

مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا پیرامون رابطه نفس و بدن و سنجش کارآمدی مبانی هر یک در نیل به مطلوب

فروغ السادات رحیم پور*

دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

زیربنایی، تفاوت‌هایی دارد و این مقاله قصد دارد به جستجو و تحلیل آنها و سنجش کارآمدی مبانی ایشان در نیل به مطلوب بپردازد.

کلیدواژگان

ابن سینا	ملاصدرا
نفس	بدن
ترکیب اتحادی	تعلق تدبیری
حرکت جوهری	اشتداد در وجود

طرح مسئله

چگونگی رابطه میان نفس و بدن و نحوه پیوند هر یک با دیگری را میتوان از جمله ام القضایای هر فیلسوفی که به انسان‌شناسی پرداخته، محسوب کرد چرا که نحوه نگرش به این رابطه، از یکسو مستقیماً متأثر از مبانی و اصول آن فیلسوف است و از سوی دیگر بر سایر موضوعگیریهایی که در مباحث کلیدی نفس (و همچنین در مباحث مرتبطی مانند معاد) اثرگذار است.

نخستین مسئله در این باب، تعیین نوع رابطه است

*.Email: fr.rahimpour@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۴/۸

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۱

چکیده

یکی از موارد اختلاف نظر میان ابن سینا و ملاصدرا در بحث انسان‌شناسی، نوع نگرش هر یک به رابطه میان نفس و بدن است که این اختلاف، از مبانی نظام فلسفی ایشان ناشی میشود. رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا، رابطه‌ی ذاتی و وجودی است و قول به علیت (مادی) بدن عنصری برای مرتبه طبیعی نفس، ناشی از همین موضعگیری است، در حالیکه مطابق مبانی ابن سینا، نفس صرفاً در کسب کمالات وجودی و نه در اصل وجود، نیازمند بدن است و علیت ذاتی میان این دو برقرار نیست. مسئله دیگر اینست که شیخ‌الرئیس، ترکیب نفس و بدن را اتحادی میدانند و صدرالمتألهین در اتحادی بودن ترکیب با او هم رأی است اما معتقد است که تنها با قبول برخی مبانی حکمت متعالیه میتوان اتحادی بودن ترکیب مذکور را موجه کرد. مسئله مهم بعدی اینست که اگر نفس و بدن، رابطه وجودی دارند نه رابطه عارضی و اضافی، آیا تعلق نفس به بدن قطع شدنی است؟ و اگر دو مراتب بودن نفس مسجل و مسلم است، آیا نباید بدن را نیز دو مراتب دانست تا همراهی با نفس در مراتب مختلف برای آن امکانپذیر باشد؟ بسبب تفاوت مبنا، پاسخ شیخ‌الرئیس و ملاصدرا به این قبیل پرسشهای

و بررسی امکان وجود رابطه علی، اصلیت‌ترین گام بشمار می‌رود. یک فرض این است که بگوییم میان این دو، رابطه ایجاد‌ی برقرار است و با توجه به تجرد نفس و شرافت وجودی آن نسبت به بدن، نفس، علت ایجاد کننده بدن است؛ یا برعکس، بگوییم با توجه به وابستگی حیات دنیوی به بدن مادی، بدن شایسته‌ی علیت برای نفس است. فرضهای دیگری هم برای رابطه علی قابل طرح است که در جای خود بررسی می‌شود. مسئله بعدی توجه به دوگانۀ نفس - بدن در وجود هر انسان است که علیرغم دوگانگی، سازنده شخص واحد و شخصیت منسجمی برای او شده است. برای تحقق این امر، نیاز به نفی دوگانگی و اثبات اتحاد اجزاء اصلی وجودی یعنی نفس و بدن هست، اما اثبات اتحاد میان امر مجرد و امر مادی بنحوی که موجب تحقق موجودی واحد شود، امری است دشوار که به مبانی موثق و براهین مستحکم وابسته است.

مسائل مذکور و مسائل دیگری از این دست، عناوین و فصول متعددی در مبحث نفس‌شناسی فلسفی را بخود اختصاص داده‌اند و آشکار است که از دید ژرفنگر ابن‌سینا و ملاصدرا که بطور مستوفی به انسان‌شناسی اهتمام داشته‌اند هم، پنهان نمانده‌اند. مواضع این دو درباره رابطه نفس و بدن بگونه‌ی است که اگر بخواهیم چند نمونه روشن از تأثیرگذاری مبانی سینوی و صدرایی بر موضعگیری فلسفی ایشان را نشان دهیم، قطعاً مبحث حاضر یکی از آنها خواهد بود و همین امر باعث می‌شود که تحقیق در چنین امری، ارزشمند شمرده شود. در این نوشتار تلاش می‌شود که تبیین شیخ‌الرئیس و صدرالمآلهین در موضوع مقاله و همچنین پاسخ هریک به پرسشهای مطرح در این باب، مقایسه و تحلیل شود و در ضمن

این مقایسه و تحلیل، کارآمدی مبانی هریک برای نیل به مطلوب، بررسی گردد.

۱. کیفیت تعلق نفس و بدن به یکدیگر

۱-۱. دیدگاه ابن‌سینا در نحوه تعلق

کیفیت تعلق نفس و بدن به هم و نحوه رابطه آنها در طول حیات، از جمله مسائلی است که از یکسو تفاوت اصول و مبانی در آن دخالت تام دارد و از سوی دیگر، از اموری است که در اخذ مواضع بعدی در این مبحث تأثیر بسزایی دارد. ابن‌سینا برای تبیین دیدگاه خود در این باب و بویژه بررسی رابطه علی، اقسام تعلق را چنین برمی‌شمارد:

(الف) تعلق شیء به امری که در وجود، مقدم بر آن است.

(ب) تعلق شیء به امری که در وجود، متاخر از آن است.

(ج) تعلق شیء به امری که در وجود، مکافیء آن است.

تعلق نفس به بدن یا از قسم اول است که براساس آن، بدن علت وجودی نفس است، یا از قسم دوم که براساس آن، نفس علت وجودی بدن است، یا از قسم سوم که براساس آن نفس و بدن تکافؤ در وجود دارند و همزمان از سوی علت موجدۀ مشترک، وجود یافته‌اند. تعلق بنحو تکافؤ مردود است چرا که تکافؤ، اگر ذاتی باشد همان تعلقی است که میان متضایفین است و متضایفین از اعراضند در حالی که نفس و بدن، جوهرند؛ و اگر عارضی باشد، فنا و زوال یکی از دو طرف، موجب زوال رابطه تعلقی آن با طرف دیگر می‌شود نه موجب زوال وجودش. فرض علیت بدن برای نفس نیز منتفی است زیرا بدن نه می‌تواند علت مادی نفس باشد چرا که نفس مجرد و بیناز از ماده

است، و نه میتواند علت فاعلی یا غایی یا صوری آن باشد چرا که موجود مادی (که وجود آدون دارد) نمیتواند چنین علیتی نسبت به موجود مجرد (که وجود برتر دارد) داشته باشد.

مفیض وجود نفس، عقل فعال است و بدن، صرفاً علت بالعرض وزمینه‌ساز ایجاد و حدوث نفس است. نفس مانند هر صورت حادث دیگر، برای موجود شدن به استعداد ماده بعنوان مرجح حدوث نیاز دارد و مزاج بدنی مستعد، نقش چنین مرجحی را دارد. پس، نفس نیازمند بدن است فقط به دلیل اینکه حادث است و: «اگر نفس حادث نبود، هیچ نیازی به بدن نداشت»^۱. نفس، جوهری است قائم به ذات که منطبق در بدن نیست اما برای استکمال خود، به تصرف و تدبیر در آن میپردازد و اهتمام به احوالش دارد. در بعضی از افعال همواره نیازمند بدن است، اگرچه در بعضی دیگر نظیر فعل اختصاصی خود یعنی اکتساب معقولات، پس از قوت یافتن، نه تنها از بدن بینایز میشود بلکه وجود آن مانع و سد راه کسب کمالاتش میشود. خلاصه سخن شیخ‌الرئیس چنین است که نفس تعلق وجودی به بدن ندارد و بدن و مزاج مستعد، علت بالعرض نفس است نه علت ذاتی وجودی آن.

