

رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا

محمدتقی یوسفی *

چکیده

مسئله رابطه نفس و بدن، مسئله‌ای بحث‌انگیز در حوزه علم‌النفس فلسفی است. ملاصدرا نیز همچون حکمای مشاء در این باره نظریه‌پردازی کرده و به دستاوردهایی کم‌نظیر دست یافته است. در این مقاله به دنبال تبیین دیدگاه او درباره این مسئله‌ایم. ملاصدرا با برخی از آموزه‌های مشائیین درباره نفس موافق است، ولی رابطه بین موجود مادی و مجرد را ناممکن می‌داند. وی با بهره‌گیری از اصول فلسفی عام خویش، همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت، به ترکیب اتحادی و ذاتی نفس و بدن نایل می‌شود. وی حقیقت نفس را حقیقت تعلق می‌داند. به نظر ملاصدرا نفس در آغاز جسمانی و مادی محض است؛ ولی رفته‌رفته با حرکت جوهری اشتدادی، ضمن حفظ مرتبه پیشین، به سمت تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است؛ سپس مادی - مثالی می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد. بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن، و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست که وی بر آن پافشاری می‌کند. بر پایه این دیدگاه تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن، به تأثیر در میان مراتب تفسیر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، رابطه نفس و بدن، رابطه ذاتی، رابطه عرضی، اتحاد، ترکیب اتحادی، جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء، حرکت جوهری اشتدادی، تشکیک تفاضلی.

مقدمه

مباحث نفس در میان اندیشمندان پیشینه‌ای دراز دارد و بحث رابطه‌ی نفس و بدن نیز یکی از آن مباحث است. از سویی حکمای یونان باستان، اندیشمندان قرون وسطا و فیلسوفان عصر جدید در مغرب‌زمین، و از سوی دیگر حکمای مسلمان از کندی تا ملاصدرا و از او تا علمای عصر حاضر بخشی از آثار خویش را به این بحث اختصاص دادند. بحث درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن در واقع با طرح دو پرسش و بررسی آنها شکل می‌گیرد: ۱. ماهیت نفس چیست؟ ۲. چگونه نفس با بدن ارتباط دارد؟

اگر در پاسخ پرسش نخست بر تک‌ساحتی بودن انسان و مادیت آن تأکید کنیم، پاسخ پرسش دوم آسان خواهد شد؛ چنان‌که با انکار بدن و اعتقاد به وجود نفس مجرد و تک‌ساحتی بودن انسان نیز مشکل ویژه‌ای رخ نخواهد داد. همچنین اگر به دوئیت نفس و بدن قایل شویم، ولی هر دو را مادی بدانیم نیز با مشکلی جدی روبه‌رو نخواهیم شد. مشکل بنیادین هنگامی رخ می‌نماید که وجود نفس با تجردش و وجود بدن نیز با مادیتش پذیرفته شود؛ زیرا این پرسش به صورت جدی مطرح می‌شود که چگونه ممکن است نفس مجرد به بدن مادی تعلق گیرد و آنها بر هم تأثیر و تأثر متقابل داشته باشند. چگونه ممکن است موجودی فاقد زمان و مکان در تعامل و ارتباط علی با موجودی مکانمند و زمانمند باشد؟ چگونه می‌توان فرض کرد که روح به منزله‌ی موجودی بدون جرم، جسم را که دارای جرم و وزن است به حرکت درآورد؟ در صورت پذیرش ارتباط علی میان روح و بدن، عضو ارتباط‌دهنده‌ی میان آن دو کدام است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها ملاصدرا راهکاری ویژه ارائه کرده که در این مقاله، آن را در قالبی نوین ارائه می‌دهیم.

تحقیق در مباحث نفس در آثار ملاصدرا ما را به این نکته رهنمون می‌شود که دیدگاه او ناظر به دیدگاه مشائین است. در واقع آرای آنان زمینه‌ساز نظریات ملاصدرا در باب نفس است. البته توضیح دقیق نظریه‌ی مشائین، خود به مقاله‌ای دیگر نیاز دارد. از این رو تنها به اجمال مشترکات دو نظریه را از نظر می‌گذرانیم تا زمینه‌ی تبیین نظر ملاصدرا فراهم شود.

۱. نفس‌شناسی مشائین از نگاه مَلَّاصدرا

مَلَّاصدرا در بحث نفس، با حکمای پیشین یعنی فیلسوفان مشاء، در برخی از باورها موافق است، که بیان همه آنها در این مقال نمی‌گنجد.^(۱) وی در اینکه ترکیب نفس و بدن ترکیبی طبیعی است، با مشائین هم‌رأی است.^(۲) او همچنین متعلق حقیقی و بی‌واسطه نفس را همان روح بخاری می‌داند. بر این اساس، بدن یا جسمی که نفس بی‌واسطه با آن مرتبط است، روح بخاری است، نه همین بدن ظاهری.^(۳)

به رغم برخی از اشتراکات مَلَّاصدرا با مشائین، وی ایراداتی را بر آنان وارد می‌کند: از سویی مرجح بودن بدن را برای موجود مفارق بر نمی‌تابد؛^(۴) از سوی دیگر با این اشکال بر مشائین می‌شورد که اگر نفس در حدود و بقا مجرد باشد، باید بپذیریم که گرچه مجرد محض است، می‌تواند عوارض جدید را بپذیرد، که نتیجه‌اش آن است که دارای ماده باشد و دیگر مجرد نباشد و این خلف فرض است و به تناقض می‌انجامد.^(۵) وی ترکیب مادی و مجرد را از محال‌ترین محالات می‌داند.^(۶)

با توجه به وجود نقاط مشترک بین مشائین و مَلَّاصدرا و بروز اشکالات مزبور، وی درصدد برمی‌آید تا راهی دیگر ارائه کند که از هر اشکالی مبرا باشد؛ از این رو نخست باید آموزه‌ها و مبانی ویژه مَلَّاصدرا و حکمت متعالیه‌اش را ملاحظه کرد و سپس به تبیین دیدگاه او پرداخت.

۲. آموزه‌های ویژه صدرایی

مَلَّاصدرا در مباحث فلسفی و به ویژه در مباحث نفس، اصول، مبانی و آموزه‌هایی قریب و بعید دارد که بدون توجه به آنها، فهم دیدگاهش دشوار می‌نماید؛ از این رو پیش از ارائه نظریه مَلَّاصدرا نیم‌نگاهی به آنها ضرورت دارد. اصالت و تشکیک وجود جزو مبانی عام، و حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن، جزو مبانی خاص تفکر او به شمار می‌آیند. انکار هریک از این چهار اصل، دیدگاه او را به فرجام نمی‌رساند.

۳. تبیین دیدگاه مَلَّاصدرا

تبیین دقیق دیدگاه مَلَّاصدرا را می‌توان در ضمن سه بحث بنیادین مطرح کرد: ۱. ماهیت و هویت نفس؛ ۲. نحوه حدوث نفس؛ ۳. وضعیت نفس پس از حدوث و نحوه بقای آن.

۳-۱. هویت نفس

ابن‌سینا نفس را چنین تعریف می‌کند: کمال نخستین برای جسم طبیعی دارای اندام (ارگانیک) که فاعل کارهای حیاتی است.^(۷) تعریف مزبور به حقیقت و هویت تعلقی نفس اشاره ندارد؛ زیرا اضافه ذات نفس (جوهر مجرد) به بدن، نه ذاتی آن، بلکه امری است عرضی که به لحاظ عرض بودنش، ماهیتی غیر از ماهیت جوهر دارد. مَلَّاصدرا در این دیدگاه مناقشه می‌کند. وی نخست این تلقی را که «نفس یک ذات جوهری مستقل است که ماهیتی عرضی از مقوله اضافه به آن ضمیمه شود»، به کلی نفی می‌کند و به این دیدگاه متمایل است که نفس دارای وجودی واحد است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود؛ ولی نه به نوع اضافه مقولی، که حاکی از نوعی عرض است، بلکه نفس را دقیقاً مانند صورت می‌داند که وجود فی‌نفسه آن، عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است. بر این اساس تعریف نفس به لحاظ تعلق به بدن، نه تعریفی اسمی بلکه تعریفی حقیقی است که حقیقت نفس را بیان می‌کند.^(۸)

۳-۲. حدوث جسمانی نفس

ابن‌سینا و پیروانش نفس را در آغاز پیدایش، روحانی و مجردش را از نوع عقلانی‌اش دانسته‌اند؛ ولی مَلَّاصدرا با این دیدگاه مخالف است. وی نفس را در حدوث، جسمانی و مادی، و امکان مجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه مَلَّاصدرا به چنین نتیجه‌ای رسیده است؟
در پاسخ می‌توان گفت: دو مقدمه مستفاد از عبارات مَلَّاصدرا استدلالی را شکل

می دهند که نتیجه قهری آن، جسمانی بودن حدوث نفس است:

۱. امکان آفرینش نفوس انسانی پیش از آفرینش ابدان ممکن نیست؛^(۹)
 ۲. حدوث یک جسم نمی تواند مرجح حدوث امری مجرد و مباین آن باشد؛^(۱۰)
- نتیجه: نفس در زمان حدوث بدن موجود می شود، در حالی که نمی تواند مجرد باشد؛ پس جسمانی است.

۳-۳. نفس پس از حدوث

پس از اثبات حدوث جسمانی نفس، با پرسش های بسیاری روبه رو می شویم که بدون پاسخ به آنها هرگز نمی توان به نتیجه دلخواه مَلَّاصدرا رسید:

۱. نفس با وجود جسمانی اش در زمان حدوث، و پس از آن، نسبت به بدن چه وضعیتی دارد؟
۲. آیا امکان تحول آن به موجودی برتر که از تجرد هم بهره مند باشد هست، یا اینکه نفس به تجرد نمی رسد و همیشه در حالت جسمانی باقی می ماند؟
۳. بر فرض پذیرش تحول نفس به موجودی مجرد از ماده، در برابر این مسئله قرار می گیریم: توجیه عقلانی تبدیل موجود مادی به مجرد چگونه است؟
۴. بر فرض اینکه بتوان تحول نفس را به امر مجرد توجیه کرد، پرسش دیگر این خواهد بود که آیا امکان ادامه حرکت برای او هست یا نه؟ اگر پاسخ مثبت باشد مَلَّاصدرا چه توجیه و تبیین عقلانی ای برای حرکت در مجرد ارائه می دهد؟
۵. بهره مندی موجودی که مادی است و اکنون نیز به رغم نیل به ساحت تجرد، همچنان بر مادیت خویش باقی است، ما را با مشکل اجتماع مادیت و تجرد در موجود واحد شخصی روبه رو می کند. توجیه عقلانی اجتماع مادیت و تجرد چیست؟
۶. بر فرض پذیرش دو ساحت مادی و مجرد در نفس، رابطه نفس و قوا چگونه است؟
۷. بر فرض پذیرش دو ساحت مادی و مجرد در نفس، تفاعل نفس و بدن چگونه تبیین می شود؟

پاسخ به پرسش‌های مزبور در واقع نحوه بقای نفس را روشن می‌سازد. بر این اساس درنگ ما در این مبحث بیشتر از مباحث دیگر است.

