

# جوهریت نفس از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

ملیحه صابری نجف‌آبادی\*

## چکیده

یکی از موضوعات مهم در فلسفه اسلامی، اثبات جوهریت نفس است. ملاصدرا و ابن‌سینا با وجود اتفاق نظر در اصل جوهریت نفس در تفسیر و تبیین آن اختلاف نظر اساسی دارند. این اختلاف که به مباحث مهمی مانند تبیین نفس، تغییرات آن و رابطه آن با قوا نیز کشیده شده است، مسئله اصلی نوشتار حاضر است. براساس نظر ابن‌سینا موجودات ممکن مرکب از دو جزء تحلیلی - عقلی وجود و ماهیتند و مقسم مقولات نیز که جوهر و عرض در ذیل آنها قرار میگیرد، خود ماهیت است و تفاوت جوهر و عرض نیز به این است که وجود جوهر فی‌نفسه و وجود عرض لغیره است. بر این مبنا، نفس جوهر مجردی است که افعال اختیاری تدبیری و ادراک امور کلی را انجام میدهد و دارای فروع یا قوایی است که افعال خود را بواسطه آنها به انجام میرساند. در این رویکرد، اختلاف نفوس انسانها از عالیترین تا پایینترین مرتبه به اعراض است و در جوهر هیچ تحولی ایجاد نمیشود. بعقیده ملاصدرا نیز عرض هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارد، از اینجهت، حقیقتی است وابسته که دارای وجود تبعی و لغیری است، اما بنا به اصل اصالت وجود که ملاک تشخیص،

۱۰۷

\* استادیار مرکز تحقیق سازمان سمت؛ [sabermalih@yahoo.com](mailto:sabermalih@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۳ تاریخ تأیید: ۹۲/۸/۲۸

سال چهارم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۲



وجود است، وجودی که مشخص معروض است، همان مصداق خود جوهر و مصداق همه اعراض است؛ یعنی یک وجود واحد است که مصداق انسان با اعراض مختلف است. نفس جوهری است از سنخ وجود، دارای وجود لافسه و ذومراتب که اعراض آن از مراتب این حقیقت محسوب میشوند. قوای نفس شئون و مراتب نفسند و کمالاتی که نفس کسب میکند مرهون اتحاد او با صور ادراکی است.

**کلید واژه‌ها:** ابن‌سینا، ملاصدرا، جوهر، نفس، تشخص وجود، مراتب نفس

\* \* \*

#### مقدمه

ابن‌سینا معتقد است اثبات جوهریت نفس و نفی عرضیت آن از مباحث بسیار مهم و مبنای اثبات تجرد و بقای آن است. در تفسیر جوهریت نفس اختلافات اساسی در دیدگاه دو فیلسوف بزرگ اسلام؛ یعنی ابن‌سینا، رئیس حکمت مشاء، و ملاصدرا، مؤسس حکمت متعالیه، وجود دارد که موجب اختلاف آن دو در تبیین حقیقت نفس و احکام و مسائل آن شده است. این اختلاف از حدوث نفس شروع شده و در تبیین حقیقت نفس، تغییرات نفس، نحوه ارتباط نفس با بدن، رابطه نفس با قوا، تعیین جایگاه نفس در علوم (الهیات یا طبیعیات) تا نحوه جاودانگی آن ادامه مییابد.

از نظر ابن‌سینا نفس، حقیقتی است که به یاری آن، حیوان و نبات، افعال حیاتی خود را انجام میدهند. گرچه نفس کمال جسم است، صورت آن نیست (مگر اینکه صورت را بمعنی کمال بدانیم) کمال اعم از صورت است، زیرا شرط صورت آن است که منطبع در ماده باشد؛ حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبع یا از آن مفارق باشد. بدن ابزار نفس است و قبل از تعلق نفس خود دارای ماده و صورتی است، ولی ماده و صورتی پیچیده که آمادگی تعلق یافتن به نفس را پیدا کرده است. نفس برای رسیدن به اهداف خود با بدن ارتباط پیدا کرده و از آن استفاده میکند. ابن‌سینا برای اثبات نظریه خود یعنی کمال بودن نفس برای بدن، باثبات دلایلی در جهت تجرد نفس پرداخته و نتیجه میگیرد که نفس جوهری غیرمادی است که درباره جنبه



تعلقش به بدن و قوای آن در طبیعیات بحث میشود و اگر بخواهیم تعریفی از ماهیت و حقیقت جوهری نفس ارائه دهیم باید بسراغ الهیات برویم و حقیقت نفس را از طریق علل فاعلی آن، شناسایی کنیم.

بنابراین، نفس را از دو منظر میتوان ملاحظه کرد: (۱) بعنوان جوهری مجرد که از اینجهت در الهیات مورد بحث واقع میشود؛ (۲) از جهت تعلق آن به بدن که از این لحاظ جایگاه آن طبیعیات است. اعتقاد حکمای مشاء بر آن است که از آنچهت که نفس جوهری بسیط و مجرد است، نه دارای تعریف است و نه میتوان برهانی بر وجود آن اقامه کرد. دلیل این مدعا آن است که حد، مرکب از جنس و فصل است و نفس، از آنرو که بسیط است و جنس و فصل ندارد، قابل تعریف و ارائه حد نیست.

ملاصدرا معتقد است نفس همواره نوعی تعلق و اضافه وجودی به بدن دارد و حقیقت ذات نفس از این حیثیت تعلقی و اضافی جدا نیست؛ به طوری که وجودش سراسر تعلقی و اضافی است و جدای از این حیثیت، وجود مستقل و لافسه ندارد و تدبیر نفس برای بدن امری ذاتی است؛ یعنی مبدئیت نفس برای افعال و آثار حیاتی بدن ذاتی نفس است. نفس موجود ذومراتبی است که نقطه آغازین آن وجود جسمانی است و در اثر حرکت تکاملی به مراتب تجرد نایل میشود. ملاصدرا تمامی مباحث نفس را در الهیات آورده است.