نفس نیز علت وجودی بدن نیست زیرا در فرض علیت، نفس باید مقدم بر بدن باشد و این تقدم یا زمانی است یا ذاتی. تقدم زمانی منتفی است زیرا نفس نزد ابن سینا امری حادث است نه قدیم؛ تقدم ذاتی هم منتفی است زیرا در این حالت باید عدم و زوال بدن تنها در گرو عدم و زوال نفس باشد، در حالیکه زوال بدن بسبب امور دیگری نظیر سوء مزاج یا تفرق اتصال اجزاء هم رخ میدهد^۲. حاصل کلام اینکه نزد ابن سینا هیچیک از نفس و بدن، علیت

■ ملاصدرا، نفس را امری ذومراتب میداند و میان نفس بما هی نفس (متعلق به بدن)، با نفس بما هی موجود مجرد تفاوت قائل میشود و بدن را بمنزله علت قابلی اولی و علت بالعرض دومی میخواند. اما شیخ‌الرئیس چون نفس را از بدو حدوث مجرد میداند، بدن را مطلقاً، علت بالعرض و مرجح حدوث نفس می‌شمارد.

وجودی نسبت به دیگری ندارد بلکه هر دو، معلول عقل فعالند و لذا زوال هر یک، موجب قطع رابطه تعلقی آن با دیگری خواهد شد نه موجب نابودی و زوال آن.

فخر رازی نیز مانند ابن سینا، تعلق نفس به بدن را تعلق تصرف و تدبیر میداند ولی تقسیمبندی متفاوتی ارائه میکند که طبق آن، تعلق «الف» به «ب»:

– یا بقدری قوی است که اگر «الف» از «ب» مفارقت کند، باطل میشود مثل تعلق اعراض و صور مادی به محل خود.

– یا بقدری ضعیف است که به آذنی سببی، تعلق زایل میشود ولی طرفین تعلق، جدا از هم باقی میمانند مثل تعلق اجسام به مکانهایشان.

تعلق نفس به بدن، نه در قوت مانند قسم اول است زیرا نفس مجردالذات و غنی از محل است و نه در ضعف، مانند قسم دوم است زیرا در این صورت،

۱. «... فاذا نزلت النفس بالبدن تعلق معلول بعله ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس»؛ ابن سینا، الشفاء، النفس، ص ۳۱۳-۳۱۲ و همان، ص ۳۱۵.
۲. همو، التعلیقات، ص ۱۷۶.
۳. همو، الشفاء، النفس، ص ۳۱۶-۳۱۵.

انسان می‌توانست بمحض اراده و بدون نیاز به هیچ وسیله و سبب دیگر، از بدن جدا شود؛ بلکه تعلق است خاص و اقوای از تعلق محبّ به محبوب. این تعلق در جهت کسب کمالات و صفات فاضله برای نفس است و منحصرأ از طریق بدن حاصل می‌شود.^۴

سخن سهروردی در مورد این رابطه، تفاوتی با سخن شیخ الرئیس ندارد زیرا وی نیز نفس را موجودی غیر منطبع در بدن و کاملاً مابین با آن می‌شمارد و معتقد است که میان این دو، رابطه شوقیه برقرار است و رابطه شوقیه، امری است عارضی و اضافی و از اضعف اقسام رابطه است. بعلاوه، نفس موجودی است با ماده، نه از ماده (مادی) یا (منطبع) در ماده، و لذا از دو جهت نیازمند ماده است:

(۱) ترجیح حدوث نفس بسبب استعداد ماده.

(۲) اکتساب کمالات نفس بسبب رابطه تصرفی و

تدبیری نسبت به ماده.

نفس در قوام خود، هیچ نیازی به بدن و ماده ندارد، در حالیکه موجودات در ماده و یا از ماده، هم در حدوث و هم در قوام حقیقت و ذات خود، نیازمند ماده‌اند.^۵

اما تعلق نفس به بدن نزد صدرالمتألهین — خصوصاً در ابتدای حدوث — تفاوت اساسی با مقبولات فلاسفه پیشین دارد و علت این امر چیزی جز مبانی متفاوت او نیست. ملاصدرا برای تبیین نظر خود در باب نحوه تعلق، از دو دسته‌بندی کمک می‌گیرد که یکی به تبعیت از دسته‌بندی شیخ الرئیس و دیگری، متفاوت با آن است.

۲-۱. دیدگاه ملاصدرا در نحوه تعلق و مقایسه آن با دیدگاه ابن سینا

ملاصدرا، دسته‌بندی ابن سینا در مورد انحاء تعلق را

حتی گاه با همان عبارات می‌آورد و مانند او علیت نفس یا بدن برای یکدیگر و نیز تکافؤ وجودی آنها را رد میکند ولی بر خلاف شیخ، در علت مادی بودن بدن نظر متفاوتی می‌دهد.^۶

براساس رأی ابن سینا محال است که بدن علت مادی و قابلی نفس باشد زیرا نفس بهیچ وجه، منطبع در بدن نیست^۷ اما ملاصدرا در بررسی علیت مادی بدن، مبانی خود را لحاظ کرده، به مراتب نفس اشاره میکند و میان «نفس بما هی متعلق بالبدن» و «نفس بما هی جوهر مجرد»، تفاوت قائل می‌شود؛ سپس بدن را علت مادی^۸ نفس — بما هی متعلق بالبدن — می‌خواند:

ان البدن علة مادية للنفس بما هی لها وجود

نفسانی.^۹

ملاصدرا، همان نظریه را با بیان دیگری هم توضیح

می‌دهد:

النفس المجردة لها وجود للبدن و لها وجود

لذاتها و البدن علة قابلية لوجودها له، لا

لوجودها لذاتها؛ اللهم الا بالعرض.^{۱۰}

یعنی نفس مجرد، وجودی للبدن و وجودی لذاتها

۴. رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۹۲.

۵. سهروردی، المشاعر والمطرحات، ص ۴۹۶ و ص ۳۲۶ —

۳۲۷؛ همو، هیاکل النور، ص ۱۵۰.

۶. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۵۱۸ — ۵۱۵.

۷. ابن سینا، الشفاء، النفس، ص ۳۱۳.

۸. باید توجه داشت که بدن بتعبیر دقیق، ماده نفس و علت

مادی مجموع مرکب نفس و بدن است.

۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۴۳۹.

۱۰. عبارات ملاصدرا و ابن سینا در تشریح نقش بدن بعنوان

علت بالعرض و شرط وجود نفس فی ذاتها نیز کاملاً مشابه است.

ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۵۱۷؛ ابن سینا، الشفاء، النفس،

ص ۳۱۴ — ۳۱۳.

۱۱. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۵۱۷.

دارد و بدن، علت قابلی برای وجود للبدن نفس است نه برای وجود لذاته آن؛ اما بدن نسبت به ذات و جوهر نفس بدن، بالعرض، علت قابلی است نه بالذات. پس، از نظر ملاصدرا نفس بحسب ذات عقلانی خود غیر منطبع در ماده است و بدن مادی بهیچ وجه متصور به چنین صورتی نخواهد شد، و نفس از حیث تصرف و تحریک در بدن است که امر مادی به شمار میرود و حال در جسم است.

مقایسه، روشن میکند که شیخ و ملاصدرا در مورد علیت بدن نسبت به ذات و جوهر نفس و بتعبیر ملاصدرا «نفس بماهی جوهر مجرد عقلی» نظر واحدی دارند و هر دو، تعلق وجودی نفس مجرد به بدن مادی را نفی میکنند و عقل مفارق را علت بالذات آن میدانند؛ اما از آنجاکه نسبت این علت به جمیع نفوس و ابدان یکسان است لذا بدن بعنوان مرجح حدوث و مبدأ تعیین آن، بکار می آید. البته ملاصدرا، وجود نفس را منحصر در این مرتبه نمیداند و بسبب اعتقاد به تشکیک در وجود و حرکت در جوهر نفس و ذو مراتب دانستن آن، به مرتبه تعلقی نفس هم قائل است. در این مرتبه، نفس با بدن مادی رابطه ایجادی دارد و بدن علت مادی نفس به شمار می آید و حدوث و بقای این مرتبه نفس در گرو وجود و بقای بدن مادی است.