۳-۱-۳. ترکیب اتحادی نفس و بدن: نخستین پرسش پس از اثبات حدوث جسمانی نفس این بود که نفس با وجود جسمانی‌اش هنگام حدوث، و پس از آن، نسبت به بدن چه وضعیتی دارد؟ ملاًصدرا به ترکیب اتحادی نفس و بدن اعتقاد دارد؛ همان‌گونه که به ترکیب اتحادی ماده و صورت معتقد است.^(۱۱) تبیین این مطلب، در تشریح دیدگاه ملاًصدرا در بحث رابطه نفس و بدن، از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ از این رو مطالب این مبحث را ضمن چند عنوان ارائه می‌کنیم:

الف. نفس، صورت بدن: بین نفس و بدن ترکیب اتحادی برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس صورت بدن، و فعلیتش به آن است. ترکیب اتحادی بین ماده و صورت که پیش از این تبیین شد، گواهی روشن بر اتحاد نفس و بدن است؛ به گونه‌ای که نفس همان بدن و بدن همان نفس است؛ آن‌گونه که جسم، همان صورت جسمیه و صورت جسمیه، همان جسم است. بین نفس و بدن همچون ماده و صورت، علاقه لزومیه تحقق دارد؛ به گونه‌ای که بدن در تحققش به نفس نیاز دارد و نفس نیز در تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش به بدن نیازمند است.^(۱۲) ملاًصدرا نفس را صورت نوعیه، نحوه وجود^(۱۳) و تمام بدن می‌داند که بایکدیگر ماهیت نوعی انسان را می‌سازند؛ به گونه‌ای که نفس علت صوری و بدن علت مادی تکون ماهیت انسانی است.^(۱۴)

این نوع از تعلق، حاکی از ارتباط و اتحادی وثیق بین نفس و بدن است؛ به گونه‌ای که با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان‌که وجود بدن نیز بدون نفس ناممکن است، و آنچه پس از جدایی نفس از بدن بر جای می‌ماند، نه بدن، بلکه جسمی از نوعی دیگر است؛ زیرا بدن از آن جهت که بدن است، شرطش آن است که نفس به آن تعلق داشته و شریک علت بدن باشد؛ آن‌گونه که صورت جوهری، شریک‌العله برای ماده است.^(۱۵) ملاًصدرا ترکیب اتحادی نفس و بدن را تا هنگام مرگ و انتقال نفس از حیات دنیوی به

حیات اخروی، انفکاک ناپذیر می‌داند. بر این اساس، حتی پس از راهیابی نفس به ساحت مجردی باز هم رابطه نفس و بدن، اتحادی است. اما اینکه چگونه ممکن است نفس مجرد، صورت بدن بوده، با آن ترکیب اتحادی داشته باشد، مسئله‌ای است که در ادامه به تبیین عقلانی آن خواهیم پرداخت.

ب. بدن علت مادی وجود نفس: پس از اینکه ثابت شد نفس صورت بدن است و بین آنها ترکیب اتحادی برقرار است، اکنون در پاسخ به این پرسش که بدن به لحاظ ماده‌اش چه نسبتی با نفس دارد، بی‌درنگ می‌توان گفت: بدن ماده نفس و علت قابل نوع انسانی است. (۱۶) بر این اساس، تفاوت دیگر دیدگاه مَلّاصدرا با دیدگاه مشائین آشکار می‌شود؛ زیرا آنان ماده بودن بدن برای نفس را به گونه مطلق نفی کرده‌اند. به نظر آنان، نقش بدن برای تحقق نفس تنها به منزله مرجح پذیرفتنی است نه ماده؛ ولی مَلّاصدرا با رد این نظر بر آن است که بدن، ماده نفس انسانی است. او پندار مشائین را کاملاً مردود می‌داند. آنان برای امکان وجود پدیده‌ها و رویدادها، دو معنا ارائه کرده بودند: ۱. امکان به معنای استعداد حدوث صورت جوهری، و ۲. امکان به معنای استعداد مرجح بودن؛ و امکان تحقق نفس را نسبت به تحقق پیشین بدن، از نوع دوم می‌دانستند. مَلّاصدرا این مطلب را نمی‌پذیرد. وی بر آن است که امکان در این موارد، تنها به معنای استعداد پذیرش صورت نوعیه است؛ از این رو بدن را ماده نفس می‌داند. (۱۷)

ج. جایگاه رابطه نفس و بدن در میان انواع تعلق: مَلّاصدرا با بیان انواع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می‌پردازد. تعلق چیزی به دیگری یا در ماهیت است (نوع اول) یا در وجود. در صورت دوم، یا متعلق نسبت به متعلق به استقلال دارد یا عین ربط و تعلق به آن است و استقلال ندارد (نوع دوم). در صورت استقلال، یا تعلقش به دیگری از قبیل نیاز یک جوهر به جوهر دیگر، و یا از قبیل نیاز وجود عرض به جوهر (موضوع) است (نوع سوم). در صورت نیاز یک جوهر به جوهر دیگر، یا هم در حدود و هم در بقا به آن نیاز دارد (نوع چهارم) یا تنها در حدود به آن نیازمند است (نوع پنجم) و یا تنها به لحاظ

استکمال به آن نیاز دارد (نوع ششم). بنابراین در مجموع شش نوع تعلق در کار خواهد بود: نوع اول: تعلق به لحاظ ماهیت: تعلق به لحاظ ماهیت و معنا که در مطلق وجود اعم از ذهنی و خارجی است، قوی‌ترین و شدیدترین نوع رابطه و تعلق است. در این نوع از تعلق، متعلق از لحاظ ذهنی و خارجی به متعلق به وابسته است؛ به گونه‌ای که امکان تفکیک آنها نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج؛ بلکه تنها به تحلیل عقلی انفکاک پذیرند؛ مانند تعلق ماهیت به وجود. ماهیت در ذهن و خارج وابسته به وجود است و انفکاک آنها تنها به تحلیل عقل است. (۱۸)

نوع دوم: تعلق به لحاظ ذات و حقیقت (وجود): تعلق به لحاظ وجود عینی به گونه‌ای است که متعلق، ذات و حقیقتی مستقل از متعلق به ندارد؛ بلکه در ذات و هویتش وابسته و عین ربط به ذات و هویت متعلق به است. تعلق در اصل وجود خارجی و هویت عینی به گونه‌ای است که متعلق به، به متعلق موجودیت می‌دهد؛ مانند تعلق وجود ممکن (معلول) به وجود واجب (علت فاعلی)، که همه هویتش عین تعلق و ربط به ذات و هویت واجب‌الوجود است و واجب او را به وجود می‌آورد. (۱۹)

نوع سوم: تعلق به لحاظ ذات و نوعیت: این تعلق عبارت است از تعلق وجودی که به لحاظ مفهومی استقلال دارد به جوهر دیگر. در این حالت متعلق نسبت به متعلق به نه حالت ربط، بلکه استقلال دارد؛ ولی متعلق عرض است و متعلق به موضوع آن؛ مانند تعلق عرض سیاهی به جسمی که موضوع آن است. ملاً صدر از این قسم به منزله تعلق چیزی به دیگری در ذات و نوعیت تعبیر می‌کند که متعلق در ذات و نوعیتش به ذات و نوعیت متعلق به وابسته است. وجه به کارگیری چنین تعبیری این است که نوعیت اعراض به صورت نوعیه است؛ بدین بیان که صورت نوعیه، نوع هریک از اعراض خود را تعیین می‌کند. برای نمونه هندوانه، رنگ قرمز و عسل، رنگ زرد را تعیین می‌کند. (۲۰)

نوع چهارم: تعلق به لحاظ وجود و تشخیص در حدوث و بقا: این نوع از تعلق، تعلق به لحاظ وجود و تشخیص است، به گونه‌ای که متعلق در پیدایش و ادامه حیاتش به متعلق به نیازمند

است، هرچند به نحو عام باشد؛ مانند تعلق صورت به ماده که وجود و تشخیص به ماده‌ای از مواد متعاقب است.^(۲۱)

نوع پنجم: تعلق به لحاظ وجود و تشخیص تنها در حدوث: این نوع از تعلق نیز به لحاظ وجود و تشخیص است؛ البته به گونه‌ای که متعلق در پیدایش به متعلق به نیازمند است، ولی در بقایش نیازی به آن ندارد. هرچند ممکن است پس از حدوث نیز زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، برای باقی ماندنش به آن نیازی ندارد. مَلَّاصدرا برای این نوع از تعلق، به رابطه نفس به بدن مثال می‌زند؛ زیرا بر اساس دیدگاه او نفس در تکون و پیدایش، مانند طبایع و صورت‌های مادی که نیازمند ماده‌ای مبهم‌اند، به ماده‌ای بدنی و مبهم نیاز دارد؛ ماده‌ای که در تبدلات پیاپی، تحول می‌یابد، ولی وحدت شخصی و هویت نفسانی‌اش به سبب وحدت و اتصال نفس باقی می‌ماند. بر این اساس، آنچه حافظ وحدت هویت و تشخیص آن است همان نفس است؛ همچنان‌که صورت نوعیه نبات، وحدت آن را به رغم تغییرات در موضوع و ماده نبات حفظ می‌کند.^(۲۲)

نوع ششم: تعلق به لحاظ استكمال و کسب فضایل: در این قسم، متعلق در وجودش نیازی به متعلق به ندارد؛ بلکه برای کامل شدن و کسب فضیلت به آن نیازمند است. به نظر حکمای مشاء، تعلق نفس انسانی به بدن از این قسم است؛ زیرا مشائین بر آن‌اند که با رسیدن بدن به حدی از بلوغ صوری، که آمادگی پذیرش نفس را داشته باشد، نفس انسانی به رغم تجرد ذاتی‌اش به آن تعلق می‌گیرد، هرچند نسبت به تعقل امری بالقوه است.

