

# عناصر سینوی در تبیین صدرایی از مسئله نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن

زهره توازیانی \*

## چکیده

بیشک یکی از مهمترین مباحث فلسفی در میان قاطبة حکما، مسئله وجود نفس، جوهریت، نحوه پیدایش نفس، تجرد آن و بقای آن است. این مسئله برای حکیمان مسلمان نیز از اساسیترین و مهمترین مسائلی بوده که دستاوردهای کلامی و فلسفی آن را نمیتوان نادیده انگاشت، زیرا بسیاری از باورهای دینی در گرو قبول این عنصر اصلی در وجود آدمی تبیین میشود. انسان بدون نفس، مشمول هیچ بار تکلیفی از ناحیه شارع مقدس نبوده و نیست، و طبیعتاً معاد و مسائل مربوط به آن نیز موضوعیت خود را از دست خواهد داد. اهمیت مسئله نفس نزد فیلسوفانی که به دیدگاههای کلامی و دینی التزام نداشته‌اند نیز حاکی از آنست که این مسئله فارغ از دینی بودنش، در فلسفه نیز جایگاهی مهم داشته و

دارد. ابن سینا و ملاصدرا در مقام دو حکیمی که هم فیلسوفند و هم دغدغه دینی دارند، توجهی ویژه به مسئله نفس داشته‌اند. ملاصدرا از وجود نفس گرفته تا اثبات جوهریت آن و تجرد و بقایش، و نیز نحوه پیدایش آن که با عنوان جسمانیة الحدوث، را مورد بحث قرار داده و دیدگاههای نوین او در اینباره شهرت یافته است. اما این نوشتار درصدد است نشان دهد که بسیاری از مباحث ملاصدرا در مسئله نفس، عیناً برگرفته از ابن سیناست. هرچند کوشش این مقاله قدحی بر تلاش ملاصدرا محسوب نمیشود، اما نشان دادن مستندات سینوی در اندیشه صدرایی، میتواند به فهم درست و تفسیر موجه از آراء صدرالمتألهین کمکی شایان نماید؛ بویژه در فهم مفهوم «جسمانیة الحدوث» بودن نفس که بعضی آن را، بغلط، معادل جسم بودن یا جسمانی بودن نفس در ابتدای تکون

\* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران؛

z.tavaziani@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1403.30.1.2.9

خود دانسته‌اند. مقاله حاضر نشان می‌دهد که نه این تفسیر از سخن صدرالمآلهین صحیح است و نه این مبنا به او اختصاص دارد، بلکه در همین مسئله نیز ملاصدرا و امدار اندیشه ابن سیناست؛ همچنانکه در دیگر مباحث مربوط به نفس نیز چنین است.

**کلیدواژگان:** تکون نفس انسانی و قوای آن، جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، ابن سینا، ملاصدرا.

### طرح مسئله

این سخن گزارف نیست که در میان مسائل فلسفی، مسئله‌یی که شاید بیش از همه برای انسان محل تأمل بوده، خلقت نفس و چگونگی آن است. آدمی نه تنها در تأملات انفسی خود، بلکه در نظر به بعضی از موجودات آفاقی نیز متوجه نحوه‌یی از وجود شده که نمیتوانسته آن را در شمار موجودات مادی تلقی کند. او با تأمل در خویشتن خویش، احساس می‌کرده که در وجودش قوایی هستند که نمیتواند برای آنها توجیه مادی داشته باشد و افزون بر این، قوایی مرموز را نیز در همه‌جا حاضر و مؤثر میدیده که گاه بر پیروزیها و شکستهایش نیز اثرگذار بودند، بهمین دلیل سعی کرده آنها را بتسخیر خود درآورد و هرچه پیش رفته، تلاشش برای تبیین حقیقت این قوا افزایش یافته است، تا آنجا که بخشی از تأملات انسانی اساساً معطوف به همین مسئله گردیده که حقیقت

نفس چیست و این حقیقت با بدن انسان چه نسبتی دارد؟

### اشاره‌یی تاریخی به بحث نفس در میان حکمای یونان باستان

مطالعات تاریخی در حوزه فلسفه گواهی روشن است که نشان می‌دهد برغم تصویر مبهم از حقیقت نفس، اعتقاد به وجود آن ریشه‌یی عمیق دارد که نمونه آن را در نحله‌ها و جریانهای فکری یونانیان باستان نیز میتوان مشاهده کرد. یونانیان از جمله کسانی بودند که «گمان میبردند همه چیز دارای نفس یا روح است» (ارسطو، ۱۳۸۹: د). آنها حتی سعی میکردند اصل حیات در جانداران را بصورت سایه مصور بسازند یا در قالب اشباح درآورند. البته بموازات دیدگاههایی که تا جای ممکن، تصویر غیرمادی یا لطیفتری از نفس ارائه داده‌اند، برخی نیز نفس را از جنس ماده دانسته‌اند (همانجا).

در میان یونانیان عقایدی دیده میشود که جنبه‌های عرفانی و گاه دینی در آنها، در تفسیر نفس مؤثر بوده است؛ نظیر اینکه نفس را از عالم قدسی و علوی و بدن را زندان یا گوری برای آن میدانستند. عموماً این دیدگاهها پیش از عهد هلنی در یونان رواج داشته است (همان: و-ز). علاوه بر نگرشهای رمزی و سرّی که سابقه‌یی از آن را میتوان کمابیش در میان بعضی از نحله‌های یونانی یافت، برخی -از جمله امپدوکلس- نیز نفس را

موجودی میدانستند که متعلق به عالمی دیگر است. او طراح نظریه چهار عنصر بود، اما «درباره نفس نظری داده است که آثار عقاید ارفثیان در آن پیداست و با نظر ایونیان که مبتنی بر جهان‌شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقرر اعلی میدانست، و بدین ترتیب اصل آن را از عالمی فوق طبیعت می‌شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود» (همان: یه).

شاید معروفترین نظریه‌یی که در یونان باستان در مورد هابط بودن نفس از مقرر اعلی وجود دارد، نظریه افلاطون باشد که معتقد بود «نفس جنبه‌یی از وجود ماست که الهیت آن از همه جنبه‌های دیگر بیشتر است، و همچنین نفس، اخص اموری است که به ما تعلق دارد» (همان: کز). افلاطون نخستین کسی است که نفس را از هر حیث، غیر جسمانی میدانست و هرگونه نظری درباره مخلوط بودن آن از عناصر و تأویل به آن را رد میکرد (همانجا). کاپلستون میگوید: افلاطون بهیچوجه تسلیم علم‌النفس سطحی جهان‌شناسان پیشین، که نفس را تأویل به هوا یا آتش یا اتم میکردند، نشد. او نه مادی مذهب بود و نه از جمله کسانی که نفس را پدیده‌یی فرع بر بدن (نمود یا پدیدار زائد) می‌شمردند، بلکه سرسختانه به اصالت روح باور داشت. از نظر وی، نفس بوضوح متمایز از بدن است و با ارزشترین دارایی انسان محسوب میشود، و توجه و

مراقبت از آن باید در کانون توجهات انسان قرار گیرد (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱/۲۸۳).

از نظر افلاطون نفس بعنوان منشأ حرکت، مقدم بر بدن و برتر از آن است (همانجا). او با اینکه به تمایز ذاتی میان نفس و بدن قائل بود، اما تأثیر و تأثر میان آن‌دو را نیز انکار نمی‌کرد (همان: ۲۸۴). افلاطون برای اجزاء سه‌گانه نفس قائل به جایگاه در بدن حامل نفس بود، از جمله اینکه جای ویژه جزء عقلانی را در سر، جزء همت و اراده را در سینه و جزء شهوانی را زیر حجاب حاجز تعیین کرده است (همان: ۲۸۶). او این باور را نیز داشته که تبیین چیستی نفس، امری دیرینه و بیقین، خدایی است و جزء عقلانی نفس، عنصری غیرفانی و الهی است که «دمیورژ» یا صانع عالم، آن را از اجزاء مقومی ساخته که نفس جهانی را از آن ساخته است (همانجا). افلاطون به این اعتبار و به اعتبار اینکه جنبه الهی نفس با عالم معقول و نامرئی وابستگی دارد، بصراحت به بقای یک جزء از نفس، که همان جزء عقلانی است، نیز تصریح کرده است (همان: ۲۸۸).

افلاطون با نگاه کلی خود به نفوس بشری و اینکه برای آنها وجود قبلی (قبل از بدن) قائل بود، نشان داده که برای آنها حیثیت غیرمادی قائل بوده، که بر اثر هبوط، از عالم بالا به ابدان بشری وارد شده و بار دیگر برای آنها امکان بازگشت وجود دارد. به اعتقاد او، هبوط نفس و حلول آن در ابدان، نتیجه

عجزی بوده که از لحوق آنها به نفوس کواکب و مشاهده عالم مثل حاصل شده و او این عجز را جنایت و هبوط را عقاب آنها میدانست (فارابی، ۱۴۰۵ الف: ۱۲-۱۱).

