاً صدرا خود با توجه به محذوراتی که در سخنان جمهور فلاسفه دیده می‌شود، مطلب دیگری پیش می‌کشد که لازمه آن، حدوث جسمانی نفس است. خلاصه سخن او این که: ماده و صورت در خارج با جنس و فصل متحدند و این اصل نزد جمهور حکما امری مسلم است؛ از طرفی نفس ناطقه، صورت جسم طبیعی انسان است. بنابر این باید در حدوث و بقا، همانند ماده و صورت، با بدن متحد باشد؛ اما روشن است که اتحاد موجود مجرد با موجود مادی ممتنع است. از طرف دیگر، اتحاد نفس با بدن در نخستین مراحل تکوین انسان امری مسلم و تردید ناپذیر است؛ پس باید نفس را جوهری سیال و در ذات خود متحرک دانست و برای آن در تجسم و تجرد مراتبی قائل گردید و آن را در بدو حدوثش، جوهری جسمانی و صورتی منطبق در ماده دانست تا اتحاد آن با بدن در نخستین مراحل تکوین و حدوث، امری ممکن باشد (همان، ۳۴۵ - ۳۴۴).

صدرالمتألهین در این مقام می‌گوید که اتحاد نفس با بدن در بدو تکوین و حدوث و تجرد نهایی آن از ماده، دلیل قاطعی است بر ثبوت حرکت جوهری و بدین وسیله اشکالات وارد بر حدوث نفس در بدو تکوین و بقای آن بعد از سیر و تکامل در مراحل طبیعی، بر طرف می‌شود. ولی جمهور حکما به دلیل غفلت از این اصل مهم، درباره نفس و چگونگی امکان تجرد و بقای آن متحیر گشته اند تا این که برخی تجرد نفس و



برخی دیگر بقای آن بعد از فنای بدن را انکارنموده و گروهی نیز به تناسخ روی آورده اند (همان، ۳۴۶-۳۴۵).

ملاصدرا با این ابتکار، ایستایی و جمود نفس را مردود شمرد و تکامل نفسانی انسان را امکان‌پذیر دانست. زیرا دیدگاهی که نفس را در بدو حدوث مجرد می‌داند از تبیین چگونگی تکامل نفس عاجز خواهد بود. او در خرده‌گیری بر ابن‌سینا گفته است:

چقدر این سخن سخیف است که کسی گمان کند همه افراد در جوهریت و وجود، درجه واحدی دارند تا حدی که نفوس پیامبران و اولیاء «علیهم السلام» و نفوس سایرخلایق نزد آنها در حقیقت و ذات یکسان و تفاوت آنها، تنها از طریق عوارض خارجی خواهد بود و چگونه انسان عاقل به چنین باور نکوهیده‌ای تن می‌دهد (همو، مفاتیح‌الغیب، ۵۸۱).

او سبب گمراهی شیخ‌الرئیس را اعتقاد وی به حدوث غیر جسمانی نفس و عدم پویایی آن دانسته است؛ در حالی که نفس در جوهر و ذات خود پویاست و از مراحل مختلف می‌گذرد و به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد. ملاصدرا آنگاه نظر خود را در این باره بیان می‌کند؛ او می‌گوید:

سخن حق آن است که نفس انسانی در حدوث و تصرف، جسمانی و در بقاء و تعقل روحانی است. پس تصرف آن در اجسام جسمانی و دریافت عقلی که از ذات خود و از ذات جاعل‌خود عمل می‌آورد، روحانی است (همو، الحکمة المتعالیة، ۱۱۳، ۸-۱۱۲).