در اینجا این سؤال طرح میشود که ریشه اختلاف این دو حکیم در چیست؟ و آیا هر دو در تفسیر جوهر نظر واحد دارند؟ آیا در صورت اختلاف در تفسیر جوهر، هر دو در مناقشات وارد شده بر جوهریت نفس فائق آمده‌اند؟ در ادامه به بررسی و پاسخگویی این موضوع میپردازیم.

### اختلاف نظر حکما در تفسیر جوهر

جوهر و یا گوهر بمعنای چیزی است که در زیر ظواهر پایدار است و عبارت از ذات و ماهیتی است که در خارج مستقلاً یافت میشود. در اصطلاح حکما، عرض به چیزی گفته میشود که در وجود استقلال ندارد و به غیر خود متکی است و شأن او نیاز به موضوع دارد بدون اینکه خود، در قوام و کمال و تمامیت موضوع،



نقش داشته باشد: ماهیت اگر در خارج موجود شود در ضمن موضوعی که مستغنی از آن ماهیت است نخواهد بود اینگونه ماهیت را جوهر گویند.<sup>(۱)</sup>

ارسطو در تعریف جوهر میگوید: «آنکه بر موضوعی حمل نمیشود بلکه چیزهای دیگر همه بر آن حمل میشوند.»<sup>(۲)</sup> این بمعنای آن است که موجودات دیگر عارض بر جوهر میشوند ولی جوهر به چیزی عارض نمیشود. ارسطو شناخت هر موجودی را در گرو جوهر آن میداند و برای اعراض، وجودی مستقل از جوهر قائل نیست و وجود عرض قائم به وجود جوهر است. او مقولات دهگانه را مقولات وجود دانسته است، اما ابن سینا که موجودات ممکن را از دو جزء تحلیلی - عقلی بنام وجود و ماهیت میداند، آنها را از حیث ماهیت به مقولات دهگانه جوهر و عرض تقسیم میکند. بر اساس این تقسیم، موجودات عالم در ده مقوله قرار گرفته‌اند؛ یک مقوله جوهر که موضوع نه مقوله دیگر، یعنی اعراض قرار میگیرد و هر جا هم عرض موضوع عرض دیگر واقع بشود، در نهایت امر باید منتهی به جوهر شود و محال است که خود آن عرض قائم به عرض دیگر باشد و درنهایت، به جوهر منتهی نشود. براساس این دیدگاه نوعی جدایی میان جوهر و عرض وجود دارد؛ یعنی به هر حال جوهر از خود ماهیتی دارد و عرض هم از خود ماهیتی دیگر.

بنابراین از نظر ابن سینا مقولات از تقسیمات اساسی ماهیت است و جوهر نیز بعنوان یکی از مقولات عشر، بیانی است از ماهیت. بر همین اساس میگوید: زید و عمر را بدلیل ماهیتشان و صرفنظر از وجود و عدمشان جوهر میدانیم.<sup>(۳)</sup>

ملاصدرا بر اساس مبانی فکری خود که قائل به اصالت وجود است، معتقد است که موجود بودن مساوی با شخصیت است و واقعیت خارجی همان خود شخص و هویت شیء است و ماهیت بما هی در مرتبه ذات از تعیین و تشخیص مبراست. چنین حقیقتی برای اتصاف به تعیین و تشخیص احتیاج به امری ورای سنخ خود دارد و امر غیرسنخ ماهیت یا وجود و یا عدم است. ماهیت در تحقق احتیاج به حقیقت وجود دارد و حقیقت وجود متشخص به نفس ذات خود است.<sup>(۴)</sup> پس تشخیص هر ماهیت به نحوه وجودی است که از علت مستفیض میشود.

ملاصدرا معتقد است اعراض هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارند و وجود

تبعی و لغیری دارند. بنابراین عرض در تمام احکام تابع جوهر و از مراتب وجود آن است؛ یعنی مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را بوجود می‌آورند نه اینکه دو شخص و دو تشخص باشند ولی در کنار یکدیگر قرار گیرند. وجود عرض وجود لغیره است که از آن به وجود رابط تعبیر میشود. ملاک تشخص وجودی که مشخص معروض است، همان مصداق خود جوهر و مصداق همه اعراض است؛ یعنی یک وجود واحد است که مصداق انسان دارای کیف و کم و ذی اضافه و ذی این است و ... همه این مشخصات (کیف، کم، اضافه، در مکان بودن، در زمان بودن و ...) که بنظر میرسد مراتب جوهرند جزء شخصیت جوهر واحدند و مبدأ انبعاث و ظهور اعراض و لوازم و امارات تشخص، نفس وجود خاص جوهر است که دائماً محفوف به اعراض مختلفه است و اعراض از لوازم وجود خاص خارجی طبیعت هستند. بین اعراض و لوازم ملزوم که طبیعت جسمانیه باشد، یک نحوه اتحادی موجود است و اعراض با قطع نظر از موضوعات در نظام وجود حظی از وجود ندارند و وجودشان مرتبه‌یی از وجود موضوع است، بلکه با موضوع به وجود واحد موجودند، از اینرو اعراض بر موضوعات به حمل شایع حمل میشوند. صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی است.<sup>(۵)</sup>