البته نظر افلاطون در مورد ماهیت نفس و علاقه آن به جسم، خالی از پیچیدگی و تردید نیست. او در محاوره فایدون، یک بار نفس را به «فکر خالص» تعریف میکند؛ تو گویی که آن را مبدأ حیات و حرکت برای جسم دانسته و البته ارتباط میان این دو خاصیت و ویژگی را تبیین نکرده است، و اینکه کدامیک اساسیترند، همچنانکه علاقه نفس به جسم را نیز خیلی خوب تبیین نکرده است. او گاهی آنها را کاملاً متمایز از هم دانسته و گاهی نیز بین آنها علاقه‌ی وثیق قائل شده است. یعنی هم معتقد است انسان نفس است و جسم آلت آن، و هم بر این باور است که جسم، نفس را از فعل ذاتیش که تفکر است، به خود مشغول میسازد و نفس سعی دارد از جسم خلاص شود (همان: ۱۲).

افلاطون در مورد خلود نفوس نیز در بسیاری از آثار خود، با عنایت تام سخن گفته است، بویژه در رساله فایدون اعتقاد واضح او به وجود قبلی نفس و هبوط آن از عالم بالا، عدم فنای آن بعد از موت بدن، و قول به بساطت آن، نشان می‌دهد که وی از جمله کسانی است که نفس را موجودی مجرد میدانسته و مبدأ جسمانی برای آن قائل نبوده است. اما شاگرد

او، ارسطو، که دست‌کم در وجود قبلی نفس با استاد خود اختلاف نظر دارد و تبیینی متفاوت از افلاطون در مورد آن ارائه کرده است، نیز نفس را مادی ندانسته و آن را جوهری مجرد معرفی کرده است.

گرچه گفته میشود «افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست، و هرگونه نظری که بر حسب آن بتوان نفس را به عنصری یا خلیطی از عناصر تأویل کرد، و از این راه جنبه روحانی و تقدیر فوق طبیعی نفس را انکار نمود، در فلسفه او مردود شناخته شد» (ارسطو، ۱۳۸۹: کز)، اما او آخرین کسی نبود که به این باور رسیده بود؛ هرچند بحث وی در اینباره، بحثی تحقیقی-انتقادی نیست. اما ارسطو تنها کسی است که «نخستین بار در تاریخ فلسفه، بحث درباره نفس را به انفراد عنوان کرده و درباره آن به تشریح و تفصیل سخن گفته است» (همان: له). شاهد این ادعا اینست که او رساله‌ی مستقل درباره نفس نگاشته، که تأثیر آن بر فیلسوفان بعد از او، چه در میان فلاسفه قرون وسطایی اروپایی و چه در میان حکمای مسلمان، مشهود است. ژان برن میگوید: «رساله نفس ارسطو، در تاریخ اندیشه بشر درخور نهایت اهمیت است، چه اغلب مباحثی که فلاسفه تجربی درباره احساس، تخیل، تداعی صور نفسانی، تصویرهای ذهنی یا در مورد مبانی تجربی شناسایی (معرفت) بیان

داشته‌اند، مقتبس از این کتاب ارسطوست» (برن، ۱۳۷۳: ۱۲۷).

ارسطو در دفتر اول درباره نفس، تأکید میکند که «نفس بطور کلی، اصل حیوانات است» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱). در ضمن، او اعتراف میکند که تحصیل معرفت متیقن درباره نفس، یکی از دشوارترین امور است (همان: ۱-۲)، در عین حال معتقد است جسم مرکب طبیعی برخوردار از موهبت حیات، نمیتواند فاقد نفس باشد. از نظر او «مبدأ این حیات، نفس (پسوخه) نام دارد. بدن نمیتواند نفس باشد، زیرا بدن حیات نیست، بلکه چیزی است که حیات دارد» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲/۴۴۵). از نظر ارسطو بدن باید بعنوان ماده نسبت به نفس باشد و نفس نیز بعنوان صورت برای بدن. بهمین دلیل است که او در تعریف نفس، از آن بعنوان کمال یا فعل بدن سخن میگوید که حیات را بالقوه داراست. از نظر ارسطو، نفس، علت و مبدأ بدن زنده است؛ بعنوان منشأ حرکت، بعنوان علت غایی، و بعنوان جوهر واقعی (یعنی علت صوری) اجسام جاندار (همان: ۴۴۶).

ارسطو به نفس نباتی و حیوانی نیز اشاراتی داشته و آنها را مراتب پایینتر نفس دانسته است. در نفس نباتی، مشخصاً قوه غذایی (توثرپتیکون) - که فعالیت‌های هضم و تولید مثل را انجام میدهد - نمود آن نفس است و در حیوانات که نسبت به نفس نباتی، دارای صورتی عالیت‌تر از نفس هستند،

مشخصه حساسیت - شامل سه نیروی ادراک حسی (توآیستتیکون)، میل و شوق (توآرکتیکون) و حرکت مکانی (توکیئتیکون کاتاتوپون) - بیانگر وجود چنین نفسی است (همان: ۴۴۷-۴۴۶). او برای حیوان، علاوه بر مشخصات مذکور، قوای نباتی را نیز ضروری میدانست و برای نفس انسانی هم - که آن را درجه‌یی بالاتر از نفس حیوانی صرف میپنداشت - قائل به این بود که همه مراتب نفوس پایینتر، یعنی قوای نفس نباتی و حیوانی را میتوان در آن جستجو کرد، اما نفس انسانی با داشتن عقل (نوس) و قوای ادراکی بالاتر، از مزیتی خاص برخوردار است. او قوه مدرکه انسانی را با فعالیت نظری و عملی معرفی کرده که متعلق جنبه نظری آن، حقیقت بماهی حقیقت است و متعلق جنبه عملی آن نیز حقیقت است بعنوان هدف، نه برای خودش، بلکه برای مقاصد و اغراض عملی و مصلحت‌آمیز (همان: ۴۴۷).

در نگاه ارسطو، با وجود اعتقاد به فناپذیری بخشهایی از قوای نفوس و فناپذیری بخشهایی دیگر - مانند قوه عقل - و با وجود اعتقاد به تفاوت نفوس و قوای آنها، همچنان نفس بعنوان عنصری غیر از بدن شناخته شده است و اشارتی در کلام وی نیست که حتی به منشأ جسمانی یا تبدل یک امر جسمانی به امری غیرجسمانی، اذعان داشته باشد، بلکه دیدگاه خاص ارسطو

اینست که نفس بالضروره جوهر است، آنهم جوهری از نوع صورت؛ صورتی برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۶)؛ «... در نتیجه، نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسمی طبیعی است که دارای حیات بالقوه است» (همان: ۷۷). از نظر ارسطو، از آنجا که جوهر صوری کمال است، میتوان گفت: «نفس کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است» (همانجا). و چون کمال به دو معنای اول و دوم قابلیت استعمال دارد، او در نهایت، نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» (همان: ۷۸) تعریف کرده است.

ارسطو معتقد بود اگر بخواهیم تعریفی از نفس ارائه دهیم که همه نفوس را در بر بگیرد، باید آن را اینگونه تعریف کنیم: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (همان: ۷۹). در پایان این تعریف، ارسطو به نکته نهایی اشاره میکند و میگوید:

از همپنروست که موردی برای بحث راجع به اینکه نفس و بدن یک چیز است، نمیماند، چنانکه این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی موم است، و بطور کلی در مورد ماده یک شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست، نمیکند (همانجا).

با ذکر این بخش از سخنان ارسطو درباره نفس، بخوبی میتوان به دوگانگی نفس و بدن از نظر او پی برد، و اینکه در اندیشه وی جسم بودن نفس، حتی در مراتب ابتدایی تکونش، بهیچوجه قابل قبول نبوده و با تعبیر صورت بودن نفس، حتی اگر هم تلازم ماده و صورت و هم کمال بودن آن برای جسم طبیعی را بپذیریم، نمیتوان به این نتیجه دست یافت که نفس، جسم یا حتی جسمانی است، زیرا «صورت چیزی بودن»، غیر از «آن چیز بودن» است، همانطور که «کمال بودن برای چیزی» غیر از «آن چیز بودن» است.

این معنا از نفس در میان حکمای مسلمانی که توجهی بیشتر به ارسطو داشته‌اند، بخوبی آشکار است، که از میان آنها مشخصاً میتوان به تفسیر فارابی و شیخ الرئیس از مسئله نفس و تکون آن اشاره کرد و بحق اذعان نمود که هیچیک از این اندیشمندان، نفس را نه جسم دانسته‌اند و نه جسمانی، حتی اگر به معیت حدوثش با تکون بدن یا بعد از بدن اشاره کرده باشند.