ملاصدرا برای بیان رابطه نفس و بدن، تقسیم دیگری هم ارائه میکند و ضمن آن، رأی مختار خود و مشائین را مشخص مینماید. مطابق این تقسیم، تعلق از چند حیث لحاظ میشود:

(۱) تعلق از حیث ذات و معنا چه در ذهن چه در خارج، که قویترین نوع تعلق است و منحصر است به تعلق ماهیت به وجود.

(۲) تعلق از حیث ذات و حقیقت که تعلق معلول به علت موجهه است، نظیر تعلق ممکن الوجود به

واجب تعالی.

(۳) تعلق از حیث تشخیص وجودی و نوعیت که بین عرض و موضوعش محقق میشود.

(۴) تعلق از حیث وجود و تشخیص، هم در حدوث وجود و هم در بقای آن مانند تعلق صورت به ماده.

(۵) تعلق از حیث وجود و تشخیص در حدوث نه در بقاء، مانند تعلق نفس به بدن نزد خود ملاصدرا.

مطابق این نحوه تعلق، نفس در ابتدای وجود مانند سایر صور نوعیه منطبع در ماده، نیازمند ماده است

– البته مطلق ماده، نه ماده خاص – و در اثر تعلق به آن، تشخیص پیدا میکند؛ سپس نفس و بدن به موازات یکدیگر حرکت استکمالی خواهند داشت ولی بدن

پس از رسیدن به اوج توانمندی به تدریج رو به ضعف و نقصان میرود؛ برخلاف نفس که هم چنان مسیر

استکمال را طی میکند تا جایی که دیگر نیازی به بدن عنصری نداشته، بدون آن به حیات خود ادامه

میدهد. در طی این مراحل، وحدت شخصی نفس باقی است چنانکه وحدت نوعی جسم و بدن نیز

محفوظ است.

(۶) تعلق از حیث استکمال و کسب فضایل وجودی نه از حیث اصل وجود، مانند تعلق نفس به

بدن نزد جمهور فلاسفه. صدرالمتهلین معتقد است تعلق نفس به بدن در حالیکه نفس، بالفعل واجد

عقل عملی و قوه مفکره شده اما هنوز به مرحله فعلیت عقل نظری نرسیده، اینگونه است. این نحوه تعلق،

ضعیفترین اقسام تعلق و مانند تعلق نجار به ابزار نجاری است، با این تفاوت که تعلق اخیر، عرضی و

خارجی است و تعلق نفس به آلات بدنی، طبیعی و ذاتی^{۱۲}.

۱۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۳۸۹ – ۳۸۳.

با توجه به دو قسم اخیر روشن میشود که ملاصدرا در این تقسیم نیز با استناد به مبانی خود، آنچه را که جمهور فلاسفه و مشائین بعنوان رابطه نفس و بدن بطور مطلق پذیرفته‌اند، مربوط به مرتبه‌یی از وجود نفس میدانند. بعلاوه، معتقد است که «نفس بماهی نفس» نه تنها در کسب کمالات، بلکه در اصل وجود نیز وابسته به بدن است و بتدریج که با حرکت جوهری بسمت مجرد می‌رود، از وابستگی کاسته میشود تا اینکه با مرگ، به قطع کامل رابطه تدبیری و تصرفی میرسد. ملاصدرا با اتکا بر این مواضع در بحث تعلق نفس به بدن، زمینه ارائه نظریه مبنايي ديگر خود يعنى «جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» را فراهم میکند.

۲. ترکیب نفس و بدن

ملاصدرا معتقد است که از ترکیب نفس و بدن، مرکبی حقیقی ایجاد میشود و ترکیب اجزاء در این مرکب، ترکیب اتحادی است به این ترتیب که نفس ناطقه، صورت تمامیت جسم - بمعنای ماده - است و به اعتبار وجود خارجی، با متعلق خود متحد است و نفس و بدن نه دو شیء متباین، بلکه دو امر متحد و موجود به وجود واحدند. ابن سینا هم، بدن را بمتابۀ ماده لحاظ میکند و مانند ملاصدرا به ترکیب اتحادی این دو قائل است. بررسی دیدگاه ایشان درباره این ترکیب در ادامه خواهد آمد اما از آنجا که اتحاد نفس و بدن و تحقق آنها به وجودی واحد، متفرع بر اتحاد ماده و صورت در موجودات مرکب از قوه و فعل است، لذا ابتدا نظری اجمالی به این اتحاد می‌اندازیم.

۱-۲. ترکیب اتحادی ماده و صورت و دلایل آن

برای شناخت ترکیب ماده و صورت باید ابتدا اقسام ترکیب بررسی شود و بسبب همسانی دیدگاه دو فیلسوف

در این تقسیم، ما با بیان صدر المتألهین آن را دنبال میکنیم: ترکیب دو شیء یا بنحو اتحاد است یا انضمام. دو شیء منضم به یکدیگر، دارای ذوات مستقل و جداگانه‌اند که با انضمام به هم، مرکبی را ایجاد میکنند که کثرت بالفعل دارد و مرکب طبیعی نیست بلکه یا مرکب صناعی است مانند خانه مرکب از آجرها، یا مرکب اعتباری است مثل سنگی کنار انسان، یا مرکب طبیعی بالعرض (نه بالذات) است، مانند ترکیب بعضی اجزاء حیوان با یکدیگر. اما در اتحاد، ذات شیء، متبدل و متحول به شیء دیگر میشود. در ترکیب اتحادی، امر واحدی حاصل میشود که اجزاء آن اجزاء تحلیلی عقلی است و اجزاء در این ترکیب، وجود مستقل ندارند و در خارج، ذوات متعدد بالفعل نیستند.^{۱۳}

در ترکیب ماده و صورت، ماده وجودی متمایز از صورت ندارد تا در اثر انضمامش به صورت - بعنوان دو ذات مستقل - موجود ثالثی بوجود آید، بلکه ماده، قوه الوجود و جوهر بالقوه است و بدون صورت، فعلیت و تحصیل ندارد و صورت نیز در وجود خود نیازمند ماده است و بدون آن تحقق ندارد. البته ماده به یک اعتبار، غیر متحد با صورت است که این، بجهت قوه و استعداد ماده مربوط میشود زیرا ماده از حیث قوه و استعداد بودن، مقدم بر صورت است و اتحاد ماده و صورت، مربوط به ماده‌یی است که به وجود این صورت خاص، به فعلیت رسیده است^{۱۴}.

۱۳. همان، ج ۵، ص ۴۷۷.

۱۴. «ان المادة متحدة بالصورة و ان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه، فلها جهة استعداد و قوه تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة».

۱۵. همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۲.

ملاک اتحادی بودن ترکیب این نیست که یکی از دو جزء مرکب، معدوم شود بلکه ملاک آنست که این دو جزء، موجود به وجودی واحد باشند و دوشیء، وقتی به وجود واحد موجود میشوند که یکی لامتحصل باشد و دیگری متحصّل و یکی بالقوه و مبهم باشد، و دیگری بالفعل و متعیّن و این ابهام و تعیّن، در مرتبه ذات آنها باشد نه عارضی و خارج ذات^{۱۶}.

