

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال پانزدهم، شماره ۲۷،

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صص ۷۶-۵۹

رابطه نفس و بدن از منظر صدرالمتألهین

حسن امینی ارزگانی*

چکیده

حکیمان مشاء نفس را از بدو آفرینش، عقل مفارق دانسته و به کمال جسم طبیعی آلی تعریف نموده‌اند. آنان با چالش‌های جدی روبه‌رو بوده‌اند؛ از جمله اینکه چگونه عقل مفارق با بدن مادی ارتباط پیدا می‌کند؟ دو امر غیرمسانخ (مادی محض با مجرد محض) چگونه نوع واحد طبیعی را شکل می‌دهد؟ صدرا در ابتدای آفرینش، نفس را مادی دانسته است که فاقد ادراکات حسی، خیالی و عقلی است و به تدریج در اثر حرکت جوهری از مرتبه طبیعت بی‌جان و فاقد نمو و شعور، به مرتبه طبیعت دارای رشد نمو و به مجرد خیالی و عقلی نائل می‌آید؛ یعنی وجود نفس، شدت وجودی پیدا می‌کند (وجود، وجودتر می‌شود). پرسش اصلی این است که رابطه نفس با بدن در اندیشه صدرالمتألهین چگونه قابل تبیین است؟ فرضیه نگارنده این است که اتحاد نفس با بدن، در اندیشه صدرا، اتحاد دو امر غیرمسانخ نیست؛ بلکه نفس در اندیشه صدرا در عین مجرد، شأن مادی دارد و به لحاظ شأن مادی خود، با بدن اتحاد پیدا می‌کند و نوع واحد طبیعی را می‌سازد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین مسئله یادشده از منظر صدرا پرداخته است.

واژگان کلیدی: نفس، انواع نفس، نفوس سماوی، نفوس ارضی، رابطه نفس و بدن.

* دانش‌آموخته سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه و پژوهشگر دایرة المعارف علوم عقلی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی aminierfan2@gmail.com

مقدمه: تبیین مسئله

مسئله نفس یکی از مسائل دشوار در گستره مطالعات علوم عقلی و حتی علوم تجربی بوده است. غالب اربابان علوم تجربی، حالات نفسانی را برخاسته از فعل و انفعالات شیمیایی سلول‌های عصبی مغز دانسته‌اند؛ لذا از تبیین شعور و اراده در موجودات صاحب شعور و اراده فرو مانده‌اند. پدیده نفس، در فلسفه از جهات مختلف مورد مذاقه فیلسوفان قرار داشته است. غالب فلاسفه تا زمان صدرا، نفس را عقل مفارق پنداشته و فقط در حدوث و قدم اختلاف داشته‌اند؛ افلاطون آن را قدیم و حکیمان مشاء آن را «روحانیة الحدوث والبقاء» دانسته‌اند بنابراین بسیاری از فلاسفه در عقل مفارق بودن نفس، اتفاق و در قدم و حدوث آن اختلاف داشته‌اند: افلاطون، قطب رازی و شهرزوری نفس را قدیم و ارسطو و ابن‌سینا و سهروردی آن را حادث دانسته‌اند. دیدگاه مشهور فلاسفه (که نفس را عقل مفارق می‌پندارند)، از سوی صدرا با چالش‌های بسیاری روبه‌رو شده است که به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

مشهور فلاسفه در مقام تعریف، نفس را کمال جسم طبیعی آلی دانسته‌اند. کمال یعنی صورت. آنگاه این اشکال مطرح شده است که عقل مفارق چگونه می‌تواند کمال و صورت برای بدن مادی باشد؟ چگونه مجرد محض (عقل مفارق) با مادی محض (بدن مادی) ارتباط پیدا می‌کند؟ چگونه دو موجود غیرمسانخ با یکدیگر ترکیب می‌شوند؟ چگونه از ترکیب دو موجود متباین به تمام ذات، نوع واحد طبیعی مثل انسان شکل می‌گیرد؟ صدرا این مشکلات را در جلد هشتم اسفار به صورت مکرر مطرح کرده است که چگونه نوع واحد با وجود واحد از دو امر متباین به تمام ذات (یکی مفارق به تمام ذات و دیگر مادی به تمام ذات) فراهم می‌آید؟ لذا ایشان نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» دانسته است و بر این پایه به حل و فصل بسیاری از مشکلات پرداخته است. بررسی همه ابعاد مسئله از منظر صدرا، از ظرفیت این نوشتار خارج است؛ بلکه هر کدام به مقاله مستقلی نیازمند است؛ لذا این نوشتار فقط به یکی از ابعاد