### پیشینه بحث نفس در میان حکمای مسلمان

حکمای مسلمان بفرخور مباحث کلامی و فلسفی خود، به بحث نفس اهمیت ویژه داده‌اند؛ از این میان، در ادامه به فارابی و ابن سینا میپردازیم و در نهایت، تحلیل خاص مقاله از دیدگاه ملاصدرا را بیان میکنیم.

## فارابی

فارابی در کتاب السياسة المدنية، وقتی از مبادی موجودات سخن میگوید، از شش صنف موجود نام میبرد که بترتیب عبارتند از: سبب اول، در مرتبه اول؛ اسباب ثوانی، در مرتبه دوم؛ عقل فعال، در مرتبه سوم؛ نفس، در مرتبه چهارم؛ صورت، در مرتبه پنجم؛ و ماده، در مرتبه ششم (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۱). او با این تقسیم، در همان ابتدا به هویت مستقل نفس از جسم و حتی از صورت، تصریح کرده و میگوید: سه دسته اول، نه جسم هستند و نه در جسم، اما سه دسته آخر، اگرچه در اجسام تحقق می‌یابند، اما ذوات آنها جسم نیست:

فثلاثة منها ليست هي اجساماً و لاهي في اجسام: و هي السبب الاول و الثواني و العقل الفعال. و ثلاثة هي في اجسام و ليست ذواتها اجساماً: و هي النفس و الصورة و المادة (همانجا)

فارابی با اذعان به مرتبه‌یی مستقل برای نفس در سلسله مراتب هستی، نه تنها به تمایز آن از صورت اشاره کرده، بلکه با این اذعان به دفع یک دخل مقدر نیز میپردازد تا کسی گمان جسم یا جسمانی بودن آن را نکند. از نظر فارابی، صورت و ماده اولی، در میان مجموعه مبادی، ناقصترینند و دلیل آن نیز افتقاری است که هریک از آنها در وجود و قوام خود به دیگری دارد (همان: ۳۸). از نظر او، صورت قوامی نخواهد داشت مگر در

ماده، و جوهر و طبیعت ماده نیز بگونه‌یی است که برای صورت وجود دارد، زیرا ماده بدون صورت حقیقتاً وجود نخواهد داشت. و اگر ماده‌یی موجود نباشد، صورت هم موجود نخواهد بود، زیرا صورت نیز در قوامش به موضوعی نیاز دارد. پس میتوان گفت که هر کدام از آنها نقصی دارند که مخصوص آنهاست و کمالی دارند که خاص خود آنهاست (همان: ۳۹-۳۸).

از نظر فارابی، در مورد نفوس نمیتوان آن چیزی را گفت که درباره ماده و صورت گفته میشود. به اعتقاد او، نفوسی که برای اجسام سماوی تعریف میشوند، از انحاء نقصی که برای ماده و صورت گفتیم، مبرا هستند:

و اما الانفس التي هي للاجسام السماوية فانها متبرئة من انحاء النقص التي في الصورة و في المادة، الا انها في موضوعات و هي تشبه الصور من هذه الجهة... (همان: ۴۱).

با تعبیر فوق، فارابی نشان میدهد که تعلق نفس به اجرام سماوی، شبیه تعلقی است که صورت به ماده پیدا میکند و موضوعاتی که متعلق تدبیر نفس قرار میگیرند، مواد برای آن نفوس نیستند که آن نفوس بخواهند برای آنها صورت باشند. او در مورد نفوس حیوانی و انسانی نیز تعبیری دارد که بیانگر آنست که دست‌کم شباهت آنها به مفارقات، بیشتر از شباهت آنها به اجرام و اجسام است؛ بویژه در مورد جزء ناطق نفس انسانی.

و اما الجزء الناطق من النفس فانه اذا استكمل  
و صار عقلاً بالفعل فانه يكون قريب الشبه  
بالاشياء المفارقة (همان: ۴۲)

اگر نفس آلتی را در اختیار میگیرد تا  
بواسطه آنها فعلی را انجام دهد، مفارقت او از  
آلات، فقط امکان فعل را از او سلب میکند، نه  
اینکه وجود آن را تحت تأثیر قرار دهد. این  
مسئله نشاندهنده آنست که حکم نفس از آلات  
در اختیار او، یا از آلت در اختیار او، یعنی بدن،  
بکلی جداست: «فاذا فارقته الآلة لم یمكن ان یکون  
منه فعل فی غیره و بقی مقتصراً علی وجوده...»  
(همان: ۴۲).

تفکیک ساحت نفس از بدن برای فارابی  
بقدری واضح بوده که او حتی وقتی از صحت  
و سلامت یا امراض عارض بر انسان سخن  
میگوید، صحت و مرض آنها را از هم جدا  
میکند. نمونه این رویکرد را در فصل اول فصول  
منتزعه میتوان دید، آنجا که میگوید: «للنفس  
صحة و مرض کما للبدن صحة و مرض» (همو،  
۱۴۰۵: ب: ۲۳) از نظر فارابی، حتی لذات و  
موزیات نفس و بدن، متفاوتند: «البدن و النفس  
کل واحد منهما له ملذات و موزیات» (همان: ۵۶).

با وجود اینکه فارابی در تقسیمبندی خود  
از نفوس، به تفکیک نفوس سماوی از نفوس  
ارضی اشاره کرده و میگوید: نفوس سماوی  
با نفوس ارضی مابین هستند، و ضمناً نفوس  
سماوی، اشرف و اکمل و افضل از نفوس  
انواع حیوانند، و با وجود اینکه نفوس  
سماوی فاقد قوه حساسه و متخیله اند و فقط

فعل تعقل را دارند (همو، ۱۳۶۶: ۳۴-۳۲)، اما  
از این حیث که آنها نیز تعقل میکنند، شبیه  
نفس ناطقه‌یی هستند که آن هم تعقل میکند و  
تعقل نفس، مشخصاً دلیل بر مجرد آن است  
(همان: ۳۴).

در نگاه فارابی اساس معرفتی در انسان،  
علاوه بر اصل وجود، از عقل فعال نشئت  
میگیرد. از نظر او، نقش عقل فعال، نقشی  
تعیین‌کننده است. بتعبیر وی، منزلت عقل  
فعال برای انسان، همچون منزلت خورشید  
نسبت به بینایی است (همان: ۳۶-۳۵).  
بعبارتی، جایگاه عقل فعال در اهلبه نفس به  
بدن و هدایت آن برای تدبیر، تصویری کاملاً  
جداگانه از نفس، در مقایسه با بدن، ارائه  
میدهد که حتی با تصریح وی در مورد  
تفاوت نفس با صورت، این ادعا با قوت  
اثبات میشود که او -بعنوان پرچمدار  
فیلسوفان مسلمان و از جمله تأثیرگذاران بر  
ابن سینا و ملاصدرا- هرگز دچار خبط تصور  
جسمانی از نفس نبوده است. برای اثبات این  
مدعا، توجه فارابی به جایگاه عقل فعال در  
نظام هستی و سلسله مراتبی آن ضروری  
است؛ این عبارت وی، در اثبات مدعای مقاله  
حاضر از عبارات کلیدی محسوب میشود:

و العقل الفعّال فعلة العناية بالحيوان الناطق  
و التماس تبلیغہ اقصى مراتب الکمال الذی  
للانسان ان یبلغه و هو السعادة القصوی، و  
ذلک ان یصیر الانسان فی مرتبة العقل  
الفعّال. و ائما یکون ذلک بأن یحصل مفارقاً



للاجسام، غير محتاج في قوامه الى شيء  
آخر مما هو دونه من جسم، او مادة او  
عرض، و ان يبقی على ذلك الكمال دائماً  
(همان: ۳۲).

### ابن سینا

با عنایت به مطالب بالا و ذکر مختصر  
دیدگاه فارابی در مورد نفس و بدن، برای نشان  
دادن دیدگاه درست ملاصدرا درباره تکون  
نفس و قول به «جسمانية الحدوث» بودن آن، و  
تصحیح باورها و برداشتهای نادرست از آن،  
اشاره به دیدگاه ابن سینا درباره این مسئله نیز  
ضرورت دارد.

شیخ‌الرئیس هم در مقام یک فیلسوف  
مشائی که بخشی از آموزه‌های فلسفی خود را  
وامدار تفکر ارسطویی است، و هم در مقام  
فیلسوفی که به زعامت فارابی در فلسفه اسلامی  
اذعان کرده، حلقه واسطه‌ی محسوب میشود  
که میراث بزرگانی همچون ارسطو و فارابی را  
به ملاصدرا منتقل نموده و امکان فهم  
دیدگاههای وی را در پرتو آراء خود فراهم  
ساخته است؛ بهمین دلیل، توجهات متعاطیان  
فلسفه و مباحث مربوط به نفس را پیش از  
ملاصدرا باید معطوف به او نمود. هرچند خود  
ملاصدرا گاهی در آثارش از این ارجاع غافل  
نبوده، اما لزوماً و همیشه برای افکاری که در  
آنها تحت تأثیر بزرگان قبل از خود بوده،  
سندی ذکر نکرده است و بهمین علت، نویسنده

بخشی از تلاش خود را صرف مکاشفه این  
تأثیر، همراه با ذکر اسناد نموده است.