ملاصدرا در أسفار چهار دلیل بر اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت می آورد که هر مورد، مؤیدی از سخن شیخ هم به همراه دارد:

۱- ترکیب ماده و صورت، اتحادی است بسبب صحت حمل بین ماده و صورت - وقتی لا بشرط فرض شوند و جنس و فصل بحساب آیند - چنانکه میگوییم: حیوان جسم نامی است یا جسم جوهر قابل ابعاد ثلاث است. مفاد حمل، اتحاد در وجود است و باید دقت داشت که جهت حمل و اتحاد، غیر از جهت جزئیت و ترکیب است. ماده و صورت در خارج، موجود به وجود واحدند و مرکب حاصل از آن دو، مرکب طبیعی است و اجزاء چنین مرکبی، اجزاء تحلیلی عقلی است مانند اجزاء در بسایط خارجی. اگر ماده و صورت در جسم، دو ذات مختلف بحسب خارج بودند، صدق یکی بر دیگری - به اعتبار لا بشرطی - جایز نبود زیرا حمل اجزاء متغایر بحسب وجود خارجی، بر یکدیگر و بر مرکب محال است اما به بدهت عقلی، حمل ماده و صورت به اعتبار فوق بر یکدیگر و بر مرکب جایز است و اکثر محققین و شیخ الرئیس نیز به آن تصریح نموده اند.

۲- در هیچیک از موالید سه گانه، اجزاء عنصری بالفعل موجود نیستند، مثلاً در انسان عناصر اولیه به اخلاط و اخلاط به نطفه و نطفه به علقه تبدیل میشوند و هکذا، تا مرحله حیوان و انسان شدن برسد. در جریان این دگرگونی، آنچه قبلاً وجود داشته، بنحو بالفعل در

مابعد خود باقی نمی ماند تا ترکیب انضمامی لازم آید بلکه همواره جمیع اجزاء، امر واحد طبیعی بی هستند که در نفس الامر، کثرتی ندارند و فقط عقل است که آنها را به اقسامی تقسیم میکند، هر یک را مناسب با اعتبار خاص، ماده یا جنس، و صورت یا فصل این واحد طبیعی می شمارد. آنچه گفتیم با سخن شیخ الرئیس در حکمت علایی تأیید میشود که گفته هیولی و صورت بحسب ذات واحد، و بحسب معنا متعددند^{۱۷}.

۳- ماده شیء چیزی است که شیء بدان بالقوه است و صورت، عامل فعلیت شیء است. پس این دو باید متحد باشند و صورت شیء بعینه، خود آن شیء باشد. اگر ترکیب ماده و صورت، ترکیب میان دو ذات متحصّل بود آنگاه تعریف صورت به اینکه «صورت، ماهیت جسم است»، تعریف صحیحی نبود اما میبینیم که شیخ الرئیس در شفاء، صورت را به همین ترتیب تعریف کرده و گفته هر جسم طبیعی دارای ماده و صورت و اعراض است و صورت، ماهیت آن جسم و همان چیزی است که هویت جسم به آن است و ماده، حامل این ماهیت بشمار میرود. اما اگر صورت و ماده در ترکیب جسم، ذاتی واحد (و نه دو ذات مستقل) باشند، آنگاه تعریف صورت جسم به ماهیت آن (که همان سخن شیخ الرئیس باشد) صحیح خواهد بود، و آن ذات واحد، همان صورت است.

۴- نفس، صورت بدن و بدن، ماده نفس است و

۱۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۵۱۸؛ آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۳۰۶ - ۳۰۵.
 ۱۷. ظاهراً منظور ملاصدرا این عبارت است: «و نه چنان است که مادّ جسمی، به خود چیزی بالفعل است... پس به حقیقت، جسمیت، صورت است با آن که شک نیست که چون این مادّ بصورت جسمیت جسمی شود که چون ورا به خود بهلی، جایگاهی دارد مخصوص، و شک نیست که آن جایگاه از طبع وی بود...»؛ ابن سینا، دانشنامه علایی، ص ۲۷-۲۶.

این واقعیتی است که شیخ الرئیس و اتباعش نیز به آن اذعان دارند. حال میگویم، نفس به صفات خاص بدن متصف میشود و هر شیئی که به صفات خاص شیء دیگر متصف شود، عین آن شیء است لذا نفس عین بدن است.

توضیح مقدمه اول اینست که همه ما بدون استعاره و مجاز، صفات جسمانی و بدنی خود را مانند خوردن و نشستن، به نفس نسبت داده و میگویم، من میخورم و من مینشینم، و توضیح مقدمه دوم اینست که در جای خود ثابت شده که صفت واحد نمیتواند قائم به دو موصوف باشد زیرا صفات، اعراضند و وجود فی نفساً هر عرض، عین وجود آن برای موضوعش است و وجود فی نفساً یک صفت نمیتواند عین وجودش برای دو موضوع باشد مگر اینکه آن دو موضوع بنحوی متحد باشند. پس نفس باید با بدن متحد باشد تا انصاف آن به صفات ویژه بدن جایز باشد.^{۱۸}

۲-۲. ترکیب اتحادی و حرکت جوهری

گرچه شیخ و ملاصدرا هر دو معتقد به ترکیب اتحادی ماده و صورت و بتبع آن، ترکیب اتحادی نفس و بدن هستند و دلایل مشترکی هم برای اثبات اتحاد آورده‌اند و در نحوه تعلق ماده و صورت و تلازم آن دو مشترکات فراوانی دارند^{۱۹}، اما صدرالمتهلین قول به ترکیب اتحادی رامبتنی بر قبول برخی از اصول و مبانی میدانده که در واقع نمایانگر وجوه اختلاف میان او و بوعلی سینا در این مسئله هستند. از جمله این مبانی میتوان به این موارد اشاره کرد:

- ۱- وجود، اصل و اصیل است.
- ۲- وجود واحد، اشتداد و تضعف میپذیرد.
- ۳- جوهر در ذات خود، حرکت و اشتداد دارد.
- ۴- ماده هر شیء، جهت ضعف وجودی شیء است

و صورت، جهت شدت وجود آن.

۵- بعضی صور جسمانی مانند نفس، با اینکه طبیعت جسمانی دارند اما دارای این قوه هستند که ماده صور مجرد، و متحد با آن صور شوند بنحوی که عین صورت مجرد باشند، در حالیکه قبلاً عین ماده جسمانی بوده‌اند.

۶- امر بسیط میتواند در عین حفظ وحدت، مشتمل بر ماهیات کثیره‌یی باشد که همگی بوجه اعلی و اشرف از وجود خاص تفصیلی خود، در آن امر بسیط موجودند.^{۲۰} از نظر صدرالمتهلین نکته حائز اهمیت در ترکیب اتحادی اینست که بپذیریم که وجود، هویتی است عینی و پذیرای شدت و ضعف و نقص و کمال، و متصور شدن ماده به صور، عبارت است از اشتداد و استکمال ماده. بر همین اساس، اتحاد ماده با صورت عبارتست از تحول و تکامل جهات قوه و استعداد به فعلیت و کمال، و تبدیل ذات ناقص به ذات کاملتر، به این ترتیب که ماده بواسطه تحولات ذاتی حاصل از حرکات جوهری و استکمالی، درجه بدرجه از نقص وجودی به مقام فعلیت و کمال ذاتی ارتقا می‌یابد. این تحول، تحول ذاتی است و کمال وارده از سنخ کمالات ذاتی اولی محسوب میشود.

پس در موارد صور بر مواد، ماده نیز متحول میشود زیرا هر صورت نوعی در قیاس با صورت بعدی، در حکم ماده است، نه «حافظ ماده» برای اتصال آن ماده به صورت بعدی (چنانکه مشائین معتقدند). تبدیل صورتی به صورت دیگر از آن جهت است که در جوهر

۱۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۴۸۶-۴۷۳.

۱۹. همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۹۴۷-۹۴۲؛ ابن سینا، الشفاء، الاهیات، ص ۸۹-۸۵.

۲۰. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۳۰۱-۳۰۰.

آن، اشتداد و تکامل و تبدل حاصل میشود و این تبدل، از ناحیه تجدد جوهری و تحولات ذاتی است نه بنحو کون و فساد^{۲۱}.

۳-۲. ترکیب اتحادی نفس و بدن

نفس بنا بر اصول مقرر در حکمت متعالیه، در ابتدای وجود بحسب حصول در مواد و استعدادات، وجودی بسیار ضعیف و در حد یک قوه است که بواسطه استکمال ذاتی و جوهری، بتدریج به فعلیت میرسد و فعلیت نفس، عین فعلیت ماده بدنی است. نفس، صورت و مبدأ تحصیل ماده بدنی است که در هر مرتبه از مراتب وجود، در جایگاه ماده و هیولای تحقق صورت بعدی قرار میگیرد.