مسئله به اختصار پرداخته است که «رابطه نفس با بدن در اندیشه صدرا» باشد. بر این اساس پرسش اصلی این پژوهش این است که خود صدرا چگونه ارتباط نفس و بدن را تبیین کرده است؟ تا اشکالاتی که بر اساس فلسفه مشاء پیش می‌آمدند، رخ ندهند. نخست باید به تعریف نفس به صورت کلی و سپس به ارتباط نفس با بدن از منظر صدرا بپردازیم.

تعریف نفس

از فیلسوفانی که نخستین بار مسئله نفس را به عنوان «عقل مفارق» مطرح کرده (و شواهد تاریخی بر آن وجود دارد)، افلاطون بوده است که از ظاهر عبارت او این گونه به دست می‌آید که وی نفس را قدیم دانسته است: «صانع جهان روح را چنان آفریده که خواه از حیث زمان پیدایش و خواه از حیث کمال مقدم بر تن باشد ... و به آن فرمان براند» (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۸۴۳). «ما موجود ذاتا زمینی نیستیم بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما که در آنجا بوده از آنجا آمده و به ما پیوسته است» (همان، ص ۱۹۱۷). رئیس مشائیان، ابن‌سینا، می‌گوید: «و مما لا شك فيه أن هاهنا عقولا بسیطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه ق، (الالهیات)، ص ۴۰۸). ارسطو، شاید اولین فیلسوفی باشد که در زمینه نفس، کتاب مستقلی نگاشته و تعریف فنی از آن ارائه داده است. ایشان نفس را به صورت کلی «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف کرده است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۷۹). مراد وی از کمال اول، امری است که قوام وجود شیء به آن باشد و شیء به سبب آن فعلیت یابد (مابه یکون الشیء هو هو و بالفعل)؛ یعنی همان صورت نوعیه شیء. این امر در نبات، نفس نباتی، در حیوان نفس حیوانی و در انسان، نفس ناطقه است. مراد از جسم، جسم طبیعی در مقابل جسم صناعی (مانند صندلی و میز و ماشین) است. واژه آلی در سخنان وی یا به معنای قوا یا به معنای اجزا و ابعاض به کار رفته است (همان،

ص ۸۷، ۹۴). بنابراین از منظر ارسطو نفس کمال اول برای جسم طبیعی است که دارای اجزا یا قوا باشد؛ نه برای جسم صناعی.

پس از ارسطو فیلسوفان دیگر، نیز همان تعریفی از نفس را ارائه داده‌اند که ارسطو ارائه داده بود. ابن‌سینا و صدرا از جمله فیلسوفان مسلمانی هستند که به تعریف نفس و بیان انواع آن و تعریف هر کدام، به صورت مفصل پرداخته و با بیان ویژگی هر کدام، آنها را از یکدیگر متمایز ساخته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵۳، نگ: همان، ص ۵-۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳).

ملاصدرا به نقل از حکمای پیش از خود، می‌گوید، نفس به لحاظ اضافه به بدن، حیثیت‌های متعدد پیدا می‌کند که از آن، به نام‌های مختلف، می‌توان یاد کرد. نفس را به اعتباری «قوه»، به اعتباری «صورت» و به اعتباری «کمال اول» می‌توان نامید. صدرا همانند مشهور، واژه کمال را در مقایسه با قوه و صورت (در تعریف نفس)، ترجیح داده است.