ابن سینا، بنا به گزارش شارحان وی، همه  
آثار و تألیفات فلاسفه یونانی و اسلامی را  
درباره شناخت نفس و بیان قوای آن، فراگرفته  
و سپس در اینباره شروع به تحقیق کرده است.  
شاید بجرئت بتوان گفت هیچیک از فلاسفه  
پیش از او، به اندازه وی در اینباره بحث و  
گفتگو نکرده‌اند. شیخ‌الرئیس درباره نفس  
مطالب بسیاری در کتابهای خود آورده است که  
مهمترین آنها عبارتند از: شفاء نجاة و اشارات.  
البته او رساله‌ی مستقل نیز درباره نفس و  
کتابی در زمینه پزشکی با عنوان قانون دارد. او  
در شرح حال خودنگاشتش، به علاقه‌اش به  
مباحث نفس اشاره کرده و اعتراف میکند که  
گاه به سخنان پدر و برادرش در مورد بحث  
نفس گوش میداده است. همه اینها بیانگر  
علاقه بسیار او به این بحث است (ابن سینا،  
۱۳۶۳ الف: ۱۵۳).

شیخ‌الرئیس علاوه بر رساله نفس، مشخصاً  
یک نمط از نمطهای دهگانه الاشارات و  
التنبیهاات با عنوان «فی النفس الارضية و  
السماویة» را به مسائل مربوط به نفوس، اعم  
از ارضی و سماوی، اختصاص داده است.  
خواجه طوسی در شرح خود بر این مطلب،  
که نمط سوم از الاشارات است، نخست به  
این مطلب میپردازد که شیخ با عنایت به قبول  
فصلی میان نفس ارضی و سماوی، این عنوان

را انتخاب کرده و بر این باور بوده که معنایی مشترک میان نفوس ارضی و سماوی وجود دارد که همانا کمال اول بودن برای جسم طبیعی است، و همانجا میگوید: منظورش از جسم، معنی جنس است نه ماده، و منظورش از طبیعی نیز معنایی مقابل صناعی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ب: ۲/ ۲۹۰).

ابن‌سینا در رسالهٔ نفس، در بیان حدّ آن، تعریف خود از نفس را با مفهوم «قوت» آغاز کرده و میگوید: «قوتهایی در اجسام موجود است و از آنها افعال پدید آید» (همو، ۱۳۸۳: ۵). اما در فن ششم از کتاب شفا و در فصل دوم از مقالهٔ پنجم آن، وقتی دربارهٔ تجرد نفس ناطقه بحث میکند، همانجا بیان میکند که «نفس قوهٔ بدن نیست، که مانند آهن‌ریا در جسم باشد، تا در نتیجه نتواند این قوه بتنهایی یافت شود» (همو، ۱۳۶۳ب: ۲۱۷). بدین‌طریق، رهیافت بوعلی از قوتهایی که در اجسام بر وجود نفس موجود است، حمل بر قوه بودن نفوس نمیشود، او در واقع میخواهد بگوید: «ما اجسامی را میبینیم که کار آنها همواره به یک طریق نیست. تغذیه، نمو یافتن و تولیدمثل، کار این دسته از اجسام است» (همان: ۴) که توجهی برای علت جسمانی داشتن آنها نمیتوان یافت؛ زیرا اگر صدور این افعال از این اجسام، بعلت جسم بودن آنها باشد، باید همهٔ اجسام چنین باشند، حال آنکه چنین نیست. پس علاوه بر جسمیت، چیز دیگری در آنها هست که همان صورت نوعیشان است و افعال

مذکور از این صورت نوعی پدید می‌آیند (همانجا).

از نظر بوعلی، برای اینکه صورت نوعیه‌یی نفس نامیده شود، دست‌کم باید یکی از دو شرط را داشته باشد؛ اول آنکه، افعال آن ارادی باشد، اگرچه همواره به یک طریق باشد، چنانکه نفس فلک چنین است. دوم اینکه، افعال آن مختلف باشد، هرچند اراده‌یی در کار نباشد، چنانکه نفس نباتی چنین است (همانجا). در هر حال، تعریف ابن‌سینا از نفس و تحدید آن، متأثر از اندیشهٔ ارسطویی بوده که نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی میدانست (همان: ۴-۵).

شیخ‌الرئیس در مبحث نفس شفا علاوه بر اینکه نفس را تعریف میکند، در پی اثبات آن نیز برآمده و میگوید: دلیل عامی که بر وجود نفوس، بطور کلی، میتوان ارائه نمود، «وتیرهٔ واحده» نداشتن افعالی است که ما آنها را منتسب به نفس میدانیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵الف: ۱۳) [مراد از وتیره واحده، صدور رفتارهای گوناگون، بلکه متضاد از شیء در اوضاع و احوال مادی یکسان است].

البته تعریف فوق و این لفظ برای نفس از حیث جوهر بودن آن نیست، بلکه به‌اعتبار اضافه‌مایی آن است، یعنی از آن جهت که مبدأ افعال است، و نفس را از این حیث که افعال از آن صادر میشود و در قیاس با آنها، میتوان «قوه» نامید، البته نه قوه‌یی که در مقابل فعل است (همان: ۱۴). از نظر بوعلی، به‌اعتبار

معنایی دیگر، میتوان واژه قوه را در مورد نفس بکار برد؛ اینکه نفس میتواند صور محسوسه و معقوله را بپذیرد (همان: ۱۵). از نظر او، نفس را به اعتبار ماده‌یی که در آن حلول میکند و از اجتماع آن با ماده مذکوره، نبات یا حیوان ایجاد میشود، میتوان «صورت» خواند (همانجا)، و به اعتبار اینکه در انواع عالیّه یا سافله، جنس بوسیله آن نوع محصل میشود، آن را «کمال» نامید (همانجا).

به اعتقاد ابن‌سینا، «اگر نفس را کمال بدانیم بهتر از اینست که صورت و قوه بدانیم» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ب: ۹). او دلایلی را نیز برای این ترجیح بیان میکند (همان: ۱۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۹) و معتقد است تعریف نفس به کمال، همه انواع نفس را در بر میگیرد، حتی نفسی که از ماده جداست (همانجا). از نظر او، هر صورتی کمال است، اما هر کمالی صورت نیست (همو، ۱۳۷۵ الف: ۱۶). لو با قبول معنای ارسطویی از نفس و تعریف آن به کمال اول برای جسم طبیعی، با اضافه کردن معنایی به آن، به گستره‌یی از نفس اشاره میکند که سه قسم از آن را بعنوان نفوس ارضی (شامل نفوس نباتی، حیوانی و انسانی) و با افزودن معنایی دیگر، قسم دیگر برای آن، بعنوان نفس سماوی نام میبرد که معنای اضافه شده اول «ذی حیات بالقوه» و معنای اضافه شده دوم، «ذی ادراک و حركة تتبعان تعقلاً كلياً حاصلًا بالفعل» است (همان: ۲/ ۲۹۱-۲۹۰).

ابن‌سینا بعد از ذکر تعاریف نفوس ارضی و سماوی، به مباحث مختلفی در حوزه نفوس وارد شده است؛ او مشخصاً به شانزده عنوان و باب در رساله نفس اشاره کرده است، از جمله به حدّ نفس و قوت‌های آن، و جوهریت و نحوه حدوث آن (همو، ۱۳۸۳: ۵-۳). او در الاشارات و در بیشتر آثاری که درباره نفس نگاشته، و در تمام مواردی که درباره آنها بحث کرده است، بر حکمای بعد از خود تأثیرگذار بوده، که یکی از آنها ملاصدراست. برای همه کسانی که در حوزه نفس تحقیق و مطالعه میکنند، این تأثیر امری آشکار است، حتی در ادعای «جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی» بعنوان یکی از مبانی صدرایی در بحث نفس. مقاله پیش رو، بخشی از تلاش خود را صرف اثبات این تأثیر نموده است.

لازم به ذکر است که میتوان این تأثیر را در همه مباحث نفس و بندبند سخنان ملاصدرا -از تعریف گرفته تا انواع و اثبات جوهریت آن و حال بقا و سعادت آن- نشان داد، که پرداختن به آنها فضایی بوسعت چندین جلد کتاب و مقاله را میطلبد، بنابراین، نویسنده بمنظور جلوگیری از اطاله کلام، خود را مقید به بازنمایی عناصر سینایی در تبیین صدرایی از موضوع «جسمانیة الحدوث بودن» نفس انسانی و تصحیح باور موجود درباره این مفهوم، نموده است.