از نظر ملاصدرا اتحاد نفس و بدن بتبع اتحاد ماده و صورت، مبتنی بر شش اصلی است که قبلاً آوردیم، لذا با قول به اصالت ماهیت و نفی حرکت در جوهر و قبول حدوث روحانی نفس، اتحاد نفس و بدن قابل توجیه نیست و اصولاً تصور اینکه موجود مجرد و صورت عقلی مجرد الذات - که بحسب مرتبه وجودی، مقدم بر مواد و استعدادات است - ارتباط و اضافه به بدن مادی پیدا کند، امری غیر ممکن است، چه رسد به اینکه مجرد تام با بدن مادی به وجود واحد موجود شوند. اتحاد صورت مادی با ماده محل این صورت، قابل تصور است اما اتحاد صورت مجرد با موجود مادی، نه؛ در حالیکه بنا بر وحدت حقیقت وجود و نفی تباین ذاتی در حقایق خارجی، تصور اتحاد ماده و صورت، سهل است.

بدین ترتیب، اشکالی که بعضی به اتحادی بودن ترکیب نفس و بدن در انسان وارد کرده و گفته اند که اگر نفس بعنوان جوهری مجرد با بدن مادی متحد باشد آنگاه تجرد جسم یا تجسم مجرد لازم می آید، نیز رفع میشود چون اشکال این دسته وقتی وارد است که نفس از

ابتدا، مجرد بالفعل باشد و در عین حال، صورت مدبر ماده بحساب آید، چرا که ترکیب حقیقی میان مجرد و مادی بالفعل و تشکیل امر واحد طبیعی و تشکیل نوعی از انواع جسمانی از آنها محال است، اما بر طبق مبانی حکمت متعالیه، اگر نفس بما هی نفس موجودی جسمانی باشد که در اثر استکمال ذاتی، مجرد میشود و وقتی مجرد شد به جنبه تجردی، دیگر به بدن تعلق ندارد، مشکل مرتفع خواهد شد.

ماحصل کلام اینکه نفس با بدن رابطه اتحادی دارد و میان مرتبه طبیعی بدنی و مرتبه نفس انسانی «رابطه وجودی» برقرار است و شاهد اتحاد، اینست که نفس همانطور که از آلام عقلی یا وهمی متألم میشود از آلام حسی ناشی از سوء مزاج یا تفرق اتصال اعضاء بدن هم متألم میشود.

تحقق رابطه وجودی میان دو امر، مقتضی اتحاد وجودی آنهاست، حال اگر یکی از این دو امر، عرض باشد، از وجود موضوع خود بیرون نیست، چون عرضی قائم به موضوع است؛ و اگر هر دو جوهر باشند مانند ماده و صورت یا نفس و بدن، آنگاه هر یک، از مراتب وجود دیگری است و موجود اقوی، واجد وجود و کمالات وجود موجود اضعف میباشد^{۲۲}.

۳. بدن انسان، مرتبه‌یی از مراتب نفس

صدر المتألهین با تکیه بر مبانی ابداعی خود، نسبت به بدن دیدگاهی کاملاً متفاوت با دیدگاه مرسوم میان فلاسفه پیش از خود، ارائه میکنند که مطابق آن تفسیر جدیدی هم از اتحاد نفس و بدن پدیدار میشود. بر این اساس،

۲۱. آشتیانی، تعلیق و تصحیح و مقدمه بر اصول المعارف،

ص ۲۰۶.

۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۱۵۶-۱۵۳.

بدن نه امری مستقل و در برابر نفس، بلکه در واقع مرتبه‌یی از مراتب آن به شمار میرود و به همین سبب، تابع حرکت اشتدادی و استکمال ذاتی نفس شده، امری ذو مراتب خواهد بود. این نوع نگاه به اتحاد نفس و بدن در نظام ابن سینا وجود ندارد و در اینجا تنها میتوان دیدگاه ملاصدرا را تبیین کرد.

ملاصدرا معتقد است که هیچ انسانی نمیتواند دارای دو فعلیت و دو صورت باشد و فعلیت و صورت واحد انسان، نفس ناطقه اوست و صورتهای و فعلیتهای دیگر، در طول این فعلیت و مستهلک در آنند، لذاست که اگر برای بدن هم فعلیتی در نظر گرفته میشود، فعلیتی است ظلّ فعلیت نفس نه جدا و مستقل از آن. نفس انسان بعنوان حقیقتی ذو مراتب، شامل مراتبی است که از عالی تا دانی امتداد دارد و همانطور که دارای مرتبه عالی عقلی است، دارای مرتبه‌یی است که در آن با قوای طبیعی و نباتی، اتحاد دارد و در مرتبه افعال نباتی نظیر جذب و دفع و تغذیه و نمو هم حضور تام دارد و حضور در این مرتبه مادام که نفس در عالم طبیعت است همان قدر مهم است که حضور در مرتبه عقل. شواهدی نیز وجود دارد که نشان میدهد نفس بذاته، فاعل افعال طبیعی است و به امور بدن اشتغال دارد؛ از جمله:

۱) متأثر شدن نفس از تحولات مادی و طبیعی بدن نظیر بریدن، سوختن یا شکستن اعضای بدن.

۲) انصراف نفس ناطقه از سایر ادراکات هنگام شدت یافتن بیماریهای جسمانی و درد و رنج بدن، همچنین موقع خواب یا بعد از پرخوری^{۲۳}.

ملاصدرا موضوع اتحاد نفس و بدن و ذومراتب بودن بدن را در مباحث مرتبط با معاد جسمانی^{۲۴} نیز دنبال میکند و مادر اینجا برای روشنتر شدن مقصود، ماحصل کلام مستوفای وی را می آوریم:

نفس انسان مراتب وجودی متعددی را پشت سر

میگذارد؛ ابتدا در کنار نفوس به وجود جمعی، در عالم عقل وجود دارد. سپس این وجود واحد جمعی، مراتب نزول را یکی پس از دیگری طی میکند تا به عالم ماده برسد. وجود اولیه اکنون در نازلترین مرتبه خود، وجودی در حد وجود یک قوه دارد و به همین دلیل، نمیتواند مستقل باشد، لذا به بدن مادی عنصری تعلق میگیرد. این وجود تعلقی با حرکت استکمالی، شدت و قوت یافته و نهایتاً «نفس ناطقه» نامیده میشود ولی اکنون در ابتدای حیات دنیوی، در نهایت ضعف و در قالب «قوه جسمانی» است. این قوه در مسیر استکمال ذاتی، از حالت قوه بودن که حالتی عرضی است خارج شده، ابتدا صورتی به نام صورت طبیعی یا معدنی میشود، سپس به صورت نباتی تبدیل میشود و آن هم بصورت حیوانی ارتقا می یابد.^{۲۵} مرتبه حیوانی عرض عریضی دارد و بنظر ملاصدرا، عبور از آن برای عموم انسانها تا حدود چهل سالگی میسر نمیشود. این عبور، بمعنای حرکت بسمت کسب مراتب مجرد تام و نیل به مرتبه انسانی یا نفس ناطقه است و تا هنگام مرگ ادامه می یابد و طی آن، هر انسانی بتناسب استعدادهای وجودی خود، به درجاتی از کمال تجردی دست می یابد. نفس ناطقه هنگام مرگ، دو مرحله از وجود خود را که در بدن مادی بوده - یعنی مرتبه و صورت معدنی و نباتی - رها میکند ولی دو مرتبه دیگر که مجرد بوده اند - یعنی مرتبه و صورت حیوانی و انسانی - به جسم و بدن مثالی تعلق میگیرند و سرانجام نیز به جسم اخروی تعلق گرفته، تا آخر با آن میمانند. البته شیخ الرئیس چون تجرد را

۲۳. همان، ص ۷۹-۷۷.