طبق مبنای مشهور فلاسفه، به لحاظ اینکه نفس مبدأ فعل و انفعال است، قوه نامیده می‌شود. از جمله اشکالات آن، این است که نفس به لحاظ اینکه مبدأ انفعال است داخل در مقوله «ان یفعل» و به لحاظ اینکه مبدأ فعل است داخل در مقوله «أن یفعل» است. مقولات اجناس عالی‌های هستند که متباین به تمام ذات می‌باشند که جهت اشتراک میان آنها وجود ندارد؛ لذا اخذ آن در تعریف نفس خلاف ضوابط منطقی و زمینه‌ساز مغالطه است.

بر اساس دیدگاه مشهور، نفس نباتی و حیوانی، نسبت به ماده‌ای که حال در آن هستند، صورت نامیده می‌شود. از اشکالات آن، این است که از ترکیب صورت و ماده، نوع فراهم می‌آید (ماده همان جنس به اعتبار بشرط لا و صورت همان فصل به اعتبار به شرط لا است). طبق دیدگاه مشهور، برخی نفوس مثل نفس نباتی و حیوانی مادی هستند، لذا منغمز (مستغرق و فرو رفته) در ماده‌اند؛ اما برخی نفوس مثل نفوس انسانی (طبق مبنای مشهور)، عقل مفارق هستند

که صورت برای بدن مادی نیستند تا منغمر در آن باشند؛ گرچه کمال برای آن می‌باشند. بر این اساس، لفظ صورت نسبت به همه انواع نفوس شمول ندارد؛ لذا اخذ «صورت» در تعریف نفس نیز با اشکال مواجه است.

نفس به این اعتبار، کمال نامیده می‌شد که با اضافه شدن به ماهیت جنسی، جنس را تکمیل می‌کرد و نوع می‌ساخت؛ (طبیعت جنس، ناقص است با اضافه شدن فصل کامل می‌شود و نقص آن بر طرف می‌گردد و نوع شکل می‌گیرد؛ زیرا نوع مرکب از جنس و فصل است). اما از اشکالات آن، این است که طبق دیدگاه مشهور، نفس نسبت به مبادی عالیّه انفعال دارد؛ زیرا حقایق و معارف و علوم را از مبادی عالیّه دریافت می‌کند و نسبت به حرکت، فعال است (البته طبق دیدگاه صدر، نفس به لحاظ نظری نسبت به ادراک محسوسات فعال است؛ یعنی صور مطابق با محسوسات را در صقع (ساحت) خود انشاء می‌کند و نسبت به مبادی عالیّه معارف و علوم را از راه اتحاد با عقل فعال دریافت می‌کند و نسبت به حرکت به اتفاق آرا فعال است). بر این اساس «کمال» طبق دیدگاه مشهور به یک اعتبار مندرج در مقوله «ان ینفعل» و به اعتبار دیگر مندرج در مقوله «ان یفعل» است که مقولات متباین به تمام ذات هستند و جهت اشتراک ندارند. برخی کمال‌ها نیز صورت نیستند؛ مانند کشتیبان برای کشتی و پادشاه برای شهر [کشور]. بر این اساس اخذ لفظ کمال در تعریف نفس نیز ناموجه است.

در نتیجه هر یک از الفاظ یادشده مندرج در مقولات متعدد هستند که متباین به تمام ذوات می‌باشند و اخذ مشترک لفظی در تعاریف ناصواب است. اما چون لفظ کمال به ماهیت جنس، نزدیک است و از اکمال ماهیت جنسی حکایت دارد، صدرا همانند مشهور فلاسفه، اخذ واژه کمال را در تعریف نفس ترجیح داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۷). او همانند مشهور نفس را چنین تعریف می‌کند: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی است که دارای قوا می‌باشد»: «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی» (همان، ص ۱۷). کمال اول همان صورت نوعیه است که نوعیت نوع را تشکیل می‌دهد و کمال ثانی از آثار و

اعراض کمال اول است؛ لذا ابن سینا می گوید: «صورة الشئ کماله الاول و کیفیتہ کماله الثانی» (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۳).