یگانگی جوهر و عرض بمعنای این است که وجود عرض متعین به وجود جوهر است. تعین شیء بیرون از وجود شیء نیست، در عین حال عین وجود شیء هم نیست، چون تعینها عوض میشوند ولی خود شیء باقی است؛ مثلاً اگر جسم نرمی مثل شمع شکلها و تعینهای مختلف پیدا کند یک چیز هست که تعینهای مختلف پیدا کرده است. با این بیان میتوان گفت وقتی که همه اعراض تعینات وجود جوهر هستند، امکان اینکه در جوهر هیچ تغییری پیدا نشود و در مقام خودش ثابت باشد و فقط تعینها عوض شود، وجود ندارد و این تنها بر این فرض درست است که تغییرات و تعینات عین تغییرات جوهر ۱۱۱ باشد، با این تفاوت که تغییرات جوهر سبب نمیشود که ذات جوهر از بین برود ولی ذات این تعین از بین می‌رود و ذات تعین دیگر بوجود می‌آید، مانند حقیقت انسان در این دنیا که بدن و قوای مادی او دائماً در تغییر و تبدل است و نفس ناطقه او ثابت و باقی است و این همه تغییرات و تبدلات با وحدت شخصی او منافاتی ندارد.<sup>(۶)</sup>

بنابراین ملاصدرا براساس دیدگاه اصالت وجودیش و به حکم اینکه برای اعراض



هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارند، قائل به وجود تبعی و فی‌غیری برای آنهاست و آن را از مراتب وجود جوهر میدانند.

### جوهریت نفس

افلاطون نخستین کسی بود که قائل به استقلال نفس و جوهریت آن شد. او پس از نقد دیدگاه کسانی که نفس را هماهنگی بدن میدانستند برای اثبات جوهریت نفس میگوید:

چنین مینماید که روح برخلاف تن عمل میکند و بر همه چیزهایی که میگویند او خود ناشی از آنها حکم میراند و گاه بیشتر اوقات در برابر آنها ایستادگی میکند و عنان آنها را بدست دارد و گاه به آنها رنج میدهد، چنانکه هنگام ورزش و مداوا محسوس و پدیدار است و گاه با آنها به مهربانی رفتار میکند. زمانی در برابر آنها به تهدید و سرزنش توسل میجوید و زمانی، در هنگام بروز خشم یا ترس، عنان آنها را میکشد و با همه نیروی خویش آنها را از بسی حرکات باز میدارد و همچون موجودی جدا و مستقل از تن در برابر تن می‌ایستد و به آن فرمان میدهد.<sup>(۷)</sup>

فلاسفه اسلامی نیز بر جوهریت نفس براهینی اقامه کرده‌اند. ابن‌سینا با آنکه اظهار میکند که روان و تن لازم و ملزوم یکدیگرند و بدن بایستی در تعریف نفس در نظر گرفته شود، همانطور که بنا در تعریف بنا در نظر گرفته میشود؛ معتقد است مسئله جوهریت را میتوان مستقل از تحلیل و تبیین ارتباط، اثبات نمود. بنابراین ابن‌سینا اعتراضی ندارد که نفوس (دست‌کم در این دنیا) در ابدان وجود داشته باشند. نفوس در بدنها وجود دارند اما نه بعنوان عرض؛ عرض از لحاظ وجود وابسته و غیرمستقل است و حال آنکه جواهر فی‌نفسه وجود دارند.<sup>(۸)</sup>

پس با آنکه ارتباط نزدیک و درونی نفس و بدن مورد انکار نیست و تلازم نفس و بدن مورد قبول و تأیید است، ممکن نیست که درباره نفس طوری بیندیشیم که آن را کارکرد بدن بدانیم. برخی از براهین این فیلسوف بزرگ درباره جوهریت نفس عبارتند از:

۱. انسان امور متعدد را تعقل میکند و این تعقل از جهت جسم بودن نیست چون جسم بذاته قادر به تعقل معقولات نیست، زیرا در اینصورت باید همه اجسام قادر به تعقل باشند و حال آنکه بسیاری از اجسام قادر به تعقل نیستند.<sup>(۹)</sup>

۱۱۲



۲. نفس همواره یکی و عین خود باقی میماند هرچند نسبت به اعراض یعنی کیفیات و حالاتش دگرگون میشود، حالات نفس ناپایدار است، اما خود نفس ثابت و پایدار است. بنابراین عرض تابع بدن نیست.<sup>(۱۰)</sup>

۳. دلیل دیگر بر جوهریت نفس، آگاهی و شعور است که آن را اجل البراهین نیز خوانده‌اند.<sup>(۱۱)</sup>

۴. نفس دارای فعالیت خلاقانه و مبدأ مستقل افعال خود است و بنابراین آن افعال را نمیتوان به چیزی نسبت داد که کارکرد چیزی دیگر است بلکه آنها را فقط به چیزی میتوان نسبت داد که قائم به خود و تعیین کننده خود، یعنی جوهر، است. نفس نه تنها مبدأ حرکت است بلکه آغازگر در مراتب بالاتر است. نفس اهداف و غایات را تعیین میکند و به همراه آنها امیدها، ترسها، محبتها، نفرتها، عواطف و هیجانات ایجاد میشود. نفس گزینشگر هدفها و غایات و آفریننده ارزشها، موجد روابط و موقعیتها و مبدأ اندیشه‌های نو و زندگیهای تازه است. نفس سرچشمه مفاهیم خیر و شر، حق و باطل و صواب و خطاست. این فعالیت خلاق و آغازگر را نمیتوان عرض چیزی شمرد، زیرا در آنصورت مبدأ آغازگر خواهد بود.<sup>(۱۲)</sup>

۵. دلیل مشهوری که بسیاری از حکما بر جوهریت نفس اقامه کرده‌اند، برگرفته از تعریف نفس است. در تعریف نفس گفتیم که نفس کمال اول برای جسم طبیعی است و افعال و آثار خود را از راه آلات و قوا انجام میدهد و در تعریف کمال اول گفتیم که چیزی است که نوعیت نوع به آن بستگی دارد و بود و نبود آن، باعث بود و نبود نوع است.