به نظر مَلَّاصدرا، ضعیف‌ترین نوع تعلق همین نوع است؛ مانند رابطه سازنده با ابزار و آلاتی که به وسیله آنها چیزی می‌سازد و مصنوعی را اختراع می‌کند. هرچند این رابطه، عرضی و خارجی است، ولی رابطه نفس و بدن ذاتی و طبیعی است.^(۲۳)

مَلَّاصدرا با تبیین انواع شش‌گانه تعلق،^(۲۴) جایگاه تعلق نفس به بدن را نشان داد. بر این اساس نفس صورت بدن است و تا هنگامی که از ساحت جسمانی و مادی بهره‌مند است، صورت بدن باقی خواهد ماند.

د. نحوه تصرف نفس در بدن: پیش از این در تبیین دیدگاه مشائیین بیان شد که آنان نفس را از آغاز پیدایش، ذاتاً مجرد، ولی در مقام فعل و تصرف مادی می دانند و از این جهت بدن را تنها شرط تصرف آن به شمار می آورند. بر این اساس، بدن شرط وجود نفس نخواهد بود. به نقل از ملاصدرا^(۲۵) شارح حکمت اشراق، قطب‌الدین شیرازی نیز بر اساس همین تلقی، با ترجیح دیدگاه افلاطون در قدمت نفوس، از دیدگاه او مبنی بر اینکه نفوس تنها در تصرفشان به بدن نیاز دارند، نه در اصل وجودشان دفاع می کند. بر این اساس ممکن است نفوس پیش از بدن وجود داشته باشند و با آمادگی ابدان به آنها تعلق گیرند؛ ولی ملاصدرا بر این نظر اشکال می کند و آن را ناشی از این اشتباه می داند که ایشان تصرف نفس را در بدن، از نوع تصرف صناعی و عرضی می دانند. توضیح اینکه ملاصدرا تصرف چیزی در دیگری را به ذاتی (طبیعی) و یا عرضی (صناعی) تقسیم می کند و تصرف نفس در بدن را از نوع اول می داند. بر این اساس، بدن نه تنها شرط تصرف نفس، بلکه شرط وجود نفس است؛ زیرا نفس در حقیقت و ماهیتش به گونه‌ای نیست که در وجود فی نفسه لِنفسه اش دارای وجودی تام باشد، که پس از وجود یافتنش، در اجسام تصرف کند و کار تدبیر، تحریک، رشد و نمو، تکامل و سیر کردن و سیراب کردنش را به عهده گیرد. بنابراین تصرف نفس در بدن همچون تصرف بنا در ساختمان یا باغبان در باغ و درخت نیست، که وجود فی نفسه لِنفسه دارند و ساختمان را با قرار دادن اجسام دیگر چون خاک و آب در آن، به پایان می رسانند و یا به تعمیر آن مبادرت می ورزند. نفس هرگز این گونه نیست؛ زیرا نفس تا زمانی که نفس است و وجود ذاتی تعلق دارد، در وجود ذاتی اش به بدن نیاز دارد؛ به گونه‌ای که با برخی از قوای حسی و طبیعی قوام خواهد داشت. بر این اساس، تصرف نفس در بدن تصرفی ذاتی است و چنین تصرفی، نحوه موجودیت نفس به شمار می آید؛ چنان‌که کار به کمال رساندن ماده، به عهده صورت است، و این نحوه وجود صورت است و حلول عرضی همچون سفیدی در جسم، نحوه وجود آن است؛ بدون اینکه تحت مقوله اضافه قرار گیرد. بر این اساس، زوال تصرف نفس در بدن، زوال

وجود فی نفسهُ آن یا دست‌کم مساوق با آن است؛ مگر اینکه به مرتبه‌ای برسد که وجودش عین وجود لذاته‌اش شود و یا عین وجود لعقله او شود که مجرد است و شائبه مادیت در آن نیست. (۲۶)

۲-۳. نحوه تجرد نفس: پس از تبیین رابطه اتحادی نفس و بدن از نوع ماده و صورت و تعیین جایگاه رابطه نفس و بدن در میان انواع تعلق، نوبت به ارائه پاسخ برای پرسش دوم است و آن اینکه آیا امکان تحول نفس جسمانی به موجودی برتر که از تجرد نیز بهره‌مند باشد هست یا اینکه نفس به تجرد نمی‌رسد و همیشه در حالت جسمانی باقی می‌ماند؟ از نظر حکمای اسلامی، تجرد نفس انسانی، امری اتفاقی است. بنابراین پاسخ منفی است؛ ولی باید دید اختلاف نظر آنان با مَلَّاصدرا در چیست. مشائین نفس انسانی را از آغاز پیدایش و در بقا ذاتاً جوهری مجرد و از نوع مجرد عقلی دانسته و بر این معنا تأکید ورزیده‌اند که نفس انسان، نه در چیزی مانند بدن حلول می‌کند، و نه دارای ابعاد سه‌گانه است و نه فضایی را اشغال می‌کند و نه نسبت به اشیای مادی، وضع خاصی دارد. بر این اساس، عینیت نفس با امر مادی نیز ممکن نخواهد بود؛ ولی مَلَّاصدرا به رغم اعتقاد به تجرد نفس، عینیت آن را با امری مادی در برخی از مراحل کاملاً ممکن می‌داند. دیدگاه وی در این زمینه بسیار ویژه است؛ زیرا همچنان‌که در ذیل عنوان پیشین گذشت، وی پیدایش نفس را جسمانی می‌داند و همین مسئله نقطه جدایی وی از مشائین به شمار می‌آید. توضیح اینکه بین نفس انسانی و حیوانی و نباتی در این مسئله تفاوت هست. بیان اجمالی این مطلب آن است که نفس نباتی همان‌گونه که مشائین و بلکه همه حکما بر آن توافق نظر دارند، همیشه مادی است و هیچ‌گاه به تجرد نمی‌رسد؛ ولی نفس حیوانی به عکس تلقی مشائین، تنها در آغاز مادی است؛ سپس مادی مثالی و سرانجام مثالی محض خواهد شد. نفس انسانی نیز به عکس تلقی آنان، نخست مادی است؛ سپس مادی مثالی و در مرحله‌ای دیگر مثالی محض می‌شود؛ ولی در نادر افرادی، پس از مرحله دوم، مادی مثالی عقلی می‌شود و سرانجام مادیت‌را پشت‌سرمی‌گذارد و به مرحله مثالی عقلی می‌رسد.

بنابراین ملاً صدر را حدوث نفس حیوانی و انسانی^(۲۷) را جسمانی می‌داند و از این جهت بین آنها و نفس نباتی تمایزی قایل نیست. از این رو، ابتدای نفس انسانی، جسمانی محض و انتهایش مجرد محض است و در بین این دو مادی مجرد است. نفس با پذیرش حرکت جوهری اشتدادی که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت، ابتدایش جسمانی و مادی محض است؛ ولی رفته‌رفته به سمت مجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض (نامی) است؛ سپس مادی مثالی (نامی - حساس متحرک بالاراده) می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد.^(۲۸) البته همگان نمی‌توانند به مجرد عقلی برسند؛ بلکه این امر در افرادی نادر روی می‌دهد؛ به این صورت که همان نفس مادی مثالی در ادامه وجود خود، مادی مثالی عقلی می‌شود و با مرگ مجرد یافته، روحانی و مجرد محض خواهد شد.^(۲۹) وی در جای دیگر به این نکته اشاره می‌کند که عقل بالفعل شدن در شمار کمی از افراد بشر روی می‌دهد؛ زیرا تنها [علم و] عمل برای رسیدن به آن کافی نیست؛ بلکه به جذبه‌ای ربانی نیاز است که نصیب هر کس نمی‌شود.^(۳۰)

نفس حیوانی نیز در ابتدا مادی است. برای نمونه جنین با علف هیچ فرقی ندارد و آنها درست مانند هم رشد می‌کنند؛ هرچند علف قوه تحولات بعدی و انسان شدن را ندارد؛ ولی جنین، واجد چنین استعدادی است. پس جنین در روز اول جسم نامی است؛ یعنی رشد نباتی دارد و مادی است. سپس هنگامی که احساس او آغاز به کار کند، مادی مثالی می‌شود، و سرانجام به مثالی محض تبدیل می‌یابد. البته مرحله آخر با مرگ حاصل می‌شود. پس نفس حیوان، جوهری بسیط و سیال است که در پیدایش، نباتی (جسمانی) است؛ با حرکت جوهری، کمال حیوانی را به دست می‌آورد؛ یعنی مادی مثالی می‌شود، و سرانجام مثالی محض خواهد شد.^(۳۱)

این در حالی است که نفس نباتی همیشه مادی است؛ یعنی جوهری سیال است که از آغاز تا انجام، مادی است. حیات نبات، همیشه مادی است؛ یعنی در ماده است و در آن انطباق یافته، هرگز از آن جدا نمی‌شود، بلکه با نبود و زوال آن نابود می‌شود.

بنابراین روح انسان‌ها نیز مانند نفس حیوانی در حدوث، جسمانی و در بقا، روحانی است و پس از رسیدن به مرحله تجرد که با مرگ حاصل می‌شود، دیگر حرکتی در کار نیست. به بیان دقیق‌تر، چون نفس پس از مرگ به تجرد مثالی محض می‌رسد، دیگر حرکتی ندارد؛ زیرا تحقق حرکت در موجود مجرد محال است. بر این اساس، تفاوت دیدگاه مَلّاصدرا با مشائین درباره نحوه تجرد نفس آشکار می‌شود؛ زیرا مشائین تجرد را منحصرأ عقلی و از ابتدای پیدایش می‌دانند، در حالی که مَلّاصدرا در انسان به دو نوع تجرد عقلی و مثالی اعتقاد دارد. بر این اساس، تجردی که ویژگی ضرور نفس است، تجرد مثالی است نه عقلی؛ یعنی ضرورت ندارد که همه نفوس انسانی از مرتبه تجرد عقلی برخوردار باشند؛ بلکه تنها کسانی که قادرند بدون کمک قوه خیال، صور عقلی کلی را بدون آمیختن با صور خیالی و به گونه خالص درک کنند، از چنین تجردی برخوردارند. پس تجرد عقلی ویژگی عام نفس انسانی نیست. آنچه ویژگی عام نفوس انسانی به شمار می‌آید، تجرد مثالی است که با نخستین احساس در همه انسان‌ها شکل می‌گیرد.