۲۴. همان، ج ۹، ص ۲۷۵-۲۶۱؛ همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۶۸-۹۶۱ و المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۶۵۷-۶۳۸.
۲۵. صورت معدنی، نباتی و حیوانی در انسان لا بشرط هستند.

منحصر به مجرد عقلانی میدانند معتقد است که با مرگ، همه صور و مراتب قبلی از بین می‌رود و فقط مرتبه عقلانی و صورت انسانی باقی میماند.

به این ترتیب میتوان گفت که بدن انسان متناسب با مراتب اصلی نفس او سه قالب دارد: قالب اول که قالب دنیایی است، دارای صورتی است و ماده‌ی صورت آن، صورت قالب عنصری و ماده‌اش، عناصر مادی است. قالب دوم همین بدن قالب مثالی است که دارای ماده مثالی و صورت بدنیه مثالیه است و قالب سوم آن قالب اخروی است که دارای ماده اخروی و صورت بدنیه اخرویه است. پس ماده عنصری صورتی دارد به نام بدن دنیوی و ماده مثالی، صورتی دیگر دارد به نام بدن مثالی و ماده اخروی و نهایتاً صورتی دارد به نام بدن اخروی؛ بدن در همه این موارد، صورت اقسام ماده است نه عین ماده.

این بدنها، در همه مراحل متحد با نفس هستند و مراتب آن به شمار می‌روند و نفس و بدن — بمعنای مطلقشان — وجود مستقل و مفارق از یکدیگر ندارند. در این میان، بدن دنیوی مرتبه نازل نفس ناطقه یعنی نفس بما هی نفس و دامنه و ذیل آن است و با آن متحد میباشد، همانطور که قوا، مراتب این نفس و متحد با آن هستند.

۱-۳. نقدی بر نظریه ملاصدرا درباره اتحاد نفس و

بدن و نقد این نقد

«آیا میتوان پذیرفت که یکی از چهره‌های نفس، چهره مادی آن است که بصورت بدن ظاهر میشود؟ بنظر ما، این نظریه قابل قبول نیست».^{۲۶} این نظر آقای مصباح یزدی در مورد اتحاد نفس و بدن است. ایشان معتقد است که عقل و خیال و حس، بدون تردید از شئون و مراتب نفسند و نمیتوانند وجودی

مستقل از نفس داشته باشند اما بدن میتواند مستقل از نفس هم وجود داشته باشد. شاهد این مدعا باقی ماندن بدن پس از مفارقت از نفس است زیرا همان بدنی که در حال حیات داریم تا مدتی پس از مرگ نیز وجود دارد. در حالیکه طبق نظریه ملاصدرا که میگوید مراتب نفس دارای وجود شخصی منحاز از نفس نیستند، بدن باید با مفارقت نفس، وجود خود را از دست بدهد و حیات مستقل بدن پس از مفارقت و جدایی از نفس با این ادعا که بدن از شئون و چهره‌های نفس است سازگاری ندارد.^{۲۷}

این چکیده اشکال بود، اما با توجه به دیدگاه ملاصدرا و همچنین با توجه به تفاوت میان معنای «بدن در اصطلاح حکمت متعالیه» با «کاربرد رایج و عرفی آن» بنظر میرسد که اشکال مذکور و موارد مشابه آن منتفی است زیرا بدن بتعبیر دقیق صدرایی، صورتی است که از بدو حدوث انسان موجود میشود و تنها تا زمانی که در حالت تعلق به نفس باقی بماند، به این اسم نامیده میشود. بدن همواره، یکی از شئون و مراتب نفس و متعلق به آن است و حیات مستقلی ندارد تا درباره آن بحث شود. آنچه پس از مرگ باقی میماند، ماده عنصری است که بدن مادی، صورت قبلی آن بوده و اکنون، ماده‌ی است که دارای صورت دیگری شده است. این ماده، گرچه در اصطلاح رایج، بدن نامیده میشود اما از نظر فلسفی، ماده بدن است نه خود بدن، تا ادعا شود که پس از مفارقت، مستقل از نفس به حیات خود ادامه میدهد.

● بدن، مانند هر موجود مرکب، دارای ماده و صورت است و چون شیئیت شیء مرکب به صورت آن است نه به ماده‌اش، پس بدن هم با مرگ، فقط ماده خود را از دست میدهد نه مطلق وجودش را و ماده آن، همان جسد

۲۶. مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار، ج ۱، ص ۳۵۶.

۲۷. همان، ص ۳۵۷ - ۳۵۶.

و پیکری است که قابل لمس و رؤیت است و بهنگام مفارقت بسبب زوال مرتبه طبیعی نفس، متفرق میشود و قالب و ظاهرش را از دست میدهد و با حفظ صورت جسمیه، با صورت دیگر و در قالبی جدید ظاهر میشود، اما صورت بدنیه محفوظ میماند و بترتیب به ماده مثالی و ماده اخروی تعلق میگیرد.

ملاصدرا در أسفار بر این نکته تصریح کرده و میگوید که بقاء بدن بما هو بدن مشروط به تعلق داشتن به نفس است و آنچه پس از مفارقت نفس باقی میماند، بدن و جسم این نفس نیست بلکه جسمی از نوع دیگر است.^{۲۸} او در جای دیگر بصراحت تمام این گمان عام را رد میکند که نفس هنگام مفارقت از بدن، مانند کسی که پیراهن از تن به در کرده و عریان شده از بدن خود منسلخ شود زیرا چنین گمانی مبتنی بر این تصور است که بدن طبیعی - که نفس در آن تدبیر ذاتی و تصرف اولی میکند - همین جسم عنصری جمادی است و جسم عنصری هم، پس از مرگ از نفس جدا میشود. در حالیکه موضوع تصرف و تدبیر نفس، «بدن حقیقی» است و بدن حقیقی چیزی است که بالذات حس و حیات دارد نه بالعرض. اگر جسم عنصری ذاتاً دارای حیات بود، پس از مفارقت نفس، مانند خانه‌یی که ویران شده و صاحب خانه از آن کوچ کرده است، ویران و متروک زیر خاک نمیماند:

لیس الأمر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنیوی الی وجودها الاخروی تنسلخ عن بدنها... و لیس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبیر... فالبدن الحقیقی هو الذی یكون سریان نور الحسّ و الحیاة فیہ بالذات لا بالعرض...^{۲۹}

در رساله شواهد الربوبیه نیز تأکید مینماید که بدنی که نفس به آن تعلق میگیرد و در آن تصرف میکند، این بدن مشهود ثقیل غلیظ مرکب از امور متخالف و متضاد نیست

بلکه این بدن، وعاء بدن اصلی است.^{۳۰} حتی شیخ الرئیس و سهروردی که رابطه نفس و بدن را بگونه‌یی متفاوت با ملاصدرا تفسیر کرده‌اند هم، معتقدند که آنچه پس از مفارقت نفس باقی میماند جسم مادی است نه بدن و بدن نامیدن آن، از روی مسامحه و بحسب عادت است. شیخ الرئیس در مبدأ و معاد تصریح میکند که جسم انسان بعد از مرگ فانی نمیشود بلکه فقط حیثیت صدور افعال انسانی را از دست میدهد و این در حالیست که صورت جسمانی خود را حفظ کرده است.^{۳۱} سهروردی نیز در مشارع^{۳۲} مانند شیخ بر این اعتقاد است که پس از مرگ، جسمانیت جسمی که با نفس بود محفوظ است اما دیگر بدن نامیده نمیشود چون با مرگ رابطه اختصاصی آن با نفس قطع میگردد.

پس آنچه با مرگ فانی میشود رابطه نفس با جسم عنصری مادی است که بدن دنیوی نام دارد اما در حقیقت بعد از مفارقت، نه بدن حقیقی، فانی میشود نه ماده عنصری آن، بلکه بدن حقیقی صورت ماده مثالی و ماده اخروی میشود و ماده عنصری، یعنی بدن عرفی هم محل صورت نوعیه جدیدی قرار میگیرد و با صورتی جدید ظاهر میشود. در این شرایط دیگر میان ارتباط و تعلق این ماده و سایر موجودات با نفس قبلی تفاوتی وجود ندارد مگر اینکه به اعتبار گذشته، نسبت جسم مادی مذکور را به نفس خاص، برقرار دانسته، هنوز آن را بدن او مینامند.