حال میگوییم اگر نفس، کمال اول و مقوم نوعیت نوع است، بالطبع باید جوهر باشد نه عرض، زیرا اشیائی که خود واجد نفسند، مانند گیاه و حیوان و انسان، خود جوهرند:

بیقین چیزی که مقوم نوعیت انواع جوهری است، خود باید جوهر باشد، زیرا عرض ۱۱۳ نمیتواند مقوم و منوع جوهر باشد.<sup>(۱۳)</sup> این استدلال را میتوان بدینصورت بیان نمود:

- نفس مقوم برخی از انواع جوهر، مانند نبات، حیوان و انسان است.

- آنچه مقوم جوهر باشد خود جوهر است.

نتیجه: نفس جوهر است.

۶. حیات و ویژگیهای حیاتی مانند نمو و تغذیه و احساس و ادراک و اراده، صفات ذاتی



موجودات بحساب می‌آیند، زیرا گیاه‌بودن گیاه و حیوان‌بودن حیوان و انسان بودن انسان به وجود اوصاف و ویژگی‌هاست و بدون انضمام این اوصاف، تحصیل گیاهی و حیوانی و انسانی نخواهیم داشت. از اینجا روشن میشود که نفس بعنوان مبدأ این ویژگی‌ها و صفات، مقوم انواع موجودات زنده است و با توجه به اینکه مقوم جوهر لزوماً جوهر است نه عرض، نتیجه میگیریم که نفس در موجودات ذی‌نفس، جوهر است نه عرض.<sup>(۱۴)</sup>

۷. ابن‌سینا معتقد است با اثبات تجرد نفس، بالطبع جوهریت نفس حیوانی و انسانی نیز اثبات خواهد شد، زیرا تجرد، فوق جوهریت است؛ یعنی با اثبات تجرد نفس، به طریق اولی جوهریت آن هم اثبات میشود. زیرا بین تجرد و جوهریت، نسبت عموم و خصوص مطلق حاکم است؛ یعنی هر مجردی جوهر است، اما هر جوهری مجرد نیست. چون برخی از جوهر مادیند؛ بعبارت دیگر، چیزی که مجرد است به یقین جوهر است نه عرض. ابن‌سینا برای اثبات تجرد نفس ابتکارات جالبی دارد که جای طرح آن نیست.<sup>(۱۵)</sup>

از نظر ملاصدرا این استدلال مخدوش است، زیرا تجرد مختص جوهر نیست. تجرد اعراض نه تنها محال نیست بلکه وقوع هم دارد. همه کیفیات و حالات نفسانی و روانی در عین اینکه اعراضند، مجردند و تجرد آنها در جای خود به اثبات رسیده است. مگر اینکه منظور استدلال‌کننده این باشد که تجرد نفوس این ویژگی را دارد که مستلزم جوهریت آنهاست. در اینصورت نقدی که میتوان داشت این است که این مدعا صرفنظر از صحت و سقم آن در استدلال مزبور باثبات نرسیده است.

نفس، حالات و اوصاف روانی و مزاج و همه کیفیات عارض بر بدن را درک میکند؛ یعنی نفس ادراک‌کننده آنهاست و از آنجا که ادراک‌کننده باید وجود لnfسه داشته باشد و از طرف دیگر، با توجه به اینکه مزاج و همه کیفیات روانی و بدنی عرضند و وجود لغیره دارند، قهراً تغایر نفسی با این کیفیات ثابت میشود.

۱۱۴ در نتیجه اختلاف تفسیر جوهریت میان ابن‌سینا و ملاصدرا اختلافات مهمی در تبیین هویت نفس و رابطه نفس با قوایش ایجاد نموده است که در اینجا به بررسی آن میپردازیم.

### بررسی اختلاف دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین نفس

ابن‌سینا نفس را مبدأ آثار و افعال حیات میداند؛ یعنی آن جوهری که علت و منشأ





افعال و آثاری از قبیل تغذیه و ادراک است. این آثار که بعنوان آثار حیات شناخته میشود تنها از موجوداتی که زنده‌اند صادر میشود. او ابتدا به پیروی از ارسطو نفس را اینگونه تعریف کرده است: «النفس التي نحتها هي كمال اول لجسم طبيعي آلی». نفس، حقیقتی است که به یاری آن، حیوان و نبات افعال حیاتی خود را انجام میدهند. از نظر ابن‌سینا گرچه نفس کمال جسم است، صورت آن نیست (مگر اینکه صورت را بمعنی کمال بدانیم) و از همینجا اختلاف ابن‌سینا و ارسطو شروع میشود.<sup>(۱۶)</sup>

ابن‌سینا در کتاب *الشفاء* میگوید: تعریف ارسطو، تعریف حقیقت نفس نیست، زیرا در آن تعریف، بر روی کمال بودن نفس برای جسم تکیه شده است و میدانیم کمال، یک حیثیت اضافی است و از اینجهت داخل در مقوله اضافه است نه جوهر. عبارت دیگر، ما در مقام شناسایی و تعریف، حیثیت اضافی نفس را تعریف کرده‌ایم، نه حیثیت جوهری آن را که حیثیت حقیقی و ذاتی آن است. نفس در کنه و حقیقت خویش، دارای وجود لِنَفْسِه و مستقل است.