۳-۳. نیل به ساحت تجردی در سایه حرکت اشتدادی: پس از اثبات جسمانیت نفس هنگام حدوث و تعیین وضعیت آن نسبت به بدن، و امکان بهره‌مندی آن از تجرد، و بیان نحوه تجرد، نوبت پاسخ به پرسش سوم است و آن اینکه توجیه عقلانی تبدیل موجود مادی به مجرد چیست؟ به بیان دیگر چگونه ممکن است نفس مادی به آستان تجرد بار یابد؟ به بیان سوم، نفس صورتی جسمانی برای نوعی طبیعی و مادی است که با انضمامش به جسم حیوانی، نوع طبیعی واحدی را به نام انسان شکل می‌دهد. چگونه ممکن است چنین موجودی به جوهری عقلی تبدیل شود که هیچ تعلق به جهان ماده و جسم ندارد؟ بر این اساس، تحول نفس از نوعی طبیعی به نوعی مجرد و عقلانی، انقلاب در ماهیت و ذات نفس را در پی دارد که در امتناع آن تردیدی نیست.^(۳۲)

پاسخ: مَلّاصدرا در مقام پاسخ به این اشکال، با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، مشکل را حل و فصل می‌کند. مراد وی، حرکت جوهری غیرامتدادی

اشتدادی یا توسعی است. بر این اساس، نفس در وجود جوهری خویش اشتداد می‌یابد و به صورت تدریجی و متصل، از هویت مادی‌اش به هویتی تجردی تحول یافته، به عقل محض تبدیل می‌شود. (۳۳)

ملاصدرا بر این نکته پافشاری می‌کند که در میان انواع موجودات، تنها انسان است که می‌تواند با قرار گرفتن در قوس صعود و با حرکت اشتدادی از پایین‌ترین درجات وجود، یعنی ماده، به برترین درجه، یعنی تجرد عقلی نایل شود و به بیان دیگر می‌تواند از سه مرتبه هستی، یعنی مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی بهره‌مند گردد. بر این اساس، انواع جسمانی دیگر - به رغم حرکت و سلوک در قوس صعود - از چنین ویژگی‌ای بی‌بهره‌اند. (۳۴)

بنابراین، نفس واقعیت جوهری ممتدی است که اجزائی فرضی دارد که به گونه پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به گونه‌ای که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است و ثانیاً همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل، و از درجه وجودی‌ای برتر برخوردار است؛ آنچنان‌که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت، دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال آنها، مراحل دیگر به گونه پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص مزبور، خواص صور معدنی را نیز دارند و با زوال آنها، مراحل دیگری به گونه پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی نیز دارند. سپس مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درک حضوری از خود دارد، که در حقیقت دارای نوعی تجرد مثالی است. با تحقق این مرحله، تجرد نفس، یا نشئه حیوانی آن، آغاز می‌شود. بنابراین با حرکت جوهری اشتدادی، جوهری جسمانی به جوهری مجرد مثالی تبدیل می‌شود. (۳۵) نفس در این سیر ممکن است به تجرد عقلی نیز برسد.

۳-۴. وضعیت نفس پس از رسیدن به ساحت تجردی: پس از اثبات امکان تحول نفس از مادیت به وجودی برتر که از تجرد نیز بهره‌مند است، چند مسئله درخور بحث است، که با بررسی

و تحلیل آنها به چند پرسش دیگر از پرسش‌های مطرح شده پیشین پاسخ داده می‌شود.
الف. ادامه حرکت اشتدای: آیا پس از رسیدن نفس به ساحت تجردی، امکان ادامه حرکت او هست یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، مَلَّاصدرا چه توجیه و تبیین عقلانی‌ای برای حرکت در مجرد ارائه می‌دهد؟

پاسخ مَلَّاصدرا به پرسش نخست مثبت است. وی نفس را پس از تجرد نیز متحرک و متجدد می‌داند. او با استناد تجدد و حرکت به نفس پس از رسیدن به ساحت تجردی با یک اشکال جدی روبه‌روست که باید به آن پاسخ دهد و آن اینکه: حکمای اسلامی با اقامه برهان قوه و فعل، به اثبات قاعده‌ای می‌پردازند که بر اساس آن حرکت تنها در موجودی امکان وقوع دارد که دارای قوه و استعداد، و حامل آن، یعنی ماده باشد. پس می‌توان گفت: حرکت در موجود مجرد از ماده و قوه، امکان ندارد؛ زیرا در موجود واحد بسیط، ترکیب قوه و فعل معنا ندارد. از این رو، آنان با اختصاص حرکت به مادیات، وقوع هر نوع حرکتی را در موجود مجرد محال دانسته‌اند؛ همچنانکه موجود مجرد به جهت فقدان قوه زوال، موجودی جاودانه است. با این همه، تحقق حرکت در نفس، امری وجدانی و مورد پذیرش مشائیان و مَلَّاصدراست؛ هرچند مبانی مشائین، تنها حرکت عرضی را اثبات می‌کند، مَلَّاصدرا حرکت جوهری را نیز می‌پذیرد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که وقوع حرکت در نفس چگونه با تجردش سازگار است. (۳۶)

مشائین که به ثبات جوهری نفس اعتقاد دارند، در پاسخ به این پرسش مشکل چندانی احساس نمی‌کنند؛ بلکه با مادی دانستن نفس در مقام فعل، و تعلق تدبیری نفس به ماده که امری عرضی است، حرکت عرضی نفس را توجیه می‌کنند. البته این توجیه به نظر ناتمام می‌آید؛ زیرا بدون پذیرش اصل تغییر و تحول در مجرد، راهی برای توجیه عقلانی حرکت در مجرد وجود نخواهد داشت؛ خواه حرکت عرضی باشد و خواه جوهری. به علاوه بر اساس مبانی مَلَّاصدرا، عرض شأنی از شئون جوهر است و حرکت در عرض، ملازم تغییر و حرکت در جوهر است و مشکل حرکت در مجردات، به حال

خود باقی است. بنابراین مَلَّاصدرا راه حل مشائین را نمی‌پذیرد. اکنون باید ببینیم مَلَّاصدرا برای رفع معضل مزبور چه چاره‌ای می‌اندیشد. با جست‌وجو در آثار او می‌توان دو راه حل برای مشکل حرکت در نفس یافت:

۱. تعیین محدوده برهان قوه و فعل: قاعده مزبور بر برهان قوه و فعل استوار است که مجرای آن محدود است؛ زیرا برهان در جایی کاربرد دارد که یا کمال واحد در کار باشد و یا اگر پای کمالات گوناگون در کار است، در یک نشئه باشند، نه در نشئات متفاوت. برای نمونه اگر فعلیت نسبت به نشئه محسوس و قوه نسبت به نشئه معقول در نظر گرفته شود، با مشکلی روبه‌رو نخواهیم شد. بر این اساس اگر در قوه و فعلیت، کمال واحد و یا نشئه‌ای واحد در نظر گرفته نشود، اجتماع قوه و فعل، ترکیب ماده و صورت را در پی ندارد، که نفس نیز این‌گونه است؛ زیرا نفس فعلیتش به لحاظ نشئه محسوس و صورت جسمیه است؛ ولی به لحاظ نشئه معقول و صورت عقلی، بالقوه است. در نتیجه نفس به رغم بساطتش، مجمع فعلیت و قوه است، بی آنکه ماده و صورتی در کار باشد، و بر این اساس، وقوع حرکت جوهری در آن بلامانع است؛ زیرا استعداد و فعلیت، نسبت به کمال واحد قابل جمع نیست، در حالی که فعلیت و قوه درباره موجودات ممکن، خواه مادی باشند و خواه مجرد، نسبت به کمال واحد لحاظ نمی‌شود؛ بلکه نسبت به کمال یا کمالاتی بالفعل، و نسبت به کمال یا کمالاتی دیگر بالقوه است؛ کمالاتی که هنوز حاصل نشده‌اند، ولی در صورت تحقق شرایط و عوامل، بالفعل خواهند شد. (۳۷)

از این‌رو هیچ مانعی ندارد که نفس نخست جسمانی محض باشد و پس از گذشتن از مراتب عنصری، جمادی و نباتی، به مرتبه حساسیت برسد که از مجرد مثالی بهره‌مند است و در نخستین درجات حیوانی قرار گیرد؛ ولی نسبت به تخیل بالقوه باشد. چنان‌که در برخی از حیوانات ناقص مانند کرم، حلزون و صدف این‌گونه است که از خیال بی‌بهره‌اند؛ هرچند از حس بهره‌مندند؛ سپس قوه تخیل در او بالفعل شود، ولی در مرتبه عقل هیولانی، بالقوه عاقل باشد، که در این حالت معقول بالقوه نیز هست؛ تا هنگامی که

با تصور معانی عقلی، عاقل و معقول بالفعل شود و به تجرد عقلانی دست یابد.^(۳۸)

۲. وجود ساحت مادی برای نفس: نفس در آغاز موجودی مادی است که جسم، ماده اوست؛ به گونه‌ای که با جسم اتحاد وجودی دارد؛ همچون هر صورت نوعیه دیگر که با ماده اش اتحاد وجودی دارد. از این رو، انسان نیز در ابتدای پیدایش، نفسی دارد و بدنی که نفس در ماده (بدن) حلول کرده و منطبق در آن است و موجودیت نفس با جسم، همچون هر ماده و صورتی، ترکیب اتحادی دارد. بنابراین نفس در آغاز پیدایش، مادی است و از این جهت دارای قوه و استعداد است؛ زیرا قوه داشتن از شئون ماده است و با وجود قوه و استعداد، حرکت را در ذات و جوهر خود خواهد پذیرفت. هنگامی که نفس ادراک و شعور یافت، از مادیت محض به موجود مادی - مثالی تبدیل می‌شود؛ و هنگامی که ادراک عقلی یافت، موجود مادی - مثالی - عقلی خواهد شد. بر این اساس، وجه حرکت‌پذیری نفس، بهره آن از ساحت مادی در همه این مراحل است؛ تا هنگامی که تعلق نفس از بدن قطع شود و نفس به ساحت تجردی خالص برسد و ساحت مادی را به طور کامل رها کند؛ حالتی که با مرگ تحقق می‌یابد. در چنین وضعیتی است که حرکت جوهری و عرضی اش متوقف، و به موجودی ایستا تبدیل می‌شود و تا ابد بر این حال باقی خواهد ماند.^(۳۹)

مَلَّاصدرا در بحث انفعال نفس از بدن به نکته‌ای اشاره می‌کند که مطالب مزبور را می‌توان از آن برداشت کرد. وی می‌گوید: قوه انفعالی، به ماده جسمانی نیاز دارد. بر این اساس آن‌گاه که حالت نفسانی جدید برای نفس حاصل می‌شود، نفس باید دارای ماده بدنی باشد که حامل قوه انفعال است، تا اینکه نفس به واسطه آن، از حالتی به حالت دیگر انتقال یابد؛ به گونه‌ای که اگر فرض کنیم نفس به بدن مادی تعلق ندارد، استکمال به کمال جدید و یا انفعال به صفت جدید ناممکن خواهد شد.^(۴۰) با این حساب حرکت نفس را می‌توان به جنبه مادی و جسمانی آن نسبت داد. در نتیجه نفس به واسطه بهره‌مندی از ساحت و بعد جسمانی، واجد قوه و استعداد است و طبعاً حرکت‌پذیر خواهد شد؛ هرچند از ساحت تجردی نیز برخوردار است.