۴. تعیین زمان تعلق گرفتن نفس ناطقه به بدن

تعیین زمان تعلق گرفتن نفس ناطقه به بدن، از دیگر

۲۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۳۹.

۲۹. همان، ج ۹، ص ۱۳۲ - ۱۳۱.

۳۰. همو، رساله شواهد الربوبیه، ص ۳۸۹.

۳۱. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۶.

۳۲. سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۳۶۷.

مسائل مورد اختلاف شیخ‌الرئیس و ملاصدرا است که مستقیماً با مبانی این دو فیلسوف در ارتباط است.

ابن‌سینا معتقد است که حدود چهارماه پس از تشکیل جنین، وقتی قلب و مغز مولود جدید تکون یافت، نفس ناطقه (با افاضه از سوی عقل فعال) حادث میشود و به بدن جنین تعلق میگیرد. این نفس، مجرد الذات است ولی عاقل (بالفعل) نیست؛ در این هنگام مانند عقل انسان مست و مصروع (امر بالقوه) است ولی بعداً، بواسطه امور خارجی استکمال می‌یابد (عاقل بالفعل میشود)^{۳۳}. اما از نظر صدرالمتألهین، نفس در حالت جنینی و مادام که در بطن مادر است نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و هنگام تولد، در مرتبه نفس حیوانی است و حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه به شمار میرود. این نفس، همان نفس نباتی دوران جنینی است که با استکمال ذاتی به نفس حیوانی تحول یافته و در ادامه با حرکت ذاتی جوهری به نفس ناطقه تبدیل میشود و با بکار گرفتن قوه تفکر و اندیشه، در حدود سن چهل سالگی به مرتبه انسان نفسانی بالفعل میرسد.

اشکال صدرالمتألهین به شیخ‌الرئیس اینست که اگر نفس مجرد با همه کمالات ذاتی اولیه در دوران جنینی حادث شود، لازم می‌آید که مدتی، بدون وجود مانع و عایق خارجی، از فعل و کمالات لایق خود بیبهره و معطل بماند و این محال است. مقایسه وضعیت نفس در این حالت با وضعیت شخص مست یا مصروع یا خواب نیز مقایسه‌ی نادرست است زیرا مستی و صرع و خواب بعنوان موانع خارجی، از ظهور کمالات موجود در ذات نفس جلوگیری میکنند اما در دوران جنینی، مانع خارجی‌یی در مقابل نفس وجود ندارد:

ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتی الاولی موجودة فی اول تکون القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها... وليس ذلك كحال

السكران والمصروع... بل النفس انما تصیر ناطقة بحركة جوهرية وقعت فی زمان طویل.^{۳۴} این در حالیست که مطابق مبانی ملاصدرا، نفس که در ابتدا موجود جسمانی و عاقل بالقوه است، در طول زمان با حرکت استکمالی ذاتی به مرتبه ناطقیت و تجرد میرسد، بدون اینکه از ابتدا، مجرد عقلی باشد لذا اشکال تعطیل در این مبنا بیوجه خواهد بود.

۵. سنجش کارآمدی مبانی در نیل به مطلوب

اکنون در جایگاه سنجش مبانی دو فیلسوف در تبیین رابطه نفس و قوا قرار میگیریم؛ یعنی میخواهیم ببینیم که اولاً آیا توضیح هر یک برای رابطه میان نفس و بدن، هماهنگ با مبانی او هست یا در این جهت عدم مطابقت وجود دارد؟ و ثانیاً، با کدام مبنا این مطلوب بهتر در دسترس قرار میگیرد؟

۱) در مجموعه آثار و آراء یک اندیشمند، گاه به رأی و نظری بر میخوریم که - فارغ از اهمیت و ارزش یا صحت و سقم آن - با مبانی مقبول وی هماهنگی ندارد و در چارچوب نظام فکریش توجیه‌پذیر نیست. بعنوان مثال ابن‌سینا در بحث اتحاد عاقل و معقول در کتاب مبدأ و معاد^{۳۵} برخلاف دیگر آثارش، رأی به اتحاد عاقل و معقول در صور معقول انسان میدهد ولی این نظریه در چارچوب اصول فلسفی وی قابل توضیح نیست. همچنین در الهیات شفاء^{۳۶} ضمن تصریح به باور خود به معاد جسمانی، بیان میکند که معاد روحانی را میتوان با مبانی فلسفی مشائی به اثبات رساند اما پشتوانه تأیید معاد جسمانی، دلیل نقلی و قول صادق مصدق است نه برهان

۳۳. ابن‌سینا، الشفاء، کتاب الحيوان، ص ۴۰۳.

۳۴. ملاصدرا، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۷۲ و ۱۵۷-۱۵۶.

۳۵. ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۰-۷.

۳۶. همو، الشفاء، الهیات، ص ۴۲۳.

فلسفی. این در حالیست که ملاصدرا توانسته مطابق مبانی نوین خود این موارد را مستدل کند و با هماهنگی میان مبنا و مطلوب، آنها را تبیین نماید. وی در بحث حیات پیشین و در موضوع امکان تحقق حیات بنحو جزئی و متعین، همان رویه ابن سینا در بحث معاد جسمانی را پیش میگیرد و تأیید خود را به ادله نقلی منسوب میکند نه به مبانی فلسفیش^{۳۷}. حال آنکه ابن سینا هرگونه حیات مقدم بر حیات دنیوی را منتفی میدانند و استدلال مستوفایی مطابق مبانی مشاء بر آن اقامه میکند. چنین نظریاتی، در زمره مطلوبهای ناهماهنگ با مبانی هستند و در مقام سنجش، باید اذعان کرد که مبانی متفکر مورد نظر نمیتواند برای اثبات مطلوب او کارآمد باشد. اما در بحث رابطه نفس و بدن، بنظر نویسنده مقاله چنین ناهماهنگی بی وجود ندارد. هم ابن سینا و هم ملاصدرا بدنبال تبیین این مطلوب هستند که انسان دارای نفسی است و بدنی و این دو بخش، گرچه به یک معنا متمایز و متفاوتند اما در عین حال چنان پیوستگی بی دارند که وحدت شخص و شخصیت هر فرد محفوظ است. هر یک از دو فیلسوف در چارچوب مبانی خود نشان میدهد که نفس در موقعیتهای متفاوت، رابطه های متفاوتی با بدن دارد و این سؤال که «رابطه نفس و بدن چگونه است»، پاسخ واحدی ندارد. البته نوع نگاه هر یک با دیگری تفاوتی دارد؛ ملاصدرا با اعتقاد به اصولی مانند حرکت جوهری و اشتداد در وجود، چرخه حیات انسان را نمود مراتب مختلف یک وجود واحد میدانند. وجودی که بدن یک مرتبه آن است و نفس بماهی نفس و نیز نفس بماهی جوهر مجرد عقلی، مراتب دیگر آن، روشن است که هر مرتبه، آثار و لوازم خاص خود را دارد و مراحل مختلف، ویژگیهای متفاوت و حتی گاه متضادی دارند؛ مثلاً نفس بماهی نفس با حدوث بدن عنصری، حادث و با مرگ آن فانی میشود اما نفس بماهی مجرد

عقلی با بدن عنصری ارتباطی ندارد و حدوث بقای آن در گرو این بدن نیست.

و اما ابن سینا در این مبحث به مبانی دیگری نظیر نفی حرکت در ذات شیء و باور به حدوث روحانی نفس ملترزم است ولی با طرح دو حیث ارتباطی مختلف میان نفس و بدن در صدد بیان همان رابطه تنگاتنگ، منتها در چارچوب اصول خود است. بر این مبنا نفس از حیث فعل، رابطه تعلق تدبیری با بدن دارد و بدن شرط وجود و بقای نفس از این حیث است؛ اما از حیث ذات، مجرد و بینباز از بدن است و ذات نفس نه در ایجاد و نه در بقا، وابستگی وجودی به بدن ندارد. در مقام مقایسه میتوان گفت ویژگیهای رابطه نفس از حیث فعل و از حیث ذات با بدن، متناظر با رابطه آن با نفس بماهی نفس و نفس بماهی عقل در ملاصدراست.