بنابراین نفس، داخل در مقوله جوهر است و حال آنکه حیثیت اضافه نفس به بدن، داخل در مقوله اضافه است که یکی از مقولات عرضی است. در حقیقت، در اینجا دو جوهر و یک عرض داریم؛ نفس و بدن دو جوهرند و اضافه و رابطه بین آن دو عرض است. از طرف دیگر، مفهوم نفس یک مفهوم اضافی و تعلقی است، بنابراین حیثیت نفس بودن نفس، حیثیت اضافی و تعلقی به بدن است و بالطبع نفس بما هو نفس، داخل در مقوله اضافه است. چنانکه تعریف بنا بما هو بنا یا تعریف پدر به اعتبار پدر بودن، تعریف ذاتی انسانی بنا و پدر نیست و باید جداگانه ذات انسانی با جنس و فصل تعریف شود. تعریف نفس بما هو نفس نیز تعریف حقیقت و ذات نفس نیست، بلکه تعریف حیثیت اضافی نفس است، زیرا حقیقت نفس جوهری مجرد و مستقل است. شاهدهی که شیخ‌الرئیس برای این مدعا می‌آورد، این است که با تعریف مزبور نمیتوانیم از جوهریت یا عرضیت نفس آگاه شویم؛ یعنی شناختی که از ۱۱۵ راه این تعریف نفس پیدا میکنیم ما را در آگاهی از تبیین مقوله جوهری یا عرضی نفس کمک نمیکند. عبارت ابن‌سینا چنین است: «وقتی میگوییم نفس کمال است، دانسته نمیشود که جوهر است یا عرض، زیرا تعریف کمال آن است که به وجود آن، حیوان و نبات بالفعل شود.»<sup>(۱۷)</sup> بنابراین نفس امری است غیرمنطبع در بدن، اما ارسطو نفس را صورت بدن و منطبع در ماده میداند و در اینصورت امری کاملاً مادی است.



## دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا همچون حکیم سهروردی<sup>(۱۸)</sup> بر آن است که حقیقت نفس از سنخ وجود است و در واقع نخستین چیزی که میتوان درباره آن اظهار کرد این است که «هست» یا درست‌تر اینکه «من هستم». باید توجه داشت که این نکته اولاً، برآمده از ادراک حضوری و شهودی است و ثانیاً، در حقیقت چیزی درباره چنین نفسی یا همان ماهیت بدست نمیدهد و همین دلیل است که در مقام فهم حصولی و مفهومی از آن، طرح پرسشهایی درباره جوهریت یا عرضیت آن موجه مینماید؛ پرسشهایی که بیشتر در پی چیستی نفس هستند. البته، چیستی نفس در مقایسه با چیزهایی است که عقل انسان مفاهیم و ماهیاتی از آنها در دست دارد و در نتیجه تابعی از دستگاه مفهومی ذهن که بشیوه‌یی خاص در دستگاه ربانی ظهور یافته است، نه چیستی مطلق و عینی آن، آنچنانکه مثلاً در علم بیکران و مطلق خداوند ثبت شده است. این نسبت و دگرگونی مفهومی و ماهوی ذهن است که میتواند راه را برای ظهور اصلی دیگر، یعنی حرکت جوهری، هموار نماید، زیرا شیئی که از سنخ وجود است، نمودهای مختلفی از خود بروز میدهد و این نمودها در عین تفاوت، از بودی یگانه حکایت میکند و این، یعنی تحول وجود بگونه‌یی که میتوان نمودها و ماهیتهای مختلفی را برای آن اعتبار نمود.

## تعلقی بودن نفس

همانطور که اشاره شد، ابن‌سینا تعریف نفس را تعریف حقیقی آن نمیداند و معتقد است در این تعریف حیثیت اضافی نفس در نظر گرفته شده است، چون کمال اول بودن برای نفس یک حیثیت اضافی است و بدین ترتیب داخل در مقوله اضافه است که یکی از مقولات عرضی است؛ در صورتی که حقیقت نفس جوهری مجرد و مستقل است. اما ۱۱۶ ملاصدرا با نظر شیخ‌الرئیس موافق نیست و میگوید: «هر چند در تعریف مزبور (کمال اول لجسم طبیعی آلی) به حیثیت تعلقی نفس نسبت به بدن توجه شده است، اما باید دانست که حقیقت ذات نفس از این حیثیت تعلقی و اضافی جدا نیست. نفس موجودی است که وجودش سراسر تعلقی و اضافی است و جدای از این حیثیت، وجود مستقل و لنفسه ندارد. نفس در واقع همان صورت نوعیه است؛ همانگونه که صور نوعیه دیگر در

عین جوهریت، وجود لغیره و تعلقى دارند، نفس در عین جوهربودن وجود تعلقى دارد. فرق نفس با صور نوعیه دیگر در این است که صور نوعیه دیگر انطباع و انتشار در ماده دارند و بهمین دلیل جسمانیند و ویژگیهای ماده را در خود دارند؛ اما نفس هر چند تعلق به ماده دارد، انطباع و حلول در ماده ندارد و متعلق به ماده است نه منطبق در آن.<sup>(۱۹)</sup> خلاصه همانگونه که صور نوعیه در عین اینکه جوهرند، وجود لغیره و ناعتی دارند و بدون تعلق و وابستگی به ماده و محل، وجود پیدا نمیکنند، نفس نیز در عین اینکه وجود جوهری دارد، حیثیت تعلقى و ناعتی و لغیره دارد و وجودى جدای از این حیثیت دارا نیست. اگر تعلقى و اضافی بودن حقیقت یک شیء، باعث دخول آن در مقوله اضافه شود، باید تمام اعراض، داخل در مقوله اضافه گردند، زیرا تمام اعراض، وجود لغیره و ناعتی دارند؛ یعنی حقیقت آنها وابستگی و تقوم به جوهر است. از طرفی میدانیم اندراج یک شیء در دو مقوله محال است؛ مثلاً نمیتوان یک شیء را هم داخل در مقوله کیف بدانیم و هم داخل در مقوله اضافه.<sup>(۲۰)</sup>