او چون برای نفس مقام‌ها و مراتب فراوان قایل است، نسبت به هر مقام، حکم خاصی را به آن نسبت می‌دهد. ملاصدرا همچنین به برخورداری نفس از نوعی وجود، قبل از حدوث جسمانی و تعلق به بدن، اشاره می‌کند و با این امر به دیدگاه خاص خود جامعیت می‌بخشد. او می‌گوید:

اما راسخان در علم و آنانی که نظر و برهان را با کشف و شهود همراه ساخته‌اند، نفس را دارای شئوون و اطوار فراوان و در عین بساطت، برخوردار از وجودهای گوناگون و مراتب وجودی مختلف دانسته‌اند که برخی قبل از طبیعت و پاره‌ای همراه آن و بعضی بعد از آن است. آنها برآنند که نفوس انسانی قبل از تعلق به بدن، از وجودی عقلانی که به وجود علل و مبادی عالیه وابسته است، برخوردارند. زیرا سبب کامل، لزوماً مسبب را همراه دارد. پس چون سبب نفس دارای ذات‌کامل و تام است، نفس نیز به نوعی همراه آن موجود است (همان، ۳۴۷-۳۴۶).

از این عبارت به خوبی استنباط می‌شود که او نظر قائلان به قدمت نفس را نیز به نوعی تأمین نموده و این مطلب، از جهتی دیگر نیز نظر او را در مقابل نظر ابن‌سینا قرار می‌دهد. گرچه ابن‌سینا نیز فی‌الجمله اشاراتی به قدمت نفس دارد، نظر غالب او،

جهت رهایی از پاره ای اشکالات آن است که جوهر نفس به نحو مجرد با جوهر بدن که جسمانی است هم زمان به وجود می‌آیند و از این جهت است که نظر ملاصدرا در مقابل نظر او واقع می‌شود. زیرا ملاصدرا این گونه پیدایش همزمان را نپذیرفته و آن را مخصوص حدوث جسمانی نفس می‌داند نه حدوث غیر جسمانی آن.

در بدو امر شاید چنین به نظر برسد که این تعبیر صدرا دست کم با آن سخنان ابن سینا که نفس را هابط از عالم برین می‌دانند، هماهنگ باشد؛ ولی در واقع این دو برداشت نیز با یکدیگرتفاوت دارند؛ زیرا ملاصدرا وجود مفارق نفس را غیر از وجود تعلقی آن می‌داند و بر این باور است که با هبوط نفس هیچ گونه تجافی در عالم عقل رخ نمی‌دهد. زیرا معنای هبوط از نظر صدرا آن است که این وجودهای رقیق عالم ماده، از سنخ حقایق عالم عقول و اظلال آن است؛ بر این اساس تحقق این وجودهای رقیق در عالم ماده، عبارت است از وجود حقایق عالم عقول در این عالم، بدون این که برای آن حقایق تجافی از مقام خود پیش آید (همان، ص ۳۵۴، تعلیقه). اما کسانی چون ابن سینا، نفس را صاحب مراتب نمی‌دانند و در نتیجه هبوط نفس بر پایه نظر آنان، به تجافی می‌انجامد. لذا ملاصدرا بارها برخورداری نفس از مراتب گوناگون را گوشزد می‌نماید؛ از جمله این که می‌گوید:

نفس انسان دارای نشأت گوناگون است که برخی سابق و پاره‌ای لاحق است، نشأت سابق بر انسانیت نفس، طبیعت عنصری، جمادیت، نباتیت و حیوانیت را شامل می‌گردد و نشأت لاحق آن، عقل منفعل، عقل بالفعل، عقل فعال و مافوق آن را در بر می‌گیرد (همان).

او با این نظریه بین آنچه افلاطون و ارسطو در مقابل یکدیگر گفته‌اند جمع نموده و می‌گوید که سخن افلاطون با برخی احادیث نبوی و نظر ارسطو با آیات قرآن هماهنگ است (همو، شرح الهدایه، ۲۱۴).

صدرا همچنین یادآور می‌گردد این نحوه وجود که برای نفس قبل از تعلق به بدن در عالم عقل ثابت شد، موجب تناسخ نیست؛ او سپس این هستی عقلانی نفوس را همان عالم ذر دانسته و با عباراتی از ابن بابویه (وفات ۳۸۱ ق) آن را تأیید می‌نماید (همو، المشاعر، ۳۱۶).

صدرالدین شیرازی به این طریق پس از آن که بر پایه قاعده امکان اشرف و نیز به استناد نظریه اصالت و تشکیک وجود، گونه‌ای از وجود پیشین را قبل از حدوث نفس در این عالم برای آن اثبات نمود، این مطلب را بر اساس نص آسمانی قرآن و روایات خاندان عصمت و طهارت نیز استوار ساخته است.