صدرا واژه «آلی» را به معنای قوا گرفته است. او معتقد است که اطلاق واژه نفس بر انواع نفوس به صورت مشترک معنوی است (نگ: ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۸)؛ لذا تعریف یاد شده تعریف جامعی است که شامل همه انواع نفوس (نفوس فلکی و نفوس ارضی اعم از نباتی، حیوانی و انسانی) می شود. وی می گوید ابن سینا، «آلی» را به معنای اعضا و اجزای جسمانی به کار برده است؛ لذا تعریف نفس، در شمول نفوس فلکی، با اشکال روبه رو است؛ چرا که نفوس فلکی بسیط اند، اجزا ندارد؛ لذا تعریف یاد شده شامل آنها نمی شود. صدرا می گوید اگر ایشان «الی» را به معنای قوا به کار می برد، اشکال پیش نمی آمد؛ چرا که نفوس فلکی نیز دارای قوای ادراکی و تحریکی هستند (نگ: صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۷-۱۸). با توجه به آنچه اشاره شد، صدرا «آلی» را به معنای قوا به کار برده است. از نظر وی نفس کمال اولی است که به جسمی تعلق می گیرد که دارای قوا باشد، تا بتواند توسط آنها افعالش را انجام دهد، آثار وجودی خود را ابراز کند، و به کمال مناسب خود نائل آید.

انواع نفوس و تعریف آنها

فلاسفه در ابتدا نفوس را به سماوی و ارضی و ارضی را به سه قسم تقسیم می کنند و نفس فلکی را عبارت می داند از: کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای ادراک و حرکت دائمی است: «فتتحصل النفس السماویة ... ان نقول بعد قولنا لجسم طبیعی: ذی إدراک و حركة تتبعان تعقلا کلیا حاصلًا بالفعل» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱). خواجه نصیر در شرح اشارات، نفس را به

۱. و عند الناطقة یقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية و ما یلیها من الإفاضات العالیة (الإشارات و التنبیہات، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵).

صورت کلی (اعم از نفوس ارضی و سماوی) همانند فیلسوفان دیگر تعریف کرده است: «[النفس] کمال اول لجسم طبیعی آلی». یعنی نفس کمال برای جسم طبیعی آلی (نه هر جسمی) است. با قید جسم طبیعی، اجسام غیر طبیعی (مثل صندلی و مصنوعات دیگر دست بشر) را و با قید «آلی» طبایع عنصری و معدنی را از تعریف نفس، خارج کرده است؛ چون معنایش این می‌شود که نفس کمال اول (نه کمال ثانی) برای جسم طبیعی ارگانیک است یعنی جسمی که دارای اجزا و آلاتی باشد که نفس توسط آنها در بدن کارهایش را انجام دهد. «آلی» هم می‌تواند قید «جسم» باشد و هم می‌تواند قید «کمال» باشد. اگر قید جسم باشد معنایش همان است که اکنون بیان شد. اگر قید کمال باشد معنایش این می‌شود که نفس کمال است برای جسمی که توسط قوا خود کارهایش در آن بدن انجام دهد. به نظر می‌آید «آلی» هم می‌تواند قید جسم باشد و هم قید کمال. در نتیجه معنا، این می‌شود که نفس کمال اول جسم طبیعی ارگانیک است که با قوای خود، در آن جسم (بدن) کارهایش را انجام دهد. به هر صورت با قید «آلی» طبایع عنصری و معدنی از تعریف نفس خارج می‌شود. سپس خواجه با بیان ویژگی هر یک از نفوس ارضی و سماوی، آنها را متمایز نموده است. در زمینه نفوس ارضی می‌گوید که علاوه بر آنچه در تعریف نفس به صورت کلی بیان شد، باید عبارات «ذی حیوة بالقوة» را و در تعریف نفوس سماوی عبارات «ذی ادراک و حركة تتبعان تعقلا کلیا حاصلًا بالفعل» را اضافه کرد. کمال یعنی مبدأ آثار و افعال حیاتی جسم طبیعی آلی. بنابراین، تعریف نفوس سماوی این گونه خواهد بود: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی ادراک و حركة یتبعان تعقلاً کلیاً حاصلًا بالفعل». منظور این است که نفوس سماوی همانند نفوس ارضی کمال اول برای جسم طبیعی آلی هستند؛ با این تفاوت که مبدائیت نفوس سماوی برای آثار و افعال حیاتی، کلی و بالفعل هستند، نه بالقوه؛ لذا دائمی می‌باشند؛ از لازمه کلی و بالفعل بودن دائمی بودن است. اما مبدائیت نفوس، برای آثار و