نظریه ابتکاری ملاصدرا در خصوص نفس، مبتنی بر برخی اصول حکمت متعالیه است که خود تأسیس کرده است. یکی از این اصول، حرکت جوهری در عالم ماده است و دیگری تشکیک در حقیقت وجود. وی در تبیین نظریه خویش با تکیه بر این دو اصل میگوید: نفس در آغاز پیدایش خود، جوهری جسمانی و مادی است، اما در اثر حرکت جوهری تکامل مییابد و سیر تکامل خود را از طریق وصول به مراتب برتر و کاملتر وجود ادامه میدهد و با حفظ وحدت شخصی خود به مرتبه تجرد راه مییابد و موجودی مجرد میگردد.

### مراتب نفس

۱۱۷

ملاصدرا برای نفس مراتبی قائل است که از بدو وجود مراتب و درجات متعددی را میپذیرد و با حرکت جوهری، اطوار مختلف وجودی را طی کرده به کمال میرسد که اولین مرتبه آن قوه جسمانی یا هیولای اولی است. نفس در ابتدای حدوث وجودی مادی دارد و بعد صورتی طبیعی مییابد. در این مرتبه نفس با استخدام ابزار جسمانی مانند گوش و چشم و... قادر به ادراک محسوسات میشود.<sup>(۲۱)</sup> در این



دیدگاه، نفس امری مشکک و ذومراتب است، اما از نظر ابن‌سینا نفس جوهر مجردی است که نه مانند اجسام از ماده و صورت ترکیب یافته و نه امری مشکک دارای مراتب است (آنچنان که ملاصدرا معتقد است)، بلکه نفس از طریق ایجاد اعراضی در بدن که همان قوای جسمانی یا بدنی نفس است، با بدن که واقعیت دیگری غیر از نفس و قوای آن است، ارتباط تدبیری و تصرفی دارد؛ ارتباطی که موجب ترکیب حقیقی نفس و بدن و تحقق نوع طبیعی واحدی بنام انسان میشود، اما اعراض بسبب رابطه علی و معلولی با نفس از یکدیگر مستقل نیستند، هرچند که مغایر هم هستند. در اینجا ابن‌سینا از نفس با عنوان «مجمع قوا» سخن میگوید که در اینصورت فعل قوا حقیقتاً و بالذات فعل نفس است. در این دیدگاه نفس جوهر مجرد عقلی فاقد مراتب است که قوای آن فقط اعراضی صادر از آن و معلول آنند.<sup>(۲۲)</sup>

اما در دیدگاه ملاصدرا نفس مانند وجود حقیقتی مشکک و دارای مراتب است که از طبیعت مادی شروع میشود و به مجرد محض پایان مییابد. بالاترین مرتبه همان است که ابن‌سینا آن را نفس مینامد و مراتب دیگر همانهایی هستند که ابن‌سینا آنها را قوا میخواند.<sup>(۲۳)</sup>

ملاصدرا برای تبیین این مراتب معتقد است نفس در مرتبه‌یی که مرتبه حس نامیده شده، حساس بالفعل و متخیل و متعقل بالقوه است. پس از آنکه نفس با کمک بدن به ارتقای تدریجی خود ادامه داد با تلطیف و صفای وجود طبیعی نیاز انسان به حواس و ابزار جسمی کم شده و در ادامه حواس ظاهری در یک حس مشترک جمع میشوند. این حس نیازی به مواضع مختلف ندارد و اعضای مادی به اعضای نفسانی ارتقا مییابد. نفس میتواند از ادراک محسوسات و مخیلات بالا رفته و معقولات را بالفعل ادراک کند. این مقام بالاترین مقامی است که بشر میتواند با عروج عقلانی به آن نایل گردد.<sup>(۲۴)</sup> همچنین ملاصدرا معتقد است که هر انسانی ۱۱۸ میتواند با عروج در مسیر توحید به این مقام برسد.<sup>(۲۵)</sup> از نظر ملاصدرا نفس تا زمانی که به مرتبه مجرد تام عقلی نایل نشود، موجودی جسمانی است؛ یعنی وابسته و متعلق به جسم است. در این مرحله، نفس ذاتی مستقل و جدا از جسم و ماده ندارد. نفس محصول حرکت جوهری بدن جسمانی است و بدین ترتیب، بدن و روح رابطه‌یی همچون درخت و میوه دارند؛ چرا که در زمینه بدن است که روح پرورش



بنابراین از نظر ابن‌سینا نفس جوهر مجرد بسیط واحدی است که از طریق نیروها و آلات بنام قوای نفس افعال خود را انجام می‌دهد. این قوا از نظر ابن‌سینا اعراضی در بدن است که از طریق آنها ارتباط تدبیری و تصرفی در بدن که خود جوهر جداگانه‌یی است برقرار می‌کند.

اما صدرالمتألهین علاوه بر اعتقاد به وحدت نفس معتقد به عینیت آن با قوای خویش است. نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا» که از ابداعات ابن‌فلسوف متأله است بهمین معنا طرح شده است.

از نظر ملاصدرا، انتساب افعال، اعم از ادراکی و تحریکی به قوا، عین انتساب به نفس است. نه از اینجهت که فاعل اصلی و نهایی نفس است و قوا نقش واسطه را ایفا می‌کند، بلکه بالاتر از آن، میان نفس و قوای نفس دوگانگی و جدایی وجود ندارد؛ نفس عین قواست. عبارت بهتر، قوای نفس مراتب و شئون نفس است. درواقع، انتساب هر فعل به قوه خاص انسان، انتساب به مرتبه‌یی از مراتب نفس است.