## تبیین ملاصدرا از نفس با عنایت به دیدگاه

ابن سینا

صدرالمتألهین نیز نفس را کمال اول برای جسم دانسته، اما نه کمال اول برای هر جسمی، بلکه کمال اول برای جسمی که بوسیله آن، نوعی از انواع جسمانی بنام نبات، حیوان یا انسان، بوجود می‌آید (مصلح، ۱۳۵۲: ۱/ ۲). او بصراحت به وجود نفوس نباتی، حیوانی و انسانی اشاره کرده، همچنانکه در آثار ابن‌سینا به وجود این نفوس اشاره شده است، از جمله در رساله نفس (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹-۶).

در تبیین ملاصدرا از نفوس ارضی، نفس نباتی با قوایی چون تغذیه و نیروی رشد و نمو معرفی میشود. او در مشهد سوم از الشواهد الربوبیه، بخشی با عنوان «نفس نباتی و تکوّن آن» را به نحوه پیدایش نباتات اختصاص داده و درباره حکمت خداوندی نیز در آن بحث کرده است. او میگوید: اگر مزاج نبات از مزاج معادن، نزدیکتر به اعتدال باشد، یعنی مراحل را طی کرده باشد که از جانب خداوند شایسته خلعت صورت نباتی باشد، خداوند به آن ترکیب نباتی، خلعت صورت کمالی را، که همان نفس نباتی است، افاضه مینماید، که بواسطه آن، نوعش باقی خواهد ماند، گرچه دوام شخصی برای آن محتمل نیست، اما همینکه لطافت ماده آن بیشتر از جماد صرف است، لایق افاضه صورت کمالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۸۳).

به اعتقاد صدرالمتألهین، بدینسان جود خداوندی نقصان دیمومت شخصی را با اعطاء دیمومت نوعیه، جبران کرده است (همانجا) که آن هم از طریق قوه مولده است.

او در ادامه میگوید: چون فعل نفس نباتی متوقف بر تغذیه است، خداوند برای این نفس، قوه غاذیه را خلق کرده و برای قوه غاذیه نیز خادمهایی همچون جاذبه، هاضمه، ماسکه و دافعه را قرار داده است (همان: ۱۸۴). ابن‌سینا نیز در رساله نفس (۱۳۸۳: ۱۴-۱۲) و در مبحث نفس شفا (همو، ۱۳۷۵ الف: ۷۵) به این مطلب اشاره کرده است.

از نظر صدرالمتألهین حیات تغذیه‌یی، نشو و نمو و تولید، اولین آثار حیاتی هستند و بعد از آن، حیات حسی و حرکتی ظاهر میشوند و سپس، حیات علم و تمیز (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۵). او در مورد تکوّن حیوان نیز سخنی به سبک و سیاق شیخ‌الرئیس دارد و میگوید: وقتی عناصر امتزاجی تماماً از امتزاج نباتی داشته باشند، از ناحیه واهب، کمالی اشرف از کمال نباتی به آن افاضه میشود و این همان نفس حیوانی است (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۷). عبارت مشابه بوعلی در اینباره را میتوان در المبدأ و المعاد دید:

و اذا امتزج العناصر امتزاجاً اکثر اعتدالاً  
تهیات لقبول النفس الحيوانية، و ذلك بعد ان  
تستوفى درجة النفس النباتية. و النفسه کمال  
اول لجسم طبعی آلی من شأنه ان يحسّ و  
يتحرك بالارادة (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ج: ۹۳).

حتی همه تقسیمبندیهایی که ملاصدرا از قوای نفس حیوانی در آثار خود، از جمله در مشهد سوم الشواهد الربوبیه ذکر کرده، تماماً برگرفته از شیخ‌الرئیس در رساله نفس، مبحث نفس الشفاء، المبدأ و المعاد و سایر آثار اوست (همانجا).

ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد، وقتی درباره تکون نفس حیوانی و قوای آن سخن میگوید، دقیقاً همین تقسیمات ابن‌سینا از قوای نفس حیوانی را بیان کرده و دو قوه مدرکه و محرکه را برای این نفس برمی‌شمارد. قوه محرکه را نیز به دو قسم باعثه و فاعله تقسیم کرده، قوه باعثه یا همان شوقیه، خود به شهویه و غضبیه تقسیم شده است؛ شهوت، قوه طلب لذت و منفعت است و غضبیه، در دفع الم و ضرر بکار می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/ ۳۸۸). او همچنین به بحث تعریف اعضا و اجزاء بدنی که فاعل مباشر تحریک بر روی آنها عمل میکند، پرداخته و در مورد ترکیب و ساختار آنها نیز اظهار نظر میکند (همان: ۳۸۹). در ادامه نیز به مبادی فعلهای اختیاری اشاره کرده است. دقیقاً عین همین مطالب در الشواهد الربوبیه نیز آمده است.

تقریباً تمام مطالبی که ملاصدرا در مورد نفس نباتی و حیوانی و قوای آنها، در آثار خود ذکر کرده، با عباراتی مشابه یا گاه، عین آنها، در آثار شیخ‌الرئیس نیز دیده میشود. مطالب شیخ در مورد نفس حیوانی را میتوان

هم در مبحث نفس شفاء (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۵۴ به بعد)، هم در رساله نفس (همو، ۱۳۸۳: ۱۵ به بعد)، و هم در الاشارات و التنبیها (همو، ۱۳۶۳ الف: نمط سوم) مشاهده کرد و به تأثیر وی بر ملاصدرا اذعان نمود.

ابن‌سینا در المبدأ و المعاد فصل دوم و سوم از مقاله سوم- درباره تکون نفس نباتی و حیوانی سخن گفته است. او در آنجا همه تقسیمبندیهایی که ملاصدرا در آثار خود، از قوای نفس نباتی و حیوانی آورده را ذکر کرده، با تضمین این مطلب که حس لامسه در انسان -که ظاهراً آن را یکی از پنج حس ظاهری دانسته‌اند- را درحقیقت بیش از یک حس بشمار آورده و قوای باطنی را هم احتمالاً بیش از پنج قوه دانسته است:

و اما المدركات فالظاهرة منها هي الحواس الخمس في الظاهر، و فوق الخمس بالحقيقة، لانّ اللمس ليست قوه واحدة، بل اربع قوی،... و اما في الباطن فالقوى التي للحيوانات الكاملة خمس او ست (همو، ۱۳۶۳ ج: ۹۳).

صدرالمتألهین هم در الشواهد الربوبیه (مشهد سوم، اشراق هفتم)، هم در المبدأ و المعاد (فن دوم از مقاله اول، فصل چهارم) و در جلد هشتم اسفار (باب پنجم)، بحثی مستوفی را در مورد حواس ظاهری و باطنی، با تقسیماتی شبیه تقسیمات شیخ‌الرئیس، آورده است. او نیز مانند ابن‌سینا، برای بعضی از قوا مکانی فیزیکی

در مغز معین کرده که نشان‌دهنده تأثیرپذیری بسیار وی از شیخ است؛ آنجا که میگوید:

فمدرك الصور یسمی بالحس المشترك و  
بنطاسیا ای لوح النفس و هی قوة متعلقة  
بمقدم التجویف الاول من الدماغ...  
(ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۹۳)

در ترتیب مباحث مربوط به نفس، هم در نظام فکری ابن‌سینا و هم در نظام فکری ملاصدرا، بعد از مسئله تگون نفس نباتی و حیوانی، با بحث تگون انسان و قوای نفس او مواجه میشویم. البته شیخ‌الرئیس در رساله نفس، بحث قوای انسانی را از قوای حیوانی متمایز نکرده است، فقط وقتی به نفس ناطقه رسیده، نوشته است:

اما نفسی که او را نفس ناطقه خوانند، قوتهای وی به دو قسم است: یک قسم قوت عامله است، و دیگر قسم، قوت عالمه، و هر دو را عقل خوانند بر سبیل اشتراک (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۳).

اما همو فصل چهارم از مقاله سوم مبدأ و معاد را به تگون انسان و قوای نفس او و تعریف عقل هیولانی اختصاص داده و آن را با عباراتی آغاز نموده که دقیقاً ملاصدرا نیز در اشراق هشتم از مشهد سوم کتاب الشواهد الربوبیه از همین عبارات استفاده کرده است. فهم این عبارات کمک قابل توجهی به فهم مفهوم «جسمانیة الحدوث» بودن نفس میکند و بعضی آن را از ابداعات ملاصدرا بحساب

آورده‌اند. این عبارات در کتاب ابن‌سینا چنین است:

فاذا امتزجت العناصر امتزاجاً قریباً جداً من الاعتدال، حدث الانسان... (همو، ۱۳۶۳ج: ۹۶).