ب. اجتماع دو ساحت جسمانی و تجردی در نفس: تاکنون روشن شد که نفس پس از رسیدن به ساحت تجردی، جسمانیتش را نیز حفظ می‌کند؛ زیرا ملاًصدرا در توجیه و تبیین عقلانی حرکت، سعی وافرش بر آن است که جسمانیت نفس را حفظ کند. بر این اساس تا هنگامی که نفس به طور کامل از حیات مادی دنیوی فارغ نشده باشد، جسمانیتش باقی است. اکنون نوبت به پرسش پنجم می‌رسد که مسئله‌ای مهم‌تر است و آن اینکه چگونه می‌توان مادیت و تجرد یک موجود واحد را یک‌جا جمع کرد؟ توضیح اینکه ملاًصدرا نفس را صورت نوعی بدن می‌داند. صورت نوعی نیز منطبع در بدن است. در نتیجه نفس منطبع در بدن خواهد بود. حالت انطباع نفس در بدن، هنگام جسمانیت نفس و پیش از رسیدن به ساحت تجردی، کاملاً بی‌اشکال است؛ ولی پس از رسیدن به تجرد، امری محال می‌نماید؛ زیرا با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا نفس به ساحت تجرد رسیده، هنوز بر انطباعش باقی است یا از حالت انطباع خارج می‌شود؟ اگر خارج شده، دیگر اسناد جسمانیت و مادیت به آن معنا ندارد؛ ولی اگر خارج نشده، اسناد تجرد به آن بی‌معناست. بر این اساس اسناد جسمانیت و تجرد، جمع بین انطباع در ماده و عدم انطباع در ماده خواهد شد، که تناقض آشکار است. اکنون این پرسش به صورت جدی مطرح می‌شود که این چه ماهیتی است که هم انطباع دارد و هم ندارد؟ به دیگر بیان، نفس به لحاظ مادیتش صورت بدن است و وجود لغیره دارد؛ در حالی که در فرض تجرد نمی‌تواند صورت بدن باشد، بلکه خود وجودی است لِنفسه. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه موجودی واحد، هم وجود لغیره است هم وجود لِنفسه و به بیان دیگر هم وجود نفسی (لِنفسه) است هم وجود رابطی (لغیره)؟

مبانی اصلی ملاًصدرا در پاسخ به این پرسش، اصالت وجود، تشکیک وجود و تحقق حرکت اشتدادی در وجود است. وی می‌تواند با استفاده از این سه اصل، و تعدد ساحت‌های وجود نفس، این پرسش را پاسخ دهد. بر این اساس، نفس تا هنگامی که به تجرد محض نرسد و به کلی از بعد مادی‌اش جدا نشود، موجود واحد بسیطی است که

مراتب تشکیکی دارد؛ به گونه‌ای که به وجود واحد بسیطش، هم از مرتبه مادیت و جسمانیت برخوردار است و هم از مراتب تجرد؛ خواه تجرد مثالی باشد و خواه تجرد عقلی. البته مراتب نفس به لحاظ نزدیکی و دوری نسبت به نشئه عقلی و تجرد محض، متفاوت‌اند؛ زیرا نفوس به جهت شدت و ضعف و کمال و نقصی که به لحاظ اشتداد در وجود می‌یابند، تفاوت دارند.^(۴۱)

بنابراین نفس واقعیتی واحد و دارای مراتب است؛ مراتبی که از راه تشکیک تفاضلی برای او حاصل می‌شوند؛ به گونه‌ای که هر مرتبه از آن حکمی ویژه دارد. به بیان دیگر می‌توان گفت انسان به لحاظ برخورداری از نفس این‌چنینی، حقیقتی جمعی است که وحدتش همچون وحدت عالم، وحدتی تألیفی و دارای مراتب گوناگون بسیار در تجرد و تجسم، صفا و کدر بودن و نور و ظلمت است.^(۴۲)

ج. بقای رابطه اتحادی نفس و بدن: پیش از این اشاره کردیم که از نگاه مَلّاصدرا رابطه اتحادی نفس و بدن تا هنگام مرگ انفکاک‌پذیر نیست؛ اما چگونه؟ به بیان دیگر تا هنگامی که نفس جسمانی، مادی و صورت بدن است، فهم رابطه اتحادی نفس و بدن آسان می‌نماید؛ ولی پس از رسیدن به ساحت تجردی، نفس چگونه صورت بدن می‌ماند؟ این مسئله در واقع بیان دیگری از پرسش پیشین است که چگونه مادیت و تجرد با هم جمع می‌شوند؟ چگونه ممکن است موجود مجرد صورت بدن مادی باشد؟ از این‌رو پاسخ مسئله نیز همان پاسخی است که به پرسش پیشین داده شد؛ البته با بیانی دیگر.

مَلّاصدرا در تبیین و توجیه مسئله، از حرکت جوهری اشتدادی استفاده می‌کند؛ زیرا نفس با تحول و حرکت تدریجی، هرچند حدود سابقش را از دست می‌دهد، شخص او باقی است، و کمالات وجودی پیشین را نیز به نحو برتر و کامل‌تر داراست. بر این اساس، اینکه نفس از هویت واحد برخوردار است، دارای نشئه‌ها و مقامات گوناگون است؛ به گونه‌ای که وجودش از پایین‌ترین مراتب هستی آغاز می‌شود و به تکامل تدریجی، به درجه عقل و معقول نایل می‌شود. با این توضیح که نفس از سنخ ملکوت است؛ از این‌رو

از وحدت جمعی ظلی برخوردار است - که سایه وحدت جمعی الهی است - و حتی پس از رسیدن به مرتبه تجرد عقلی، واجد مرتبه خیال و احساس و مجرد مثالی است؛ همچنان که واجد مراتب مادی همچون مرتبه نباتی و طبیعی است که قائم به بدن است. از این رو نفس حتی پس از رسیدن به بالاترین مقام تجردی، تا زمانی که نمرده، صورت بدن است و بین او و بدن ترکیب اتحادی برقرار است. (۴۳)

د. بدن مرتبه نازله نفس، و نفس مرتبه عالیة بدن: با توضیحات اخیر این نکته کاملاً روشن شد که ارتباطی وثیق بین بدن و نفس، حتی در مراتب تجردی نفس برقرار است؛ به گونه ای که نفس به لحاظ برخورداری از جنبه مادی، صورت بدن است. بر این اساس، بین نفس و بدن رابطه اتحادی برقرار است. بازتاب چنین رابطه ای آن است که بدن، مرتبه نازله نفس باشد که با حدوث آن، حادث می شود و نفس پس از رسیدن به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالیة بدن باشد؛ زیرا همان صورت بدن است که به مراتب برتر رسیده است. (۴۴)

ه. ترکیب اتحادی نفس و قوا (وحدت نفس و قوا): اکنون به پاسخ پرسش ششم می پردازیم که درباره مسئله رابطه نفس و قوا بود. در پاسخ می گوئیم: وجود قوایی گوناگون برای نفس، مورد اتفاق همه حکماست و کسی منکر آن نیست. بحث در این است که قوای مزبور به لحاظ هویت، چه وضعیتی دارند. در فصل پیش در بیان دیدگاه مشائین، به تعدد و انواع قوای نباتی، حیوانی و انسانی اشاره کردیم. آنان بر این باورند که همه قوا در خدمت نفس انسان اند؛ به گونه ای که نفس آنها را به تسخیر خویش درآورده و بر آنها ولایت تکوینی دارد. آنها فاعل های مسخر نفس اند و چون مالکیت نفس نسبت به قوا حقیقی و تکوینی است، ولایت نفس بر آنها نیز اعتباری و قراردادی نبوده، بلکه امری حقیقی است. از این رو، نفس به دلخواه خویش قوا را به کار می گیرد. بنابراین کار نفس با کار قوا تفاوت دارد؛ زیرا هریک از قوا برای خود فعالیتی ویژه دارند. یکی کارش تغذیه، دیگری دیدن و سومی شنیدن است؛ در حالی که کار نفس، تدبیر آنهاست. پس نفس، مسخر، فاعل و مدبر قواست و کارهای بی واسطه قوا، کارهای با واسطه نفس اند. (۴۵)

با توجه به توضیحاتی که تاکنون ارائه شد، می‌توان گفت مَلّاصدرا به رغم پذیرش قوا برای نفس، چنین دیدگاهی را بر نمی‌تابد. وی قوای نفس را به عین نفس موجود می‌داند. بر این اساس، نفس عین همه قواست.^(۴۶) قوا همان نفس‌اند. قوای نباتی، حیوانی و انسانی، همه خود نفس، و به بیان دقیق‌تر مراتب و شئون نفس‌اند؛ به گونه‌ای که نفس در مرتبه قوه‌ای نباتی مانند مغذیه، مغذیه و در مرتبه قوه حاسه‌ای مانند باصره، باصره و در مرتبه قوای انسانی‌ای مانند عاقله، عاقله است. پس نه قوه مغذیه، بلکه نفس است که در مرتبه قوه مغذیه تغذی می‌کند. قوه باصره نمی‌بیند؛ نفس در مرتبه قوه باصره می‌بیند. نیز قوه عاقله نیست که می‌اندیشد؛ بلکه نفس است که در مرتبه قوه عاقله می‌اندیشد. موجودات جدایی غیر از نفس به نام قوه مغذیه، باصره و عاقله نداریم که کار تغذی، دیدن و اندیشه را انجام دهند و به نفس گزارش کنند. قوا عین خود نفس‌اند، و به رغم تکثر در مفهوم و معنا، به وجود واحد بسیط نفس موجودند.^(۴۷)

این نظریه به دیدگاه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز مشهور است؛ زیرا نفس یک وجود است؛ ولی حقایق متکثر و مختلف‌اند که همه به وجود واحد موجودند. پس نفس واحد است در عین کثرت و کثیر است در عین وحدت. آنچه می‌تواند راه را بر دیدگاه مَلّاصدرا هموار کند، این نکته است که مفاهیم گوناگون می‌توانند مصداق واحد داشته باشند و حتی اضافه بر مفاهیم، حقایق مختلف نیز می‌توانند به وجود واحد بسیط موجود باشند؛ به این معنا که حقایقی متعدد و گوناگون در این مصداق هست که مفاهیم گوناگون از آنها حکایت می‌کنند. بنابراین تعدد مفاهیم، دال بر تعدد حقایق است؛ هرچند ممکن است که حقایق گوناگون به وجود واحد بسیط موجود بوده، مصداقشان واحد باشد.^(۴۸) بر این اساس هرکدام از مفاهیم مغذیه، باصره، عاقله و امثال آنها حاکی از حقایق مختلف‌اند که در وجود انسان موجودند؛ به گونه‌ای که نفس به رغم بساطتش همه آنها را در خود دارد و همه آن حقایق به وجود واحد نفس موجودند.