اما این نظریه مبنی بر وجود نفوس در عالم مفارقات قبل از تعلق به ابدان، قبل از صدرا نیز طرح و بررسی شده و بعضی فیلسوفان آن را مردود شمرده اند؛ از این رو، او در ادامه بحث به نقد و بررسی سخنان آنان پرداخته است.

شیخ اشراق در نفی این دیدگاه می‌گوید که اگر نفس ناطقه قبل از بدن موجود باشد، امر از دو حال خارج نیست: آن یا واحد خواهد بود یا متعدّد و التزام به هر یک از این دو، به محال می‌انجامد (السهروردی، مجموعه مصنفات، ۲، ۲۱۴).

از این منظر، هر فردی از افراد انسان دارای ذات و هویتی است که نسبت به ذات و هویت خویش و همچنین نسبت به اوصاف و احوال خود که بر دیگران مجهول است، آگاهی دارد؛ بنابر این اگر نفوس ناطقه قبل از تعلق به بدن، واحد باشند باید:

- ۱- آنچه را هر فرد انسانی می‌داند سایر افراد نیز بدانند؛ در حالی که این طور نیست.
- ۲- نفس واحد برای تعلق به ابدان کثیر، انقسام پذیرد؛ در صورتی که انقسام پذیری در موجودات عالم عقل و مفارقات راه ندارد؛ چون آن عالم، فاقد مقدار است و عالمی که مقدار و کمیّت در آن وجود نداشته باشد، انقسام هم در آن معنا نخواهد داشت.

اما نفس قبل از تعلق به بدن، کثیر نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا تعدّد و تکثر، یا به علت اختلاف و تفاوت افراد در ضعف و شدّت است یا به واسطه عوارض گوناگون؛ و چون مراتب شدّت و ضعف نامتناهی است، اختلاف آنها به شدّت و ضعف ممکن نیست؛ همچنین اختلاف آنها از طریق عوارض نیز پذیرفته نیست؛ زیرا وجود عوارض گوناگون، تابع وجود حرکات مختلف و فعل و انفعالات ناشی از حرکت است و عالم مفارقات عاری از حرکت است.

ملاصدرا استلال مذکور را مورد اعتراض قرار می‌دهد و از جهات مختلف بر آن خرده می‌گیرد (الشیرازی، الحکمة المتعالیة، ۸، ۳۵۳ - ۳۴۹). او می‌گوید که اولاً تکثر نفوس ناطقه قبل از تعلق به بدن، از راه شدّت و ضعف ممکن است. زیرا بر خلاف نظر شیخ اشراق تکثر افراد نفوس ناطقه، تکثر افراد یک ماهیّت نوعیه نیست که همگی در آن ماهیّت نوعیه متحد و مشترک و در وجود متفاوت باشند بلکه تکثر نفوس ناطقه در عالم ابداع، قبل از نزول به عالم اجسام، شبیه تکثر اجزای حقیقی است که دارای وحدت عقلی باشند.

اما سخن شیخ اشراق مبنی بر این که در صورت وحدت نفس، لازم است که هر فرد انسانی، از معلومات و احوال دیگران و آنچه آنها درک کرده‌اند آگاه باشد نیز



صحيح نيست؛ زيرا اگر مقصود از ادراكات، آن باشد كه بر وجود آلات متوقف است، لازم نيست كه كليۀ نفوس در آن مشترك باشند. زيرا آلات آن در افراد، مختلف است و اگر مقصود ادراكات غير آلي باشد، لزوم اشتراك كليۀ افراد در اين گونه ادراكات مسلم است.