صدرالمتألهین نیز در دو کتاب خود، در مورد تگون نفس انسانی و قوای آن، بیانی مشابه دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۴۳۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹):

ان العناصر اذا صفت و امتزجت امتزاجاً قریباً من الاعتدال جداً و سلکت طریقاً الی الکمال اکثر مما سلکه الکائن النباتی و الحیوانی جداً و قطعت من القوس العروجی اکثر مما قطعه سائر النفوس و الصور، اختصت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لسائر القوى النباتية و الحیوانية.

در بیان ملاصدرا، آشکارا اختصاص نفس ناطقه، امری موهبتی دانسته شده که متعاقب اتفاقی در جسم و ترکیب اعتدالی آن صورت می‌گیرد؛ شیخ‌الرئیس نیز بصراحت به این مطلب اشاره کرده است. از نظر ملاصدرا، وقتی نفس ناطقه به ترکیب خاصی از عناصر اختصاص می‌یابد، میتواند جمیع قوای نباتی و حیوانی را به‌استخدام خود درآورد (همو، ۱۳۸۱: ۲ / ۴۳۱).

یکی دیگر از مباحثی که ملاصدرا در علم‌النفس خود به آنها اشاره کرده، بحث جوهر بودن نفس، تجرد و بقای آن، است که در تمام آنها، وامدار اندیشه سینایی است. او در اشراق

دوم از شاهد دوم در مشهد سوم (همو، ۱۳۶۰: ۲۱۱)، جوهریت نفس را از طریق ادراک اثبات نموده و بعد، به براهین تجرد نفس که کثیرند، اشاره میکند (همان: ۲۱۵)؛ حتی به شواهد سمعی از حکمای یونان باستان و عرفای مسلمانی همچون حلاج استناد کرده، و از آیات و روایات نیز بهره برده است.

استدلال به وجود نفس، تجرد و بقای آن، بحثی چندان جدید در اندیشه صدرایی نیست. چنانکه اشاره شد، در اندیشه حکمایی چون فارابی و ابن‌سینا، گاه عین همین مباحث آمده است. اما آنچه در بحث نفس موجب شهرت ملاصدرا شده است، نظریه «جسمانیة‌الحدوث» بودن نفس اوست که آن را در اشراق ششم از شاهد دوم، مشهد سوم، با این عبارت آورده است:

اعلم ان نفس الانسان جسمانية‌الحدوث و روحانية‌البقاء اذا استکملت و خرجت من القوة الى الفعل (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۱).

برخی از مفهوم جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، تعبیر به منشأ جسمانی داشتن نفس کرده‌اند، تا آنجا که معتقدند ملاصدرا قائل به این بوده که نفس نخست امری مادی بوده و در حرکت جوهری خود، تبدیل به امری غیرمادی شده است. نمونه این دیدگاه را محمد سعیدی‌مهر در تحقیق و نگارش خود از شرح استاد مصباح بر جلد هشتم اسفار بیان کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۵۹).

بعید نیست که این نوع نگاه ملهم از بعضی نوشته‌های خود ملاصدرا بوده باشد، بعنوان مثال میتوان به عنوان سفر چهارم جلد هشتم اسفار اشاره کرد؛ «فی علم النفس من مبدأ تکونها من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲)، یا عباراتی نظیر اینکه گفته است: «فلما علمت من ان النفس فی اول حدوثها صورة مادية» (همان: فصل سوم)، یا عبارات وی در کتاب الشواهد الربوبیه (شاهد دوم از مشهد سوم، اشراق ششم و اشراق هشتم از مشهد سوم، شاهد دوم و...)، اما با کمی دقت میتوان دریافت که این انتساب به ملاصدرا صحیح نیست. برای مثال، اگر به شرح حاجی سبزواری ذیل همان صفحه مراجعه کنیم و توضیحات وی را با دقت بخوانیم، این توهم که نفس در هر صورتش، در آغاز وجود مادی بوده و بعد بر اثر حرکت جوهری، به امر مجرد تبدیل شده است، از بین میرود. افزون بر آن، متعاطی فلسفه این را نیز بخوبی میدانند که معروض حرکت جوهری، ماده است نه امر مجرد؛ همانطور که نویسنده کتاب حرکت و استیفای اقسام آن، آن را بخوبی بیان کرده است:

اما موجودات مجرد از ماده که هیچگونه حالت منتظره‌یی در آنها نیست و تمام استعداد ذاتی و کمالات شأنی در آنها بالفعل حاصل است، وجود حرکت در

این قسم از موجود ناممکن، بلکه غیر متصور است (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۲۷).

بعلاوه، باید توجه داشت که اگر ملاصدرا از «جسمانیة الحدوث» بودن نفس بحث کرده، جسمانیت را وصف برای حدوث آن دانسته، نه برای خود نفس؛ که قبلاً توضیح آن هم در بیان شیخ‌الرئیس و هم در بیان ملاصدرا ذکر شد. با کمی تأمل درمی‌یابیم این ایده که نفس ابتدا مادی بوده و بعد با تحوّل خود به امری مجرد تبدیل میشود، اساساً ایده‌ی باطل است، زیرا خود ملاصدرا، همچون همه حکمای سلف خویش، تصریح دارد که نفس مجرد بوده و نه جرم است و نه جرمانی؛ «النفس لیست بجرم» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۶).

او در ادامه بیان میکند که نفس مزاج هم نیست (همانجا)، و بر این مسئله استدلال هم کرده است. از نظر صدرالمتألهین، نفس علاوه بر اینکه مجرد است، باقی هم هست. هرچند در بحث بقای نفس، استثنایی قائل شده و گفته است با ضرس قاطع نمیتوان حکم به بقای نفس حیوان کرد، اما تردید در بقای نفس حیوانی، مانع آن نیست که بگوییم ملاصدرا حتی نفس حیوانی را نیز مجرد میدانسته، بلکه او در حکمت مشرقیه از اشراق هفتم مشهد سوم الشواهد الربوبیه، تفتّن به آن را الهام الهی و انعام خداوندی میداند و بصراحت میگوید:

قد الهمنی الله بفضلہ و انعامہ برهاناً مشرقياً علی تجرد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد وعوارضها... (همان: ۱۹۷).

گرچه پیشتر هم گفته است که نفس:

لیست بطبيعة جرمية لما دریت: انّھا سیّالة و النفس علمت ان ذاتها باقية اللّهم الا فی الحيوان الذي لم یمكن بقاء ذاته معلوماً (همان: ۱۹۶).

ملاصدرا در برهانی که بر حدوث نفوس انسانی اقامه کرده، بتصریح بیان میدارد که هر امر مجردی، عارض قریب به آن ملحق نمیشود. به اعتقاد او، امری که قوه و استعداد در آن باشد، تحصیلش بصورت مقومه است و چنین چیزی جز هیولای جرمانی نمیتواند باشد (همانجا).

او برای حدوث نفس، استدلالی شبیه به آنچه شیخ‌الرئیس در کتاب خود آورده (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ج: ۹۶)، می‌آورد و میگوید: نفس قبل از بدن موجود نبوده، زیرا اگر قبل از بدن موجود باشد، نه میتواند متکثر باشد و نه واحد، و چیزی که نه متکثر است و نه واحد، موجود نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۲-۲۲۱). این مسئله بخوبی نشان میدهد که هر دو حکیم، به حادث بودن نفس معتقدند و تردیدی درباره آن ندارند.

ملاصدرا پیشاپیش به این شبهه پاسخ داده است که چگونه ممکن است نفسی که مفارق از جسم و بدن است، قبل از بدن نتواند موجود باشد، اما بعد از فنای بدن بتواند موجود باشد؟ او



در پاسخ میگوید: با مبنای قوم میتوان گفت: همراهی نفس با بدن، برای او هیثاتی ایجاد میکند که این هیثات و ملکات، میتوانند سبب تمایز نفوس از یکدیگر گردند، و از نظر ما، به انحاء وجودات این تمایز حاصل میشود، زیرا تشخص هر موجودی به جاعل اوست (همانجا).

از نظر ملاصدرا، جواهر ناطقه بعد از اینکه وجود می‌یابد، وقتی که ماده را رها میکنند، مثل سایر مفارقات که ضدی ندارند (چون قابل هم ندارند)، باقی به بقای مبدأ و معاد خود هستند، اگرچه ممیزی جز شعور به هویت خود ندارند، اما همین شعور به هویت خود، برای آنها کافی است تا متمایز از یکدیگر باشند، چه رسد به صفات و ملکات و انوار فائض بر آنها از ناحیه مبادی (همان: ۲۲۳-۲۲۲).