مَلّاصدرا بر این مدعا براهینی اقامه می‌کند که شاید مهم‌ترین آنها وجدان و توجه به

امر درونی باشد؛ زیرا وی پیش از اقامه برهان بر مدعای خویش، وحدت نفس و قوا را امری بدیهی و وجدانی می‌داند. هریک از ما بالوجدان می‌یابد که موجودی واحد است که خود به تنهایی هم عاقل، هم مدرک، هم حساس، هم اشتها دار، هم خشمناک، هم مکان دار، هم متحرک، هم ساکن است. برای نمونه، ما در خود می‌یابیم که خود می‌بینیم، نه اینکه قوه باصره ببیند و ما این را بفهمیم که قوه باصره می‌بیند. دیدن، شنیدن، چشیدن و... از قبیل گزارش دادن قوا برای نفس نیستند. (۴۹)

ملاصدرا علاوه بر این درصدد برمی‌آید که مسئله را با برهان نیز مستدل کند؛ از این رو به سه برهان اشاره می‌کند که یکی از ناحیه معلوم، (۵۰) دیگری از ناحیه عالم (۵۱) و سومی از ناحیه علم است. (۵۲) وی همچنین چهار وجه دیگر نیز بر اثبات نظریه وحدت نفس و قوا ارائه می‌کند. (۵۳)

قوای نفس دارای رابطه تشکیکی‌اند و بین آنها شدت و ضعف برقرار است. ملاک این شدت و ضعف، دوری یا نزدیکی به ماده است؛ به گونه‌ای که هر چه به ماده نزدیک می‌شویم قوای نفس انقسام‌پذیرتر و ضعیف‌تر و هر چه از آن دور می‌شویم، انقسام‌ناپذیرتر، شدیدتر و قوی‌تر خواهند شد. از این رو، نفس انسانی به لحاظ دوری از ماده و بهره از تجرد، انقسام‌ناپذیر و از جهت وجودی شدیدتر است و به لحاظ نزدیکی به ماده، انقسام‌پذیر و از جهت وجودی ضعیف‌تر است. (۵۴)

بر این اساس قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی به صورت تشکیک خاصی، در نفس انسانی شکل می‌گیرند؛ به گونه‌ای که قوای طبیعی، نسبت به قوای نباتی در مرتبه ضعیف‌تر، و قوای نباتی نسبت به قوای حیوانی، همین رابطه را دارند؛ همچنان که قوای حیوانی نیز ضعیف‌تر از قوای انسانی‌اند. بر این اساس، قوای انسانی به لحاظ دوری از ماده انقسام‌ناپذیرند و در بالاترین رتبه قرار دارند؛ همچنان که قوای طبیعی به لحاظ مادی بودن، انقسام‌پذیرند و در پایین‌ترین مرتبه قرار دارند. این در حالی است که نسبت تشکیکی و شدت و ضعف، در هر مرتبه نیز وجود دارد؛ به گونه‌ای که قوا در قوس نزول،

از بالاترین مرتبه آغاز می‌شوند و به پایین‌ترین مرتبه می‌رسند و در واقع ترتیب آنها از قوت به ضعف است. در قوس صعود به عکس، ترتیب قوا از ضعف به سوی شدت و قوت خواهد بود. برای نمونه شدیدترین مرتبه در میان قوای انسانی، عاقله، سپس وهمیه - بر اساس اعتقاد به وجود وهمیه - سپس خیالیه و پس از آن قوای حسی است که خود بر پنج نوع است. بین قوای حسی نیز شدت و ضعف هست. برای نمونه پایین‌ترین مرتبه قوای حسی که تعلقش به ماده شدیدتر از دیگر قوای حسی، و نزدیک‌ترین مرتبه به قوای نفس نباتی و ضعیف‌ترین آنهاست، احساس لمسی است. پس از آن به ترتیب شدت، قوه چشایی، بویایی، شنوایی و سرانجام بینایی قرار دارد که بالاترین مرتبه حواس ظاهری است. هریک از قوای هشت‌گانه (یا نه‌گانه) نیز دارای شدت و ضعف‌اند. شدت و ضعف، تنها به قوای ادراکی اختصاص ندارد، بلکه در میان قوای تحریکی مانند غضبیه، شهویه و قوای نباتی نیز جاری است. برخی از این قوا، به علت شدت تعلق به ماده، در مرتبه پایین‌تر قرار داشته، انقسام‌پذیرترند. (۵۵)

گفتنی است که در میان مراتب، هیچ‌گونه طفره‌ای وجود ندارد؛ بلکه ترتیب قوای مزبور در سیر تصاعدی و تنازلی، کاملاً متصل و یک‌پارچه است. (۵۶) نکته دیگر اینکه ظاهراً دیدگاه مَلّاصدرا بین نفس و قوای آن و حتی بین قوای برتر و پست‌تر به رابطه تشکیکی اعتقاد دارد؛ ولی دقت در برخی عبارات او و توجه به مبانی فلسفی‌اش، ما را به نتیجه‌ای دیگر رهنمون می‌شود و آن اینکه وی نفس و قوا را امری وحدانی و بسیط می‌داند. از این رو قوا تنها مراتب و شعون نفس به شمار می‌آیند و می‌توان آنها را به سایه‌هایی تشبیه کرد که برخی از آنها به صورت طولی و برخی به صورت عرضی‌اند. قوای موجود در هر مرتبه، نسبت به همدیگر حالت عرضی دارند. آنها هرچند از تشکیک عامی برخوردارند، به نحو تشکیک خاصی، در طول قوای مرتبه برتر قرار دارند و سایه مرتبه بالاتر به شمار می‌آیند. بر این اساس، قوای انسان طبیعی، ظلال قوای انسان نفسی و قوای انسان نفسی، ظلال قوای انسان عقلی، و در نتیجه قوای انسان طبیعی،

ظلالِ ظلالِ قوای انسان عقلی اند. (۵۷)

و. تفاعل نفس و بدن: واپسین پرسش ما در این نوشتار، دربارهٔ رابطهٔ تفاعلی نفس و بدن بود. پیش از پرداختن به این بحث، باید مراد از نفس و بدن، به گونهٔ کامل روشن باشد. برای نمونه فیلسوفان مشاء که به این بحث پرداخته‌اند، در حالی که نفس انسانی را به هیچ روی مادی نمی‌دانند و بدن را نیز تنها ابزار و آلت نفس برمی‌شمارند، به تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن قایل شده‌اند؛ در حالی که ملاًصدرا بدن را مرتبهٔ نازلهٔ نفس می‌داند. از این رو، تأثیر متقابل نفس و بدن از نگاه او، معنایی دیگر می‌یابد. در این نگاه، نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبهٔ نازلهٔ آن است. بنابراین هرگونه فعل و انفعال، در هر مرتبه که باشد، با فعل و انفعال در مراتب بالاتر و پایین‌تر رابطه دارد. از این رو، همهٔ مراتب نفس حتی مراتب بالای آن نیز با فعل و انفعال مرتبهٔ نازله یعنی بدن در ارتباطند. بنابراین مرتبهٔ پایین‌تر، همچنان‌که بر مرتبهٔ بالاتر تأثیر می‌گذارد، از آن متأثر نیز می‌شود و مرتبهٔ بالاتر نیز در عین تأثیرگذاری بر مرتبهٔ پایین‌تر، از آن متأثر می‌شود.

به بیان دیگر حالات بدن، که مرتبهٔ نازلهٔ نفس است، به مرتبهٔ عالیة نفس صعود می‌کنند؛ همچنان‌که حالات مرتبهٔ عالیة نفس به سمت مرتبهٔ سافله و نازله‌اش، یعنی بدن نزول می‌کنند؛ بر این اساس هریک از نفس و بدن از یکدیگر تأثیر می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که این تأثیر و تأثر متقابل، اختصاصی به حالت‌های عملی و یا علمی ندارد؛ بلکه هر دو دسته را دربر می‌گیرد. بر این اساس هر صفت بدنی - خواه فعلی باشد و خواه ادراکی - آنگاه که به عالم نفس صعود کند، حالتی عقلی یافته، به ساحت مجرد نایل می‌شود. در مقابل، هریک از صفات و ملکات نفسانی - خواه فعلی باشند و خواه ادراکی - وقتی به عالم بدن نزول یابد، حسی و مادی می‌شود. برای نمونه به این دو دسته مثال توجه کنید:

۱. تأثیرپذیری بدن از صفات نفسانی یا تأثیرگذاری صفات نفسانی بر بدن: ظهور صفت غضب که صفتی نفسانی است، در بدن به سرخی چهره می‌انجامد و یا ظهور صفت نفسانی ترس در بدن، به زردی چهره منجر می‌شود. همچنین تفکر در معارف و

حقایق، و شنیدن آیه‌ای از عالم ملکوت، پوست بدن را به لرزه می‌آورد؛ مو را بر بدن راست می‌کند و اعضا و جوارح را به لرزه می‌افکند؛

۲. تأثیرپذیری نفس از صفات بدنی یا تأثیرگذاری صفات بدنی بر نفس: در برابر دسته نخست، می‌توان صور محسوسی را مثال زد که بدن با آنها روبه‌رو می‌شود و قوای بدنی مدرک آنهاست؛ صوری که به سمت عالم تجرد عقلانی بالا می‌روند. همان صوری که در جهان جسم و جرم، موجود بوده، با حواس مشاهده شده‌اند، ولی به تجرد عقلی می‌رسند و به ادراک عقل درمی‌آیند. این در حقیقت تأثیرپذیری مرتبه عالی‌تر نفس از مرتبه نازل‌تر آن یعنی بدن است. (۵۸)