افعال حیاتی، در نفوس ارضی، بالقوه است؛ از لازمه بالقوه بودن، غیر دائمی بودن است؛ به عنوان مثال، رشد یا تغذیه یا تولید مثل یا حرکت و ادراک جزئی (افعال حیاتی در نباتات و حیوانات)، به صورت دائم از نفوس نباتی و حیوانی صادر نمی‌شوند یا ادراک کلی (فعل حیاتی در انسان)، به صورت دائم از نفوس آدمی صادر نمی‌گردد. لذا خواجه نصیر در تعریف نفس (که شامل همه انواع نفوس ارضی شود) می‌گوید: «[النفوس کمال اول لجسم طبیعی الی] ذی حیاة بالقوة»؛ یعنی نفس کمال اول برای جسم طبیعی ارگانیک است که بالقوه مبدأ آثار و افعال حیاتی می‌باشد که این آثار و افعال حیاتی مانند حرکت و ادراک، بالقوه از آن صادر می‌شود (طبق تفسیر شارحان مقصود از عبارت فوق این نیست که جسم دارای حیات است). برخلاف نفوس فلکی که مبدأ آثار و افعالی هستند مانند ادراک و حرکت که به طور دائم از آنها صادر می‌شوند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱).

فلاسفه با بیان ویژگی هر کدام از نفوس ارضی (نفس نباتی؛ حیوانی، انسانی)، آنها را نیز متمایز ساخته‌اند. ویژگی‌های نفس نباتی عبارتند از: تغذیه، نمو و تولید. ویژگی نفس حیوانی عبارتند از: همان ویژگی‌های یادشده به علاوه ادراکات جزئی و حرکت ارادی. ویژگی‌های نفس انسانی عبارتند از همان ویژگی یادشده به اضافه علم و ادراک کلی:

القوی النفسانية منقسمة بالقسمة الأولى إلى اقسام ثلاثة: أحدها: النفس النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلی من جهة ما يتولد وينمی و یغتذی ... و الثاني النفس الحيوانية، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلی من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلی من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختبار الفكري والاستنباط بالرأی، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵۳، نگ: همان، ص ۵-۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳).

انواع رابطه

ملا صدرا در ابتدا شش نوع رابطه را بیان کرده است. سپس از میان آنها دو نوع رابطه که ضعیف‌ترین آنها هستند انتخاب کرده و رابطه نفس و بدن را یکی از آن دو دانسته است.

۱- تعلق (وابستگی) به حسب ماهیت و معنا در ذهن و خارج؛ مانند تعلق ماهیت به وجود. این نوع از تعلق قویترین نوع تعلق است؛ زیرا ماهیت هم در ذهن و هم در خارج به وجود تعلق دارد. ماهیت به ملاک موجودیت وجود، وجود دارد؛ به هیچ‌رو بدون وجود تحقق ندارد: «أقوی التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهية و المعنى ذهنا و خارجا كتعلق الماهية بالوجود» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۲۵).

۲- تعلق و وابستگی به لحاظ ذات و حقیقت به گونه‌ای که ذات شی و هویت وی به ذات «متعلق‌به» وابسته است؛ مانند تعلق موجودات امکانی به وجود واجبی که وجود واجب موجودیت همه موجودات امکانی را تأمین می‌کند یا به تعبیری تعلق معلول‌ها به فاعل مفیض که عین فقر وجودی و عین ربط و عین وابستگی به فاعل مفیض هستند؛ نه اینکه ذات دارای وابستگی باشند: «و الثانی ما بحسب الذات و الحقیقة بأن يتعلق ذات الشيء و هویتة بذات المتعلق به - و هویتة كتعلق الممكن بالواجب» (همان).

۳- تعلق از حیث ذات و نوعیت (هر دو)؛ مانند تعلق عرض به موضوع؛ نظیر سیاهی به جسم: «و الثالث ما بحسب الذات و النوعية جميعا بذات المتعلق به و نوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم» (همان).