صدرالمتألهین با این قول که «نفس حادث است»، به مقابله جدی با دیدگاه افلاطونی رفته و میگوید: اگر مقصود افلاطون از قدم نفوس ناطقه، این باشد که افراد نفوس با سمت نفسیت و صفت تدبیر - که مستلزم اضافه و تعلق به بدن است - در عالم عقلی موجودند، مسلم است که تقدم نفس بر بدن بدین صورت، مستلزم چندین محال است؛ از جمله تعطیل نفس از تصرف و تدبیر در بدن در ازمنه غیرمتناهی (مصلح، ۱۳۵۲: ۲/ ۵۳۶؛ همان: ۱۷۴/۳).

به اعتقاد صدرالمتألهین، اضافه و نسبت نفسیت به نفس، مانند اضافه ابوت و بنوت به

انسان، یا اضافه ربان به سفینه، یا اضافه خانه به صاحبخانه نیست، که اگر این نسبتها زایل شوند بتواند باقی و محفوظ بماند، آنچنانکه صاحبخانه با تغییر مالکیت، همچنان صاحبخانه خواهد بود، بلکه اضافه نفس با بدن، مانند اضافه ماده و صورت است، بنحوی که وجود خارجی آنها از این اضافه جدایی‌ناپذیر است (همان: ۱۷۴/۳). پس از نظر او، تا زمانی که نفس دارای نفسیت و اضافه تدبیری است، وجودش، وجود تعلق و متحد با جسمی است که بدان تعلق یافته است (همانجا).

ملاصدرا ادله دیگری نیز بر حدوث نفس اقامه نموده و دلایلی را از حکمای پیش از خود ذکر کرده است، از جمله مستندات وی در اینباره، دلایلی هستند که بعضی از آنها را سهروردی اقامه نموده و برخی دیگر را ابوالبرکات بغدادی (همان: ۱۸۲-۱۴۱).

در تبیین ملاصدرا از حدوث نفس، چنین تصور شده است که نفس قبل از بدن نمیتوانسته موجود باشد، و همانطور که پیشتر توضیح آن آمد، باید ماده‌یی سابق بر آن وجود داشته باشد که مخصص و معدّ برای تعلق نفس به آن باشد و به این اعتبار میتوان گفت که نفس برای حدوثش، نیاز به تحقق امری جسمانی یا جسم دارد. بر این اساس، بعضی به اشتباه، فکر کرده‌اند نفس، نخست امری مادی و جسمانی است که در فرایند حرکت جوهری، تبدیل به امری روحانی میشود. اما شواهد بسیار

محکمی در کلام ملاصدرا وجود دارد که نشان می‌دهد تصور جسمانیة‌الحدوث بودن نفس کاملاً اشتباه است. او با عنوان «حکمت مشرقیه» در اشراق ششم از شاهد دوم، مشهد سوم- با ذکر این مطلب که بر ما فرض است بدانیم نفسی که صورت انسان است، «جسمانیة‌الحدوث» و «روحانیة‌البقاء» است، به توضیح دو قوس نزول و صعود برای آن اشاره کرده و می‌گوید: انسان صراطی بین دو عالم است که از جهت روح، بسیط و از جهت جسم، مرکب است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۳).

بر اساس کلام صدرالمتألهین میتوان ادعا کرد که بسیط، غیر از مرکب، و نفس، غیر از بدن است، زیرا بدن همیشه حالت ترکیب را با خود بهمراه دارد و امکان تبدل آن به امر بسیط، آن را از جسم و جرمانی بودن خارج می‌سازد، پس چگونه میتوان این تصور غلط را پذیرفت که نفس ابتدا جسم بوده و سپس در حرکت جوهری تبدیل به نفس گشته است؟! ملاصدرا در همین فراز از سخن خود، بصراحت می‌گوید: طبیعت جسم انسان صافترین طبایع ارضی است و نفس او، اولی مراتب نفوس عالیه است (همانجا).

او تنها به این تفکیک بسنده نکرده و بر این باور بوده که شأن نفس انسان، آنست که متصور به صورت ملکی شود و البته این امکان نیز وجود دارد که اگر از آنچه شایسته آن است عدول نماید، از ارتقای به منازل عالی باز مانده و حتی از صورت انسانی خارج شده و صورت

ملکی خود را از دست بدهد، و با اعمال خود، به صورت شیطانی یا سبعی و بهیمی درآید و از درجات و جایگاه بهشتی به سعیر جهنم سقوط کند (همانجا).

یکی از دیدگاههای خاص ملاصدرا اینست که نفوس انسانی گرچه در اول حدوثشان صورت نوع واحدند، یعنی بصورت انسان، اما این امکان نیز وجود دارد که بعد از عبور از مرحله عقل هیولانی و قوه انسانی بسوی فعلیت، تبدیل به انواع کثیره شوند؛ یا از جنس ملائکه و شیاطین، یا از جنس درندگان و بهائم، بحسب نشئه دوم یا سومشان (همانجا). او در توضیح این کلام خود می‌گوید: نفس حادث است و بعد از بدن، اختلافات جنسی و نوعی و شخصی پیدا میکند: «ان النفس حادثه و ان لها بعد البدن اختلافات جنسیة و نوعیة و شخصیة» (همانجا).

با بیان آراء ملاصدرا تا این فراز از سخن، آنچه بدست می‌آید اینست که او نفس را حادث دانسته و حدوث آن را نیز مقارن با پیدایش بدنی پنداشته که امری جسمانی است. اما هیچ عبارتی در آثارش دیده نمیشود که نشان دهد او خود نفس را جسم یا جسمانی دانسته باشد، بلکه تصریح او در بیاناتش، خلاف این امر است. او بارها در آثار خود بر این مسئله تأکید کرده که نفس جسم یا جرم نیست. شاید دلیل کسانی که ادعا کرده‌اند ملاصدرا نفس را جسمانی دانسته، این بیان او در جلد هشتم اسفار باشد:

«فی علم النفس من مبدأ تكونها من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها ورجوعها الى غاياتها القصوى»، درحالیکه توضیحات وی - علاوه بر شرح حاجی سبزواری بر آن مطلب - رافع چنین توهماتی است.

**دفع توهم تگون نفس از ماده یا تبدل ماده به نفس بر اساس شواهدی در کلام ملاصدرا**  
ملاصدرا در جلد هشتم اسفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۸) نشان میدهد که در پی مبدأ تگون نفس است. شارح متن در پاورقی برای دفع دخل مقدر میگوید: مراد او از این مبدأ، همان مبدأ قابلی است، زیرا مبدأ تگون در عالم تکوین، که ملازم با حرکت ذاتی و تجدد فطری عالم کون است، عبارتست از عناصر اربعه از حیث تجدد و تعلقشان به قابل محض (همان: ۲). از اینرو، قوه صرفی که هیولای اولی نامیده میشود، بذاتها شائق فعلیاتی است که نفس آنها را انجام میدهد، و از آنجاییکه ماده یا هیولای اولی، صرف قوه و محض قبول است، نمیتواند بذاتها علت فاعلی برای وجود نفس باشد، همچنین نمیتواند علت برای شیئی از اشیاء باشد، وگرنه خرق فرض لازم می آید (همانجا).  
به اعتقاد شارح ملاصدرا، عناصر هم از آن جهت که جسمند، امکان ندارد علت ایجابی نفسی باشند که قرار است در آن محل جسمانی قرار گیرد (همانجا). استدلال دقیق او این است: علت باید اشرف از معلول باشد، و آنچه را که

به معلول خود اعطاء میکند، باید خود بنحو اعلی و اتم، داشته باشد، درحالیکه عناصر «اخص وجوداً» از نفس هستند، پس چگونه ممکن است چیزی که خود «اخص الوجود» است، علت چیز دیگری باشد که اتم و اشرف و اعلی از آن است:

و العلة اعلی وجوداً من المعلول فیکون المعلول متعیناً فیها بنحو اعلی و اشرف من وجوده فی مرتبة ذاته و العناصر اخص وجوداً من النفس فکیف تگون علة ایجابیه لها (همانجا).

شارح ملاصدرا با تأکید بر اینکه جسم نمیتواند علت ایجابی برای نفسی باشد که به آن تعلق می یابد، به علت حقیقی ایجابی برای نفس و تمام کمالاتی که بر هیولای اولی و بر صور اولیه وارد میشود نیز اشاره کرده و با صراحت تمام میگوید: علت ایجابی نفس، عنایت صرف الهی است:

بل العلة الایجابیه لها و لسائر الکمالات الواردة علی الهیولی الاولی و علی الصور الاولیة انما هی العنایة الصرفة الالهیه... (همانجا)

ملاصدرا همانطور که در مشهد سوم الشواهد الربوبیه، به کیفیت پیدایش نفوس اشاره کرده است، در اسفار با تفصیل بیشتری به مباحث نفس پرداخته و صراحتاً اعلام میکند که مواد جسمانی، برغم خصوصیاتی نظیر اظلام و کثافت و برودت، استحاله یی برای پذیرش

استکمال ندارند؛ البته استکمالی که از مبدأ فعال سرچشمه میگیرد. او برای اثبات کلام خود، مثال تأثیر اشعه ستارگان و بویژه خورشید را مطرح میکند که با تابش خود، سبب تلطیف و تعدیل عناصر شده و آنها را مستعد ترکیب و اعتدال مینماید، بگونه‌یی که یا ماده برای اغذیه و اقوات میشوند، یا قوه منفصلی که آماده تولید کائنات و پذیرش نشو و نمو و حیات میگردند، و بدینگونه آثار حکمت و عنایت الهی در حیوان و نبات ظاهر میشود (همان: ۴-۵).