بخش ديگر سخن شيخ اشراق مبني بر اين بود كه اگر نفس ناطقه قبل از تعلق به ابدان، واحد باشد، تعدّد و تكثّر آن بعد از تعلق به ابدان، مستلزم تقدّر و تجسّم آن است؛ ملّا صدرا اين نظر را نيز مردود مي شمارد. زيرا از نظر او وحدت، اقسام گوناگوني دارد، از جمله وحدت عقلي، وحدت نوعي، وحدت عددي و مقداري؛ و در برابر هر وحدتي، كثرت خاصّي است كه با آن جمع نمي شود ولي هر كثرتي مقابل هر وحدتي نيست و جمع هر وحدتي با كثرتي كه مقابل آن نيست، ممكن است؛ همان گونه كه عقل بسيط در عين بساطت، مشتمل بر كليۀ معقولات و حقايق است. همين طور نفس ناطقه كه در عالم ابداع به وجود عقلي موجود است، در عين وحدت و بساطت، كليۀ نفوس ناطقه را كه از عالم عقل به عالم ماده و طبائع جسماني تنزل كرده اند، شامل مي شود.

ملاصدرا ضمن نقد و بررسي سخنان شيخ اشراق، كثرت نفوس ناطقه در عالم عقل را نيز تبين مي كند. او مي گويد اسباب و گونه هاي تكثّر به شدت و ضعف و عوارضي از قبيل بُرش، شكستن و تقسيم و امثال آن كه زمينه ساز تقسيم به اجزاء است، منحصر نمي گردد؛ بلكه در اين مورد سبب ديگري نيز وجود دارد كه مختصّ نفوس قبل از تعلق به ابدان است و آن اختلاف جهات فاعلي و معاني عقلي و نسب معنوي و شؤون وجودي است؛ زيرا تشخّص هر هويّت شخصي، بر خلاف آنچه جمهور مي گويند، از طريق عوارض لاحق، فاعل، وضع و نسبت به زمان و ماده و از اين قبيل نيست؛ بلكه بر خاسته از نحوه وجود خاصّ آن است، همان طور كه فارابي (۲۶۰-۳۳۹ ق) گفته است؛ حكم نفوس مفارق و متعلّق نيز در تميّز و تشخّص اين چنين است. پس اين تشخّص از همان هويّت هاي خاصّ است كه از جهات فاعلي و وجودي ناشي مي گردد (همان، شرح حكمة الاشراق، ۴۴۲).

با توجه به آنچه گذشت، ملاصدرا حدوث جسماني نفس در عالم ماده و در عين حال، برخورداري آن از وجودي عقلاني قبل از حدوث جسماني و نيز هبوط آن را تبين نموده و به اشكالات مربوط پاسخ داده است. او نظريّات خويش در اين باره را



به طوردقیق با عرضه به وحی و روایات مستحکم نموده و آنها را به تأیید قرآن نیز رسانده است.

۲-۳- وحدت نفس

ملاصدرا نیز همان گونه که پیش از این به آن اشاره شد نفس را امری واحد و بسیط می‌داند. او می‌گوید حق آن است که انسان هویتی واحد دارد و در عین وحدت از نشأت و مقامات برخوردار است و وجودش را نخست از پایین‌ترین منازل آغاز می‌کند و به تدریج به درجه عقل و معقول نایل می‌گردد (همو، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ۱۳۲).

وحدتی که او به نفس نسبت می‌دهد به گونه‌ای است که حتی دوگانگی نفس و بدن را نیز از میان می‌برد و بدن را مرتبه‌ای نازل از نفس می‌شمارد و دیگر کثرات ناشی از قوا و آلات آن را نیز محو می‌نماید. او می‌گوید: چون نفس انسان از سنخ عالم ملکوت است، وحدتی جمعی دارد که ظلّ وحدت الهی است (همان، ۱۳۴).

بدیهی است که این نگرش، وحدت و بساطت نفس را در افقی متعالی منظور نموده است که جز با اصالت و تشکیک وجود قابل بیان نیست. از این منظر و با توجه به این معنای متعالی وحدت است که نفس بذاته، قوه عاقله و قوه حیوانیه متخیله و حساسه و قوه نباتیه غاذیه و نامیه و قوه محرکه و طبیعت ساری در جسم است.

این معنا، بخشی از پیام حکمت متعالیه است؛ زیرا پایه و اساس این مکتب فلسفی بر اصالت، تشکیک و وحدت وجود استوار است. در این نگرش، کثرات و تفاوت‌ها با محوریت وجود از میان می‌رود و این امر به خصوص در ساحتی غیر مادی مانند نفس، به خوبی خود را نشان می‌دهد.