مطابق این نظریه، نفس انسانی از ابتدای امر یک جوهر کامل و تام‌التحصل نمیباشد، بلکه همواره یک سیر استکمالی را طی می‌کند. کمالاتی را که نفس کسب می‌کند مرهون اتحاد آن با صور ادراکی است. نفس در مرتبه حس، بمنزله ماده نسبت به صور حسی و در مرتبه خیال بمنزله ماده نسبت به صور خیالی و در مرتبه عقل بمنزله ماده نسبت به صور عقلانی است.

اما ابن‌سینا معتقد است نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که بواسطه ادراکات تغییری در ذات آن رخ نمیدهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر او افزوده میشود، اعراضی است که کمال جدیدی برای نفس بشمار می‌آید. قوای ادراکی نیز بمنزله ابزار و آلاتی است که نفس برای انجام عمل ادراک آنها را استخدام مینماید و وجود آنها، جدا از نفس است.<sup>(۲۹)</sup>

از نظر ابن‌سینا مهمترین دلیل برای تعدد قوا، قاعده معروف الواحد است. بدین بیان که چون از واحد بیشتر از یک چیز صادر نمیشود و قوا هم بسیط و واحد هستند، هرکدام فقط یک فعل را انجام میدهند، مگر آنکه بصورت بالعرض مبدأ صدور بیشتر از یک فعل باشند.

ملاصدرا این دلیل را رد می‌کند و میگوید: اولاً، مجرای قاعده الواحد، واحد حقیقی



است که از هر جهت واحد است، نه قوا که جهات امکانی زیادی در آنها وجود دارد. ثانیاً، چنین سخنی مستلزم آن است که مثلاً برای هر رنگی یک قوه بینایی داشته باشیم، یا قوه بینایی، یک رنگ را بالذات درک کند و بقیه را بالعرض! در صورتی که چنین چیزی پذیرفته نیست.<sup>(۳۰)</sup>

از اینجا روشن میشود که ابن‌سینا قائل به تعدد قوا و تغیر آن با نفس است و این بدان دلیل است که نفس را، مجرد فرض میکرده است. در اینصورت روشن است که دیگر نمیتوان مثلاً قوه غذایی را شأنی را از شئون نفس مجرد قلمداد کرد. اما ملاصدرا نفس را در ابتدا مجرد نمیداند، بلکه تجردی که او برای نفس مطرح میکند، تجردی تدریجی و آمیخته با جسمانیت است.

بدیهی است دیدگاه ابن‌سینا، دست‌کم در مورد قوای بدنی، با قول تجرد نفس سازگار نیست؛ یعنی نمیتوان گفت که نفس مجرد کامل است و قوای بدنش شئون آن. اما با نظریه ملاصدرا، این تعارض برطرف شده و نفس، ماهیتی جسمانی - روحانی دارد. بنابراین انتساب قوای بدنی به نفس اشکالی بوجود نمی‌آورد.

از نظر ملاصدرا، اگر نفس در مرتبه نباتی و طبیعی حضور نمیداشت و نسبت به اینگونه افعال بی‌اعتنا بود، با تغییر مزاج و تحولات حاصل در حوزه بدن متأثر و متألم نمیشد و حال آنکه میدانیم که با خروج بدن از حالت اعتدال و عارضه بیماری و نیز بریدگی و شکستگی اعضا و جوارح و یا وارد شدن آسیب و فشار بیرونی، نفس متأثر و متألم میشود و چه بسا درصدد چاره‌اندیشی برمی‌آید. همین نشانه حضور قوای نفسانی در مرتبه نباتی و طبیعی است.

ملاصدرا میگوید: پیشامد مرگ نیز از همین منظر قابل ارزیابی است؛ یعنی مرتبه حضور و ورود نفس به عالم طبیعت است که دچار مرگ میگردد و گرنه مرتبه بالای ۱۲۱ نفس، هرگز دچار این پدیده نمیگردد. مرگ چیزی جز جدایی نفس از عالم طبیعت و پایان حضور و سریان آن در بدن مادی نیست.

در عین اینکه نفس در مرحله نباتی و طبیعی، فاعل افعال نباتی و طبیعی است، اما بدلیل مادی بودن این افعال، علم به آنها ممکن نیست، زیرا صلاحیت این را ندارند که مورد علم و آگاهی قرار گیرند. بنابراین با مرگ بدن قوای حسی و نباتی از بین میرود و



آنچه باقی میماند، قوه خیال است و قوه عقل و این بدان علت است که قوای حسی مادّی و قوه خیال و عقل غیرمادی و مجرد.

### نتیجه‌گیری

در تعریف و تفسیر جوهر بین حکما اتفاق نظر وجود ندارد؛ چنانکه ارسطو جوهر را به آنچه بر آن چیزی حمل میشود تعریف میکند و ابن‌سینا پس از تحلیل موجود به مفهوم وجود و ماهیت جوهر آن را از اقسام ماهیت میدانند. از نظر او نفس نیز جوهری بسیط و مجرد است که افعال اختیاری تدبیری و ادراک امور کلی را انجام میدهد که با حالات و اعراض متفاوت است و نوعی بینونیت میان آنها برقرار است و هر کدام دارای وجود فی‌نفسه لغیره‌اند. اما براساس مبنای فکری ملاصدرا که قائل به اصالت وجود است، موجود بودن مساوی با شخصیت و واقعیت خارجی همان خود شخص و هویت شیء است و ماهیت بما‌هی‌هی در مرتبه ذات از تعیین و تشخیص مبراست چنین حقیقتی برای انصاف به تعیین و تشخیص، احتیاج به امری ورای سنخ خود دارد و امر غیرسنخ ماهیت یا وجود است یا عدم. ماهیت در تحقق احتیاج به حقیقت وجود دارد و حقیقت وجود متشخص به نفس ذات خود است. پس تشخیص هر ماهیت به نحوه وجودی است که از علت مستفیض میشود، از سوی دیگر، به حکم اینکه اعراض هیچگونه استقلالی در مقابل جوهر ندارند و حقایقی تابع جوهرند، ملاصدرا قائل به وجود تبعی و لغیری برای اعراض است. بنابراین عرض در تمام احکام تابع جوهر است و از مراتب وجود جوهر محسوب میشود؛ یعنی مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را بوجود می‌آورند نه اینکه دو شخص و دو تشخیص باشند ولی در کنار یکدیگر قرار دارند، بلکه وجود عرض وجود لغیره است که از آن به وجود رابط تعبیر میشود.