البته در این میان نباید نقش روح بخاری را نادیده گرفت. روح بخاری در حقیقت واسطه میان نفس در مراتب تجردی‌اش و بدن (مرتبه نازل‌تر نفس) است. انسان جهان کوچکی است که دارای سه مرتبه مادیت، تجرد مثالی و عقلی است، که مرتبه اعلای آن نفس، و پایین‌ترین مرتبه‌اش بدن است؛ بدنی که از آمیزه‌ای شایسته به نام خون برخوردار است و روح بخاری واسطه میان بدن این‌چنینی و نفس است. بر این اساس، همچنان‌که اگر کیفیتی نفسانی در نفس حاصل شود، به روح بخاری سرایت و به سوی بدن نزول می‌کند، هرگاه حالتی جسمانی بر بدن عارض شود به واسطه روح بخاری از بدن ارتقا می‌یابد و به نفس می‌رسد. بر این اساس اگر برای نمونه لذتی عقلی یا خیالی بر نفس عارض شود، انبساطی در روح بخاری و در مغز عارض می‌شود؛ خون رقیق در رگ‌ها جریان می‌یابد و صورت انسان سرخ می‌شود. همچنین زمانی که ترش و یا دردی بر نفس عارض شود، روح بخاری انقباض درونی می‌یابد و به واسطه آن، بدن انسان و به تعبیر دقیق‌تر صورت او، انقباض یافته، به زردی می‌گراید. (۵۹)

۳-۵. تنظیر نفس به جهان هستی: مَلَّاصدرا همه هستی را از ماده گرفته تا مجردات در نظامی به هم پیوسته می‌بیند که سه نشئه مادی، مثالی و عقلی دارد؛ نشئاتی که بی‌ارتباط با هم نیستند. از نظر او، وجود از برترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه و از پایین‌ترین مرتبه تا برترین

مرتبه، سلسله‌ای به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. موجودات از لحاظ بیرونی متکثر و از لحاظ درونی [در وجود] متحد و مرتبط با یکدیگرند. بنابراین از نظر مآصدرا جهان هستی از وحدت شخصی برخوردار است؛ وحدتی تشکیکی که از مرتبه ضعیف ماده آغاز می‌شود و به مرتبه‌ای شدید چون عقل محض می‌رسد. از این رو، به نظر مآصدرا و بسیاری از اندیشمندان، عالم هستی از سه مرتبه برخوردار است:

۱. عالم طبیعت که پایین‌ترین مرتبه هستی است و طبایع و صورت‌هایی را دربر می‌گیرد که به نحو کون و فساد، تبدیل و تبدل دارند. عناصر، جمادات و نباتات در این مرتبه قرار می‌گیرند. این مرتبه، از تجرد بی‌بهره است؛

۲. عالم مثال یا عالم صورت‌های ادراکی حسی [عالم خیال یا صور خیالی]، که مجرد از ماده و امکانات و استعداد‌های آن است؛

۳. عالم عقل و تجرد محض که بالاترین مرتبه جهان هستی است و به آن، عالم صور عقلی و مثل الهی نیز گفته می‌شود.^(۶۰)

بنابراین جهان هستی با وحدت شخصیه‌ای که دارد، دارای سه مرتبه اصلی است؛ هرچند این مراتب به منزله جنس‌اند و در درون خود طبقاتی پرشمار دارند. عالم عقل، عالم مثال یا خیال منفصل و سرانجام عالم جرمانی (جسمانی، مادی یا طبیعی) که هریک دارای مراتب گوناگونی در درون خویش‌اند،^(۶۱) مراتب سه‌گانه مذکور در انسان منعکس شده‌اند. بنابراین مآصدرا نفس انسانی را نیز دارای سه نشئه می‌داند:

۱. نشئه ماده و طبیعت (انسان بشری): این نشئه خود از دو مرحله تشکیل شده است:
۱-۱. نشئه طبیعی عنصری و معدنی: این مرحله که پیش از حیات نباتی است، نازل‌ترین مرتبه‌ای است که نفس برای تکونش به آن نیاز دارد. از این رو می‌توان گفت نفس در این مرحله بالقوه است و چنین مرحله‌ای تنها ایجادکننده زمینه‌ای برای تحقق نفس در ماده عنصری و معدنی است؛

۱-۲. نشئه نباتی: پس از تکون ترکیب عنصری و معدنی در ماده نفس، نشئه نباتی آغاز

می شود؛ نشئه‌ای که نفس علاوه بر مواد عنصری و معدنی، همچون گیاهان، واجد حیات نباتی می شود. نفس در این مرحله نیز همچون مرحله پیشین، کاملاً مادی و جسمانی است. از این رو، از حرکت ارادی و ادراک بی بهره است؛ هرچند از نیروهای طبیعی و قوای نباتی که سبب تغذیه، رشد، تولیدمثل و هماهنگی با محیط و امثال آن می شود، بهره مند است؛

۲. نشئه خیال (انسان نفسی یا انسان دوم): در این مرحله نفس همچون حیوان، علاوه بر بهره‌مندی از مراحل پیشین و قوای طبیعی و نباتی، واجد نوعی ادراک جزئی و حرکت ارادی است؛ هرچند از ادراک عقلی بی بهره است. نفس انسان با حرکت جوهری اشتدادی به این مرحله می‌رسد؛ به گونه‌ای که در چنین مرتبه‌ای از وجود تشکیکی برخوردار بوده، دارای مراتب است و علاوه بر مادی بودن، از تجرد مثالی نیز برخوردار است؛

۳. نشئه عقل (انسان عقلی یا انسان سوم): این نشئه با ادامه حرکت جوهری اشتدادی شکل می‌گیرد، که در آن نفس علاوه بر کمالات دو نشئه پیشین، واجد مرتبه عقلی نیز هست و از قوه عاقله برخوردار است. (۶۲)

بنابراین نفسی که بتواند در سیر صعودی خود همه مراتب را با حرکت جوهری اشتدادی درنوردد، جهان کوچکی است همچون جهان خارجی، که به نحو جمعی، واجد همه مراتب هستی است. به بیان روشن‌تر، نفس تکامل یافته، هم بهره‌مند از مرتبه مادی محض است و هم برخوردار از مرتبه تجرد مثالی و هم تجرد محض. نفس وجودی گسترده است که از خاک تا افلاک و بلکه برتر از آن را در خود دارد؛ همانند ساختمانی که کف آن، از عالم ملک و ماده و سقفش از عالم ملکوت و مجرد است. (۶۳)

مَلَّاصدرا رابطه نفس و بدن را نیز همچون رابطه مراتب هستی و تأثیر و تأثرات متقابل بین آنها می‌داند. وی بر این مطلب تأکید می‌کند که نازل‌ترین مرتبه جهان هستی، بر بالاترین مرتبه هستی تأثیر می‌گذارد؛ چنان‌که بالاترین مرتبه هستی نیز بر پایین‌ترین مرتبه اثرگذار است. بنابراین چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، تأثیر و تأثر دوجانبه

برقرار است. از این رو نفس و مراتب آن، حتی بدن که مرتبه نازل نفس است، نیز چنین رابطه‌ای دارند. (۶۴)

۳-۳-۶. نفس و بدن در قالب مثال: ملاًصدرا همچون مشائیان در بیان رابطه نفس و بدن از تمثیل بهره می‌برد و طبیعتاً مثال‌های مشائین نمی‌توانند رضایت او را جلب کنند؛ از این رو وی به مثال‌هایی دیگر روی می‌آورد. او نفس را نور، و بدن را سایه آن می‌داند؛ همچنان‌که نفس را به آتش و بدن را به دودش مثال می‌زند و در تمثیلی دیگر، بدن را همچون عکس در آینه و نفس را به سان شخص و صاحب عکس برمی‌شمارد. (۶۵)

جمع بندی

ملاًصدرا با برخی از آموزه‌های مشائین درباره نفس مانند ترکیب طبیعی نفس و بدن، و وجود روح بخاری به منزله بدن حقیقی و حامل استعداد حدوث نفس موافق است؛ با این‌همه، به دیدگاه آنان رضایت نمی‌دهد و اشکالاتی را بر آنان روا می‌دارد: ۱. عدم امکان مرجح بودن بدن برای موجودی مفارق؛ ۲. ناممکن بودن عروض عوارض بر مجرد تام، هرچند با بدن مرتبط باشد؛ ۳. عدم امکان اتحاد بین بدن جسمانی و نفس در صورت تجرد عقلانی نفس در حدوث و بقا.

ملاًصدرا در ارائه دیدگاه خویش از اصول فلسفی عامی همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت بهره می‌گیرد. او حقیقت نفس را حقیقت تعلق و عین اضافه به بدن می‌داند؛ به گونه‌ای که به هیچ وجه نمی‌توان برای نفس هویتی غیر از اضافه آن به بدن در نظر گرفت؛ هویتی که خالی از جنبه نفسانیت و تعلق به جسم باشد. وی به عکس مشائین، نفس را در حدوثش، جسمانی و مادی، و امکان تجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند. او ترکیب نفس و بدن را همچون ترکیب ماده و صورت، اتحادی برمی‌شمارد. بر این اساس، نفس صورت بدن و در واقع صورت نوعیه است، و به این لحاظ، نحوه وجود بدن و تمام بدن

است که با آن ماهیت نوعی انسان را می‌سازد. با این حساب، بدن ماده نفس و علت قابل‌ی نوع انسانی است. مَلّاصدرا با توضیح انواع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می‌پردازد. به نظر او تعلق نفس به بدن از نوع تعلق به لحاظ وجود و تشخص است؛ به گونه‌ای که نفس در پیدایش، به بدن نیازمند است، ولی در بقایش نیازی به آن ندارد. هرچند ممکن است پس از حدوث نیز زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، برای باقی ماندنش به آن نیازی ندارد. مَلّاصدرا تصرف چیزی در دیگری را به ذاتی (طبیعی) و یا عرضی (صناعی) تقسیم می‌کند و تصرف نفس را در بدن از نوع اول می‌داند. بر این اساس، بدن نه تنها شرط تصرف نفس، که شرط وجود نفس است.

به نظر مَلّاصدرا نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است؛ ولی رفته‌رفته به سمت تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض (نامی) است، سپس مادی - مثالی (نامی حساس متحرک بالاراده) می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز باریابد؛ زیرا رسیدن به تجرد عقلی برای همگان ممکن نیست، بلکه افرادی نادر می‌توانند به چنین درجه‌ای برسند؛ به این صورت که همان نفس مادی - مثالی در ادامه وجود خود، مادی مثالی عقلی می‌شود و با مرگ، تجرد یافته، روحانی و مجرد محض خواهد شد. وی در پاسخ به این اشکال که «چگونه ممکن است نفس مادی به آستان تجرد باریابد؟» با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، مشکل را حل و فصل می‌کند. بر این اساس، نفس با حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی یا توسعه‌ی - که به اختصار آن را حرکت جوهری اشتدادی می‌نامند - ضمن حفظ مراتب پیشین به مرتبه و ساحت برتر، یعنی تجرد می‌رسد.