در بحث اتحادی بودن رابطه نفس و بدن نیز هماهنگی میان مبانی و مطلوب برقرار است. در مقدمات بحث یعنی استدلال بر رابطه اتحادی ماده و صورت که اساساً چندان اختلافی وجود ندارد و در مابقی مسیر هم هریک از دو فیلسوف با حفظ چارچوب نظری خود، اتحاد مذکور را اثبات میکنند. ابن سینا بحث مربوط به زمان تعلق گرفتن نفس به بدن را با مبنای خود که افاضه و ایجاد مستقیم توسط عقل فعال (در هنگام فراهم شدن مزاج مستعد) است، توضیح میدهد و ملاصدرا با حرکت جوهری استکمالی؛ و به این ترتیب مبانی در هر مورد، مطلوب خود را همراهی میکنند.

(۲) سؤالی که با قبول هماهنگی فوق، همچنان قابل بررسی میباشد، این است که رابطه نفس و بدن با کدامیک از مبانی مطرح شده بنحو مناسبتری توضیح داده میشود. در پاسخ به این سؤال باید تصدیق کرد که مبانی^{۳۷}. ملاصدرا، العرشیه، ص ۲۳۹؛ همو، زاد المسافر، ص ۲۳-۲۲.

صدرالمتألهین برای اثبات مطلوبهای این مبحث کارآمدتر است. برای روشنتر شدن چگونگی این کارآمدی باید به مطلوب و مسیر نیل به آن توجه کرد؛ مطلوب هر دو فیلسوف اثبات محکمترین رابطه ممکن (بجز رابطه علیت ایجادی) میان نفس و بدن است؛ رابطه‌یی که در عین حفظ مادیت بدن و تجرد نفس، بتواند اتحاد میان آنها را نیز توضیح دهد و لوازم و آثار آن دوئیت و این اتحاد را در وجودی واحد و شخصیتی ثابت، تبیین نماید. این سینا برای نشان دادن چنین رابطه‌یی از افاضه اختصاصی هر نفس به یک ماده بدنی خاص سخن بمیان می‌آورد و حدوث، ادامه حیات، استکمال، فعل و انفعال... برای هر انسان را در گرو این رابطه ببیدیل میداند. به این ترتیب در نظام ابن سینا از ابتدا بنوعی با دو امر مواجهیم: بدن که امری مادی است و نفس که امری است ذاتاً مجرد اما دارای یک وجه مرتبط با بدن مادی. البته، دوگانه نفس و بدن دو روی یک سکه‌اند؛ سکه وجود انسان. دو وجه نفس هم دو روی یک سکه‌اند؛ سکه نفس انسانی. اما در نظام ملاصدرا اساساً از ابتدا با وجودی واحد مواجهیم که در اثر حرکت جوهری اشتدادی، مراتب گوناگون را طی (یا بتعبیری ظاهر) میکند؛ وجودی واحد با عرض عریض که از جسمانیت کامل تا تجرد عقلی را شامل میشود.

با این توضیح بخوبی روشن است که تلاش برای اثبات رابطه تعلقی نفس و بدن، با همان شدت و پیوستگی مورد نظر ابن سینا و ملاصدرا، همچنین اثبات اتحاد فیما بین و مسائلی از این دست که لوازم مبحث رابطه نفس و بدن هستند، در چارچوب اصول صدرایی موفقتر خواهد بود تا در نظام فلسفی سینوی، زیرا مبانی وی بستر و مسیر هموارتری برای رسیدن به مطلوب در اختیار قرار میدهد.

جمع‌بندی

در این مقاله، دیدگاه شیخ الرئیس و ملاصدرا پیرامون نحوه ارتباط نفس و بدن در چارچوب اصول فلسفی مقبول هر یک بررسی شد و میزان کارآمدی مبانی ایشان برای توضیح رأی مطلوب سنجیده شد. حاصل این بررسی چنین است:

۱. ملاصدرا، نفس را امری ذو مراتب میداند و میان نفس بما هی نفس (متعلق به بدن)، با نفس بما هی موجود مجرد تفاوت قائل میشود و بدن را بمنزله علت قابل اولی و علت بالعرض دومی میخواند. اما شیخ الرئیس چون نفس را از بدو حدوث مجرد میداند، بدن را مطلقاً، علت بالعرض و مرجح حدوث نفس می‌شمارد. به این ترتیب، هر دو به نفی علیت بدن نسبت به ذات و جوهر نفس قائل میشوند اما ملاصدرا علیت مادی بدن برای نفس بما هی نفس را هم میپذیرد.

۲. در بحث ترکیب نفس و بدن، بوعلی و ملاصدرا متفق القولند که ترکیب، اتحادی است اما ملاصدرا معتقد است که با التزام به اصالت ماهیت و حدوث روحانی نفس و با نفی حرکت جوهری، نمیتوان به حقیقت اتحاد نفس و بدن دست یافت.

۳. در مبنای ملاصدرا بدن نیز مانند نفس ذو مراتب است و متناسب با آن دارای سه مرتبه دنیایی، مثالی و اخروی است. ماده هر بدن، با عالم خاص آن، تناسب دارد و بدن در همه این موارد، صورت اقسام ماده است نه عین ماده. بدن بمعنای مطلق بنحو لاشروط، وجود مستقل و مفارق از نفس ندارد و همواره با آن متحد بوده، مرتبه‌یی از مراتبش به شمار میرود و بدن دنیوی، مرتبه نازل نفس ناطقه و بدن مثالی و بدن اخروی، مراتب بالاتر آن هستند. این بحث در نظام سینوی، جایی ندارد و از اساس جزو

ابداعات حکمت صدرایی به شمار می‌رود.

۴. مباحث مطرح شده در عناوین گوناگون در باب رابطه نفس و بدن، از جمله مواردی است که هر کدام از دو فیلسوف مورد نظر توانسته با حرکت در چارچوب مبانی خود، آنها را به اثبات برساند. به بیان دیگر، در این بخش هماهنگی و انسجام درونی در هر دو نظام فلسفی کاملاً مشهود است.

۵. مبانی نوین صدرالمتألهین، در موضوع این مقاله در برخی موارد راه نیل به مطلوب را هموارتر میکند مانند توضیحی که در باب اتحاد نفس و بدن دارد؛ و در بعضی موارد راهی کاملاً بیسابقه و بدیع ارائه می‌دهد مانند آنچه در بحث ذو مراتب شمردن نفس و بدن، و نیز در بحث چگونگی اشتغال وجود واحد (وجود انسان) بر مراتب گوناگون از مرتبه مادی عنصری تا مرتبه مجرد عقلی آورده است. این توانمندی انحصاراً در اختیار حکمت متعالیه است و مبانی مشائی در این قسمت کارآمدی معادل آن را ندارد.

منابع

آشتیانی، سیدجلال الدین، تعلیق و تصحیح و مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

-----، شرح بر زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، قم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ ق.

-----، الشفاء، الالهيات، مقدمه و تصحیح ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، بیتا.

-----، الشفاء، کتاب النفس، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.

-----، الشفاء، کتاب الحيوان، مقدمه و تصحیح ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.

-----، التعليقات، مقدمه و تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

-----، دانشنامه‌ی علایی، مقدمه و تصحیح و حواشی سید محمد مشکوة، تهران، دهخدا، ۱۳۵۳.

-----، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ ق.

سهروردی، المشارع و المطارحات، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

-----، هياكل النور، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

-----، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تعلیق و تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

-----، العرشية، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.

-----، المبدأ و المعاد، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، رسالة شواهد الربوبیة، در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ج ۱، تصحیح، تحقیق و مقدمه گروه محققین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

-----، زاد المسافر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

-----، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

-----، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.