بیان ملاصدرا بخوبی نشان میدهد که وی برای پیدایش نفوس، ضرورت تشکیل ترکیب عناصر و میزان اعتدال آنها را بعنوان قوه انفعالی و پذیرنده نفس، لازم دانسته است، نه عاملی که علت ایجابی نفس باشند: «وقد مرّ السبب اللّٰمی فی کون الاخس قابلاً لما هو اشرف...» (همان: ۵). او به اقوال مختلفی که در مورد نفس وجود دارد، اشاره کرده و تأکید میکند که «نقض ظواهر این اقوال و ابطال آنها، بغایت سهل است» (همان: ۲۴۴-۲۴۱).

به اعتقاد ملاصدرا، بعد از اثبات اینکه نفس جوهری مفارق بالذات از اجسام است، هر کسی که کمترین بضاعتی از حکمت داشته باشد، میداند که نفس جوهری شریف است که مانند هیچکدام از اجسام پست، نظیر آتش و هوا و آب و زمین، نیست و از باب نسب و تألیفات نیز نمیباشد (همانجا). از نظر او، با ادنی معرفتی که درباب نفس بدست می‌آوریم،

ممکن نیست که همچون حکمای سلف، نفس را از جنس آب و آتش و هوا و غیره بدانیم، مگر آنکه کلام آنها را تأویل و تعدیل کنیم، یا سخنانشان را نقض و جرح نماییم (همانجا). ملاصدرا با استعانت از خداوند، در تأویل بعضی از اقوال حکمای پیشین بر این مسئله که نفس را متحرک دانسته‌اند، صحنه گذارده و میگوید:

فنقول: و من الله الاستعانة اّما قولهم: انّ النفس متحرّكة لكونها محرّكة اولیة فکلام صحیح مبرهن علیه و لایزم منه کون النفس جرماً من الاجرام (همان: ۲۴۵-۲۴۴).

بعقیده او، اگر گاهی بحثی از حرکت نفس میشود، نباید گمان کنیم که نفس امری جرمانی است. او این استدلال را مبرهن میداند که اگر نفس محرک اولیه است، پس خود آن هم باید متحرک باشد اما، مفهوم حرکت در مورد نفس، بمعنای حرکت در اجسام و اجرام نیست، بلکه حرکات نفس در ذاتش، بحسب شدت و ضعف است (همان: ۲۴۵). او میگوید: نفس دارای تطورات جوهری و تحولات ذاتی از احساس به حد تعقل است، بدین معنا که گاهی با حس متحد میشود (معمولاً در اوایل حدوث و تکونش) تا به حد تخیل برسد، و آنگاه با خیال متحد میگردد و هنگامی که به مقامی رسید که معقولات نزد او حاضر میشوند و قادر میگردد معقولات را مشاهده کند، تبدیل به عقل مفارقی میشود که متبری الذات از اجرام و جرمیات است (همانجا).

تأویلی که ملاصدرا از حرکات نفس یا نفوس انجام داده، نشان میدهد که نباید آن را با حرکتی که معروضش جسم است، خلط نمود. او در المبدأ و المعاد برای جوهر نفس، استعداد استکمال را پذیرفته و میگوید:

فجوهر النفس مستعد لأن يستكمل نوعاً من الاستكمال بذاته و بما هو فوق ذاته بالعقل النظري، و مستعد لأن يتحرز من الآفات و يتصرف فيما دونها بالعقل العملي (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/۴۳۷).

از نظر صدرالمتألهین مراتبی که در عقل نظری گفته میشود - یعنی عقل هیولانی، عقل بالفعل، عقل بالملکه و عقل مستفاد- همگی نوعی از استکمال برای نفس محسوب میشوند و نباید با این استکمالات نفسانی، تصویری جسمانی یا جرمانی از نفس در ذهن رسوخ نماید، زیرا خود وی بصراحت و در مواضع بسیار، جسم و جسمانی بودن نفس را با برهان رد کرده است؛ بنابراین، این نوع استکمالات نیز نباید معادل حرکتی که در جسم واقع میشود تلقی گردند.

در مورد مبدئیت هم باید به این نکته توجه نمود که از مفهوم مبدأ، لزوماً معنای جنسی برداشت نمیشود، بلکه گاهی مبدأ مفهوم زمان یا مکانی را منعکس مینماید که شیء موجود به آن منتسب است. مثل اینکه بگوییم زمان تکون نفس مقارن با تحقق ماده جسمانی است، یا مکان تحقق آن در ماده‌یی است که قرار است تدبیر آن را بدست گیرد.

در پایان میتوان این ادعا را تکرار کرد که ملاصدرا در تمام این مباحث، تحت تأثیر ابن‌سینا بوده و بگونه‌یی حتی عبارات وی را در قالب کلام خویش منعکس نموده است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نظام معرفتی ملاصدرا آنچه درباره مسئله نفس و لواحق آن مطرح شده، عموماً مباحثی هستند که فیلسوفان قبل از وی نیز بگونه‌یی به آن اشاره نموده‌اند؛ از تعریف نفس گرفته تا ادله بر وجود آن و جوهریت و بقای آن. آنچه بیشتر بعنوان سهم ملاصدرا از این مسئله شناخته شده نیز متأثر از آراء پیشینیان، بویژه ابن‌سیناست. در این مقاله نشان داده شد که مسئله «جسمانیة الحدوث» بودن نفس، که آن را بعنوان ابتکار خاص ملاصدرا تعریف میکنند، نیز با عباراتی کاملاً مشابه، در آثار ابن‌سینا موجود است، اما بیان ملاصدرا از این مسئله، گاه باعث تفاسیری غلط از آن شده است که با مبانی خود او نیز همخوانی ندارد.

این اشتباه عموماً از اینجا نشئت گرفته که بعضی تقارن حدوث نفس با حدوث بدنی که قرار است بعنوان آلت فعل و محل تدبیر در اختیار آن قرار گیرد را در تبیین ملاصدرا، معادل جسم یا جسمانی بودن گرفته‌اند، یعنی صفت جسمانی را که وصف حدوث است، وصف خود نفس دانسته‌اند، حال آنکه نه

مبانی ملاصدرا اجازه چنین برداشتی را میدهد و نه مبانی فیلسوفان قبل از او و تأثیرگذار بر او. قبول جسم یا جسمانی بودن نفس، حتی در بدو تکون و تبدل آن در مسیر تکامل جوهری، بمنزله انقلاب در ماهیت و مخالف با این قاعده فلسفی است که اختلاف امر مجرد و مادی را اختلاف نوعی میدانند. بعلاوه، بیان صریح ملاصدرا در مشهد سوم الشواهد الربوبیه، در آنجا که نفس را اهلی از جانب واهب الصور به امتزاج اعتدالی جسم قابل آن دانسته، نادرست بودن برداشتها را تأیید میکند، که مدعای ما در این مقاله نیز هست.

### منابع

ابن سینا، (الف ۱۳۶۳) اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

----- (ب ۱۳۶۳) روانشناسی شفا، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.

----- (ج ۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

----- (الف ۱۳۷۵) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز نشر اسلامی.

----- (ب ۱۳۷۵) الاشارات و التنبیهات، به همراه شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه.

----- (۱۳۸۳) رساله نفس، تحقیق و تصحیح موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ارسطو (۱۳۸۹) درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داودی، تهران: حکمت.

یرن، ژان (۱۳۷۳) ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۶) السیاسة المدنیة، تحقیق و تعلیق فوزی نجّار، تهران: الزهرا.

----- (الف ۱۴۰۵) الجمع بین رأی الحکیمین، تحقیق و تعلیق البیر نصری نادر، تهران: الزهرا.

----- (ب ۱۴۰۵) فصول منتزعه، تحقیق و تعلیق فوزی نجّار، تهران: الزهرا.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه، ج ۱، قسمت اول و دوم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵) شرح اسفار؛ کتاب نفس، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم: موسسه امام خمینی (ره).

مصلح، جواد (۱۳۵۲) علم النفس یا روانشناسی صدرالمتألهین، ترجمه و تفسیر سفر نفس کتاب اسفار، تهران: دانشگاه تهران.

ملاصدرا (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

----- (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (م ۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ملکشاهی، حسن (۱۳۶۳) حرکت و استیفای اقسام آن، تهران: سروش.