در اعتقاد مَلّاصدرا نفس پس از رسیدن به ساحت تجردی نیز می‌تواند به حرکت خویش ادامه دهد. وی در پاسخ به این پرسش که وقوع حرکت در نفس چگونه با تجردش سازگار است، دو راه حل ارائه می‌دهد: نخست با تعیین محدوده برهان قوه و فعل به مواردی که کمال واحد در کار باشد و یا اگر پای کمالات گوناگون در کار است در

یک نشئه باشند، مانع جریان آن در مجردات می‌شود؛ سپس به پاسخ دیگری روی می‌آورد و آن اینکه وجود ساحت مادی برای نفس، مجوز وقوع حرکت در آن است؛ با این حساب حرکت نفس را می‌توان به جنبه مادی و جسمانی آن نسبت داد.

ملاصدرا با این ارائه این پاسخ، با مشکلی جدی‌تر روبه‌رو می‌شود و آن اینکه چگونه ممکن است موجود واحد، هم مادی باشد و هم مجرد؟ از این رو باید چاره‌ای بیندیشد. وی با راهکاری نوین، و با بهره‌گیری از اصالت وجود، تشکیک وجود و پذیرش اشتداد در وجود یا همان حرکت اشتدادی، و اعتقاد به تعدد ساحت‌های گوناگون برای نفس، پرسش موردنظر را پاسخ می‌دهد. بر این اساس، نفس هم می‌تواند از مرتبه نازله مادی برخوردار باشد؛ هم از مرتبه عالیة مجرد عقلی و هم از مرتبه میانی مجرد مثالی. بنابراین نفس واقعیتهای واحد و دارای مراتب است؛ مراتبی که از راه تشکیک تفاضلی برای او حاصل‌اند؛ به گونه‌ای که هر مرتبه آن، حکمی ویژه دارد. از این رو می‌توان گفت ترکیب اتحادی نفس و بدن تنها منحصر به زمان مادیت نفس نیست؛ بلکه نفس حتی پس از رسیدن به بالاترین مقام تجردی نیز صورت بدن است و بین او و بدن ترکیب اتحادی برقرار است؛ مگر زمانی که به مجرد محض برسد و ساحت مادی را به کلی رها کند.

بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن، و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست. ملاصدرا قوای نفس را به عین وجود نفس موجود می‌داند، و نفس را عین قوا می‌پندارد. بنابراین همه قوای مادی و مجرد، یعنی قوای نباتی، حیوانی و انسانی، همگی خود نفس‌اند و به بیان دقیق‌تر، مراتب و شئون نفس‌اند؛ به گونه‌ای که نفس در مرتبه قوای نباتی، مادی، در مرتبه قوای حیوانی، مجرد مثالی و در مرتبه قوای عقلی، مجرد عقلی است. این نظریه به دیدگاه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز مشهور است.

ملاصدرا در بحث تأثیر و تأثر دو جانبه نفس و بدن، تبیینی ویژه ارائه می‌کند. در نگاه او، نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبه نازله آن است. بر این اساس، هرگونه فعل

و انفعالی در هر مرتبه که باشد، با فعل و انفعال در مراتب بالاتر و پایین‌تر رابطه دارد. از این‌رو همه مراتب نفس، حتی مراتب بالای آن نیز با فعل و انفعال مرتبه نازل (بدن، در ارتباطند. از این‌رو مرتبه پایین‌تر همچنان‌که بر مرتبه بالاتر تأثیر می‌گذارد، از آن متأثر نیز می‌شود. نیز مرتبه بالاتر در عین تأثیرگذاری بر مرتبه پایین‌تر، از آن تأثیر می‌پذیرد.

در نگاه ملاءصدرا نفس انسانی همچون جهان هستی است؛ جهانی که به رغم وحدت شخصیه‌اش، دارای سه مرتبه اصلی عالم عقل، عالم مثال یا خیال منفصل و سرانجام عالم ماده است. هر یک از این مراتب اصلی نیز دارای مراتب گوناگونی درون خویش‌اند. از این‌رو همه این سه مرتبه در انسان موجودند. البته نفسی که بتواند در سیر صعودی خود همه مراتب را با حرکت جوهری اشتدادی درنوردد، در واقع جهان کوچکی است مانند جهان خارجی، که به نحو جمعی، واجد همه مراتب هستی است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک: عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۹۸-۱۹۹.
- ۲- ر.ک: مَلْأَصْدَرَا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، ص ۱۲.
- ۳- ر.ک: همان، ج ۹، ص ۷۴؛ ج ۸، ص ۲۵۱.
- ۴- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۸۵.
- ۵- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۲.
- ۶- ر.ک: همان؛ مَلْأَصْدَرَا، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، ص ۸۸.
- ۷- ابن‌سینا، *الشفاء*، ص ۱۰.
- ۸- ر.ک: مَلْأَصْدَرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۸، ص ۱۱. همچنین ر.ک: همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۲۳۸. برای تبیین و توضیح تعریف اسمی و حقیقی، ر.ک: مَلْأَصْدَرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۸، ص ۱۱، تعلیق سید محمدحسین طباطبائی؛ محمدتقی مصباح، *شرح جلد هشتم اسفار*، جزء اول، ص ۶۳.
- ۹- مَلْأَصْدَرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲.
- ۱۰- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۷۴ و ۳۸۴-۳۸۵؛ همو، *العرشیه*، ص ۲۳۵.
- ۱۱- ر.ک: مَلْأَصْدَرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۹، ص ۱۰۷.
- ۱۲- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۸۲.
- ۱۳- ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۰.
- ۱۴- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۲؛ ج ۹، ص ۳ و ۱۰.
- ۱۵- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ وی بر دیدگاه خویش استدلالی را ترتیب می‌دهد که تنها به ذکر آدرس اکتفا می‌کنیم: ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۸۷.
- ۱۶- ر.ک: همان، ج ۹، ص ۳.
- ۱۷- همان، ج ۳، ص ۹۴.
- ۱۸- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۲۵. این قسم مورد مناقشه آیت‌الله مصباح است. برای توضیح بیشتر، ر.ک: محمدتقی مصباح، همان، جزء دوم، ص ۱۹۴.
- ۱۹- ر.ک: مَلْأَصْدَرَا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۸، ص ۳۲۵، تعلیق مَلْأَهَادِی سبزواری.
- ۲۰- ر.ک: همان.
- ۲۱- ر.ک: همان، ص ۳۲۶.
- ۲۲- همان.
- ۲۳- ر.ک: همان، ص ۳۷۲-۳۷۴.
- ۲۴- مَلْأَهَادِی سبزواری در تعلیقه دو قسم دیگر را بر اقسام شش‌گانه می‌افزاید و خود نشان از این دارد که اقسام مذکور استقائاتی است (ر.ک: همان، ص ۳۲۵-۳۲۶).
- ۲۵- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۷۶.
- ۲۶- همان.
- ۲۷- ر.ک: همان، ج ۶، ص ۸۵ و ۱۰۹؛ ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۹۱ و ۳۹۳؛ مَلْأَصْدَرَا، *الحاشیه علی الالهیات*، ص ۱۷۰؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، تعلیق مَلْأَهَادِی سبزواری، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۹۵ و ۲۲۳؛

- همو، العرشية، ص ۲۳۵.
- ۲۸- ر.ک: مآصدرا، العرشية، ص ۲۳۵.
- ۲۹- ر.ک: همان، ص ۲۴۳.
- ۳۰- ر.ک: همان، ص ۲۳۵.
- ۳۱- ر.ک: غلامرضا فیاضی، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، ص ۱۸۷-۱۹۰.
- ۳۲- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۴۳۳.
- ۳۳- ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۴؛ ج ۸، ص ۳۸.
- ۳۴- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۸.
- ۳۵- ر.ک: عبدالرسول عبودیت، همان، ص ۲۰۳-۲۰۵.
- ۳۶- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۴۳۴.
- ۳۷- ر.ک: همان.
- ۳۸- ر.ک: همان، ص ۴۳۴-۴۳۵.
- ۳۹- ر.ک: غلامرضا فیاضی، همان، ص ۲۷۲-۲۷۷.
- ۴۰- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۷۲.
- ۴۱- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۳-۱۴.
- ۴۲- ر.ک: مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۹۵؛ همو، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۱۹۴؛ ج ۸، ص ۵۱ و ۱۳۳ و ۲۲۳.
- ۴۳- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۵.
- ۴۴- ر.ک: همان.
- ۴۵- برای توضیح بیشتر، ر.ک: غلامرضا فیاضی، همان، ص ۹۴-۹۶.
- ۴۶- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۲۲۱.
- ۴۷- ر.ک: همان، ص ۵۱ و ۲۲۱؛ ج ۹، ص ۵۶.
- ۴۸- برای توضیح بیشتر، ر.ک: غلامرضا فیاضی، همان.
- ۴۹- ر.ک: مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۹، ص ۵۶.
- ۵۰- ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۴.
- ۵۱- ر.ک: همان، ص ۲۲۴-۲۲۵.
- ۵۲- ر.ک: همان، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ تقریر هر سه برهان به صورت منطقی را می توان در کتاب علم النفس فلسفی ص ۱۰۴-۹۵ مشاهده کرد.
- ۵۳- ر.ک: مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۳۰.
- ۵۴- ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۰۴-۱۰۵.
- ۵۵- ر.ک: همان، ص ۱۰۴.
- ۵۶- ر.ک: همان، ص ۷۶.
- ۵۷- ر.ک: همان، ص ۷۰.
- ۵۸- ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۵۸.

۱۸۰ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰

- ۵۹- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۴۹۵-۴۹۶.
۶۰- همو، الحكمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۹۴.
۶۱- همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۹۵.
۶۲- ر.ک: همان.
۶۳- مآخذ، الحكمة المتعالیة، ج ۹، ص ۶۲-۶۳، ۹۷-۹۶ و ۱۹۴، ج ۳، ص ۴۳۵-۴۳۶.
۶۴- همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۹۵.
۶۵- هم، الحكمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۲۵.

منابع

- عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران، سمت، ۱۳۸۹.
- فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- مصباح، محمدتقی، شرح جلد هشتم اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- مآخذ (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج دوم، قم، مكتبة المصطفوی، ۱۳۷۹.
- _____، الحاشیة علی الالهیات، قم، مكتبة المصطفوی، ۱۳۷۹.
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوكیة، تعليق مآهادی سبزواری، تصحیح و تعليق سيدجلال الدين آشتیانی، ج دوم، مشهد، مركز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، ج دوم، تهران، مولى، ۱۳۶۱.
- _____، المبدأ و المعاد، تهران، مولى، ۱۳۶۱.
- _____، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.