در این مقام نیز میان عالم هستی و عالم نفس هماهنگی دیده می‌شود. همان گونه که در عالم هستی، سیر در قوس نزولی، از وحدت به کثرت و در قوس صعودی، از کثرت به وحدت است و این کثرات، جلوه‌های گوناگون امری واحد است، در عالم نفس نیز چنین است. اگر از ذات نفس به جانب آثار وجودی آن در بدن عطف توجه شود و قوا در قیاس با یکدیگر منظور گردند، در قلمرو کثرتهایی قرار می‌گیریم که جلوه‌های نفسی واحدند و بالعکس، اگر تعلق و وابستگی این قوا به نفس لحاظ گردد و علت مورد توجه قرار گیرد، از کثرت به وحدت روی می‌آوریم. بنابر این، قول به اصالت و تشکیک وجود، به تقویت باور به حاکمیت وحدت بر هستی می‌انجامد؛ ولی پذیرش

اصالت ماهیت، تکثرات و تفاوت‌ها را اصیل نشان می‌دهد. با توجه به این معنای متعالی از یگانگی نفس و بساطت آن است که برخی از بزرگان حکمت گفته‌اند:

قوای نفس و محال آنها را در کتب کلامی و فلسفی تعبیر به آلات کرده‌اند، با این که بدن مرتبه نازله نفس است. بنا بر این، باید آن قوا را وسایط دانست نه آلات؛ چه آلت در حقیقت خارج از هویت صاحب آن است؛ ولی واسطه شأنی از شئون فاعل است. و مطلبی دقیق در واسطه است که در مقام تنزل حقیقی که از کمون ذات فاعل به مراحل نازل آن فرود می‌آید، صورت و واقعیت آن حقیقت در هر واسطه به اقتضای عالم و مرتبه آن واسطه، تحقق می‌یابد (حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، ۱، ۴۱).

این عبارت در واقع بیانگر حملی است که ملاصدرا آن را حمل حقیقت و رقیقت می‌خواند. واسطه، شأن و جلوه در واقع مرتبه نازلی از صاحب خویش است، صاحبی که حقیقت و اصل آنها را تشکیل می‌دهد.

صدرا در وحدتی که برای نفس تصویر نموده است، فاعل و غایت را هم در ساحت نفس و هم در عالم هستی، واحد می‌داند؛ نزد او فاعل و غایت قوای نفسانی، هر دو، خود نفس است؛ همان گونه که در عالم هستی مبدأ و غایت، خداوند است (الشیرازی، الحکمه المتعالیه، ۲، ۱۳).

از این جاست که او به نظر معروف خود می‌رسد و نفس را در عین وحدت، کلّ قوا می‌خواند. سخن او در این باره چنین است:

خواهی دانست که بدن هر یک از ما نفسی واحد دارد و سایر قوا معلول آن و از ذات آن در اعضای بدن انشعاب یافته‌اند. این سخن بنا بر آن چیزی است که از پیشوایان متأخر حکمت اشتهار یافته است و اما آنچه اعتقاد ما بر آن استوار گردیده آن است که نفس کل قواست و آن، مجمع وحدانی و مبدء و غایت آنهاست؛ نسبت هر قوه عالی به دیگر قوایی که به کار می‌گیرد نیز همین گونه است (همان، ۸، ۵۱).

پایه سخن مذکور اصل مهم فلسفی اوست مبنی بر این که هر «بسیط الحقیقه» ای، کلّ اشیائی است که در ذیل آن قرار دارند و بنا بر این، کثرت در وحدت است. او همان گونه که در عالم هستی علیّت را به تشأن باز گردانده، در عالم نفس نیز قوا را تشأن آن دانسته است.

۳-۳- رابطه نفس و بدن

ملاصدرا معمولاً در آغاز طرح مسائل، در مسیر قوم گام بر می‌دارد و پس از بررسی آنچه دیگران گفته‌اند به تدریج و گاهی در ضمن اشاراتی دیدگاه خاص خود را بیان می‌کند. از این رو، او در این باره نیز ابتدا مطابق دیدگاه قوم، دو گانگی نفس و



بدن را پذیرفته و نفس را صورت و مدبر بدن می‌خواند ولی سر انجام با تکیه بر اصول فلسفی خود، آنها را دو مرتبه از یک حقیقت می‌داند.