۱۲۲ باعتقاد ملاصدرا نفس انسانی از ابتدای امر، یک جوهر کامل و تام‌المتحصل نیست بلکه واقعیتی سیال است که بسبب حرکت جوهری، مراتب مختلف نباتی و حیوانی را کسب مینماید. نفس جوهر ممتدی است از مراتب مختلف که در یکسوی آن، ماده جسمانی و در سوی دیگر، عقل مفارق قرار دارد. امتداد وجودی نفس از مرتبه پایین وجود جسمانی آغاز میگردد و تا مرتبه کامل عقل مجرد تداوم مییابد. اما از نظر ابن‌سینا، نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که بواسطه ادراکات، تغییری در ذات آن





رخ نمیدهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر او افزوده میشود، اعراضی است که کمال ثانوی برای نفس بشمار می‌آید. نفس حقیقت واحدی است دارای نیروها و آلات مختلف بنام قوای نفس که افعال خود را از طریق این نیروها انجام میدهد. همه قوای نفس در حکم عرض برای نفسند که وجودی لغیره دارند. نفس موجود واحدی است که در عین وحدت دارای مراتب و قوای متعددی است. قوای نباتی مرتبه‌یی از مراتب نفس است و قوای حیوانی مرتبه‌یی دیگر و قوای انسانی نیز مرتبه دیگری از نفسند. نفس بحسب برخی مراتب خود مجرد است و بحسب برخی مراتبش مادی. از اینرو ملاصدرا برای انسان مراتبی قائل است که با نام انسان حسی، انسان نفسانی و انسان عقلانی از آن نام میبرد.

### پی‌نوشتها:

۱. طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۹۰.
۲. ارسطو، *در باره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، ص ۲۱۲.
۳. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه‌نصیر طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، ج ۳، نمط ۴، فصل ۲۵.
۴. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۹، ص ۱۸۵.
۵. *الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ص ۱۰۴.
۶. اکبریان، رضا، «جوهر از دیدگاه ملاصدرا»، *مجله مطالعات و پژوهشهای دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۵۱، ص ۱۳۸۸.
۷. افلاطون، *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تیمائوس فایدون، ص ۵۳۱.
۸. ابن‌سینا، *الشفاء، الهیات* تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، ص ۵.
۹. ابن‌سینا، *رسائل*، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.
۱۰. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۲ و ۲۳.
۱۱. همانجا.
۱۲. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۴.
۱۳. *الاسفار الاربعه*، دارالتراث العربی، ج ۸، ص ۲۹.
۱۴. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۵ - ۲۷.
۱۵. همان، ص ۲۶.
۱۶. *الشفاء، کتاب نفس*، ج ۲، ص ۵.
۱۷. *الشفاء*، مقاله اولی، ص ۷ و ۸.
۱۸. سپهرودی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، ج ۱، ص ۱۱۷.
۱۹. *الشفاء، الهیات*، ص ۷ و ۸.
۲۰. *الاسفار الاربعه*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ص ۱۱، ۱۲، ۳۷۶.
۲۱. همان، ص ۱۵۷.
۲۲. *الشفاء، الهیات*، ص ۲۱۸.
۲۳. *الاسفار الاربعه*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ص ۲۲۶.



۲۴. همان، الاسفار الاربعه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۸، ص ۱۵۷؛ همان، تحقیق رضا اکبریان، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۹، ص ۹۱.
۲۵. همانجا.
۲۶. الاسفار الاربعه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۸، ص ۱۳ و ۱۴.
۲۷. الاشارات و التنبيهات، ص ۱۷۸.
۲۸. الشفاء، الهیات، ص ۲۲۳.
۲۹. الاشارات و التنبيهات، نمط سوم، ص ۳۶۰.
۳۰. الاسفار الاربعه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۸، ص ۷۵.

### منابع:

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، نهضت زنان مسلمان، تهران، چ ۱، ۱۳۶۰.
۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، لبنان، ۱۹۹۲ م.
۳. \_\_\_\_\_، الشفاء، الهیات، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، مصر ۱۴۰۵ م.
۴. \_\_\_\_\_، رسائل، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۹.
۵. ارسطو، دربارہ نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران حکمت، ۱۳۶۹.
۶. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران خوارزمی، ۱۳۳۷.
۷. اکبریان، رضا، «جوهر از دیدگاه ملاصدرا»، مجله مطالعات و پژوهشهای دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۵۱، ص ۱۳۸۸.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، معرفت نفس، دفتر دوم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
۹. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سید حسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ج ۱، ۱۳۵۵.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۳۶۲.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، بکوشش محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۲. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.
۱۳. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۲، ۱۳۸۳.
۱۴. \_\_\_\_\_، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ویراستار مقصود محمدی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، ۱۳۸۲.