او هنگام بحث در این باره، نخست اقسام گوناگون تعلق و وابستگی یک شیء به شیء دیگر را به این صورت بر می‌شمرد:

۱- وابستگی به حسب ماهیت و معنا هم در ذهن و هم در خارج، مانند وابستگی ماهیت به وجود؛

۲- وابستگی به حسب ذات و حقیقت، به این صورت که ذات و هویت شیء به ذات و هویت «متعلق به» وابسته باشد، مانند وابستگی ممکن الوجود به واجب الوجود؛

۳- وابستگی به حسب ذات و نوع، مانند وابستگی عرض به موضوع؛

۴- وابستگی به حسب وجود و تشخص به طبیعت و نوع «متعلق به» هم در حدوث و هم در بقا، مانند نیاز صورت به ماده در تشخص، البته منظور نیاز صورت به ماده ای مشخص نیست بلکه ماده به نحو واحد بالعموم مراد است؛

۵- وابستگی در وجود و تشخص در حدوث، و نه در بقا، ملأ صدرا وابستگی نفس به بدن را از این قسم می‌داند؛

۶- وابستگی به شیء از جهت استکمال و اکتساب فضیلت، نه در اصل وجود و تشخص، مانند تعلق نفس به بدن به طور مطلق، نزد جمهور فلاسفه و تعلق آن به بدن بعد از بلوغ صوری از نظر ملأصدرا، یعنی تعلق نفس به بدن هنگامی که دارای قوه تفکر و عقل عملی بالفعل می‌گردد، ولی عقل نظری آن هنوز از قوه به فعل تبدیل نشده است.

او از میان اقسام تعلق، دو قسم اول و آخر را به ترتیب، شدیدترین و ضعیف ترین نوع تعلق دانسته و می‌گوید که تعلق اخیر مانند وابستگی نجار به ابزار و آلت است جز این که وابستگی نفس به آلات بدنی، طبیعی و ذاتی، ولی وابستگی نجار به ابزار، عرضی و خارجی است. ملأصدرا سپس می‌گوید که حکم نفس در آغاز تکوین و حدوث، نظیر سایر موالید، حکم طبیعت مادی و حکم قوای موجود در ماده است که در وجود به ماده‌ای نامعلوم نیاز دارند (همان، ۳۲۷-۳۲۶).

نکته قابل توجه در اندیشه صدرا آن است که می‌گوید نفس و بدن با وجود اختلافی که با هم دارند، به وجود واحدی موجودند، چنان که گویی شیئی واحد اما دارای دو طرف است؛ یک طرف آن فانی و فرع است و جانب دیگر آن ثابت و اصل و به هر میزان نفس در وجود کامل گردد، بدن را نیز لطیف‌تر و اصفی می‌گرداند و



اتصال آن به نفس شدیدتر می‌گردد تا این که وجودی عقلی و شیئی واحد گردیده و هیچ تغییری بین این دو باقی نمی‌ماند (همان، ۹، ۹۸).

عمق ارتباط بین این دو از نظر صدرا به گونه ای است که بر پایه آن، نفس و بدن همواره همراه خواهند بود. او در اشاره به این مطلب می‌گوید:

نزد بصیرت و برهان، مکشوف و معلوم است که در باطن هر جسمی از این اجسام دنیایی، جسمی نفسانی و ادراکی وجود دارد که توسط آن، این جسم دنیایی تصرف ارواح و طبایع را می‌پذیرد... و حیات این جسم برایش ذاتی است، زیرا آن، صورتی ادراکی و وجودش، عین ادراک و شعور است (الشیرازی، رساله الحشر، ۱۴۴).

از این عبارت به خوبی روشن می‌شود که از نظر ملاصدرا، در پرتو تحولات جوهری که نفس دستخوش آن می‌گردد، جسم نیز تکامل یافته تا این که نفس و جسم، هر دو، به صورت جوهری واحد و عقلی در می‌آیند. از این رو، او بدن را محموله و نفس را حامل آن قلمداد می‌کند (- همو، المظاهر الالهیه، ۷۳).

با توجه به سخنان ملاصدرا، چگونگی نگرش انسان به نفس است که سبب باور به یگانگی یا تغایر آن با بدن می‌گردد. اگر کسی حقیقت انسان را از افقی برتر بنگرد، نفس و بدن را به صورت یک امر واحد خواهد دید؛ ولی در صورتی که در سطح نازل به آن نظر بنگردد و به عبارتی، قوس نزول را منظور کند، دوگانگی نمایان می‌گردد. از این رو او گفته است: نفس هویتی احدی، عقلی و جامع هویت‌های سایر قوا و اجزاء است، زیرا بر آنها محیط و قاهر و مبدأ و منتهای آنها است (همو، مجموعه رسائل فلسفی، ۲۷۸).

او جایی دیگر نیز می‌گوید که نفس در ذات خود از حواس پنجگانه‌ای برخوردار است که از طریق آنها محسوساتی را که از این دنیا غایب است، به صورت جزئی ادراک می‌کند و در آنها تصرف می‌نماید؛ آن حواس، اصل و مبادی این حواس دنیایی را تشکیل می‌دهند (همو، الحکمة المتعالیه، ۶، ۳۷۸).

پس روشن شد که نفس در هیچ ساحتی از مطلق بدن مبراً نیست، و در هر عالمی با بدنی خاص و متناسب آن همراه است؛ از این رو در این باره گفته‌اند:

بدن نفس، از آن حیث که بدن اوست، بدن آن است، محال است که از وی منفک شود، بلکه مطلقاً بدن در همه عوالم مرتبه نازله نفس است؛ و آن بدن به صورت همین پیکر ظاهر است و این پیکر ظاهر به تجدد امثال و حرکت جوهری دم بدم عوض می‌شود، ولی خود بدن باقی است و آنگاه که این غلاف را بر زمین گذاشت آن بدن اصلی با او هست (حسن زاده آملی، معرفت نفس، دفتر سوم، ۴۸۹).

این گونه عبارات و برداشتها در واقع، ناظر به این مطلب است که در سیر صعودی که نفس در پرتو حرکت جوهری به مرتبه عقل نزدیک شده و سر انجام به



آن نایل می‌گردد، تباین و دوگانگی نفس و بدن بتدریج محو گشته و سر انجام با بدن به صورت امری واحد در می‌آیند که کمالات نفس و بدن، هر دو را به نحو اتمّ و اکمل دارا است.

منابع

- ابن سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیقه محسن بیدار فر، قم: بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- ابن سینا، تلخیص کتاب النفس ارسطو، ترجمه ملا صالح مازندرانی، حکمت بو علی، تهران: علمی، ۱۳۶۲ ش.
- ابن سینا، الاضحویه، ترجمه فارسی با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، بی جا: اطلاعات، ۱۳۶۴ ش.
- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی، جلد ۲ و ۳، بی جا: دفتر نشر کتاب، بی تا
- ابن سینا، النجاة، چاپ دوم، تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ ش.
- ارسطو، در باره نفس، با تعلیقات تریکو، چاپ سوم، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت، ۱۳۶۹ ش.
- الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، جلد های ۱ و ۲، قم: مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- الشیرازی، صدر الدین محمد، الحکمة المتعالیة، الطبعة الثالثة، جلد های ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- الشیرازی، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
-، العرشية، همراه با ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: مهدوی، بی تا.
- حائری مازندرانی، ملا صالح، حکمت بوعلی، جلد ۱ و ۳، تهران: علمی، ۱۳۶۲ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

- حسن زاده آملی، حسن، معرفت نفس، جلد ۱ و ۲، بی جا: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، جلد ۱، بی جا: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۵ ش.
- راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، ۱۳۷۷ ش.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، جلد ۱ و ۲ ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
- ملاصدرا، المظاهر الالهية، ترجمه و تعليق سيد حميد طبيبيان، تهران: امير کبير، ۱۳۶۴ ش.
- ملاصدرا، رساله الحشر، ترجمه و تصحيح محمد خواجهي، تهران: مولي، بي تا
- نوسبام، مارتا، ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.