۴- تعلق از حیث وجود و تشخیص در حدوث و بقا؛ به گونه‌ای که حدوثا و بقاء نیازمند به طرف تعلق و وابستگی باشد؛ مانند تعلق صورت جسمیه به ماده. صورت جسمیه، منغمر در ماده هستند و صور منغمر در ماده، هم از حیث حدوث و هم از حیث بقا نیاز به ماده دارند: «و الرابع ما بحسب الوجود و

التشخص حدوثا و بقاء بطبيعة المتعلق به - و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة» (همان، ص ۳۲۶).

۵- تعلق از حیث وجود و تشخص در حدوث به گونه‌ای که تنها در حدوث نیازمند «متعلق به» باشد نه در بقا. ملاصدرا که قائل به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نفس است، تعلق نفس به بدن را در ابتدای تکون آن از این سنخ می‌داند: «و الخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لابقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا» (همان، ص ۳۲۶). از نظر صدرا نفس بعد از مرگ نیاز به بدن مادی ندارد و بعد از رهایی بدن مادی دیگر صورت برای بدن مادی نیست. اما بدن ملکوتی مخلوق نفس است نه اینکه خاستگاه نفس باشد. همچنین نفس بعد از رسیدن به مرتبه عقل مفارق نیز نیاز به بدن ندارد البته فقط به سخن صدرا برخی از افراد به مجرد عقلی می‌رسند.

۶- تعلق به لحاظ استکمال نه به لحاظ اصل وجود؛ به گونه‌ای که شیء وابسته هم در حدوث و هم در بقاء مستقل از شیء «متعلق به» باشد؛ ولی برای رسیدن به کمالات و فضائل به آن تعلق بگیرد؛ مانند تعلق نفس به بدن مطلقا (از نظر جمهور فلاسفه) و مانند تعلق نفس به بدن پس از بلوغ صوری (یعنی بعد از اینکه نفس دارای قوه متفکره شود و عقلی عملی بالفعل شود) و پیش از اینکه عقل نظری از قوه به فعلیت برسد؛ چون بعد از رسیدن عقل نظری به فعلیت، تعلق در کار نیست بلکه بدن صرفا مانند پیراهن برای نفس است که گاه درمی‌آورد و گاهی دربر می‌کند: «ما یكون التعلق بحسب الاستکمال و اکتساب الفضیلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا و تعلقها به بعد البلوغ الصوری (الذی عند صیورتها نفسا ذات قوه متفکره و عقل عملی بالفعل) قبل أن یخرج عقله النظری من القوه إلى الفعل عندنا» (همان، ص ۳۲۷).

صدرا المتألهین چون نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند، تعلق نفس را به بدن، محدود به حدوث (نه بقا) دانسته است و تعلق نفس را به بدن برای

استکمال و کسب فضیلت نیز فی الجملة پذیرفته است نه بالجمله. اما حکیمان مشا چون نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء» می دانند، مطلقا تعلق نفس به بدن را برای استکمال و کسب فضیلت دانسته اند. در نتیجه صدرا با حکیمان مشا در نحوه تعلق نفس به بدن، اختلاف عمده دارد که در بخش بعدی بیان خواهد شد.

رابطه نفس با بدن

از نظر حکیمان مشا، نفس يك حقیقت مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذاتیات آن بوده و بلکه امری عارض بر آن است. از منظر آنان تعلق نفس به بدن از قبیل تعلق و رابطه‌ای است که بنا با بنای خود و یا کشتیبان با کشتی خود دارد؛ مثلا همانگونه که اضافه به بنا، جزء ذات و ذاتیات بنا نیست (بلکه بنا مانند سایر انسان‌ها در ذات خود، مستقل (حیوان ناطق) است و تعلق وی به بنا يك امر عارض بر او است)، نفس هم مانند بنا، در ذات خود يك موجود مجرد عقلی مستقل است و تعلق به بدن و اضافه به آن (تدبیر بدن) به هیچ وجه ذاتی آن نیست؛ بلکه عرضی است که بر او عارض می شود؛ اما در نگاه صدرا اضافه به بدن ذاتی و نحوه وجود نفس است:

نفسية النفس ليست إضافة عارضة لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من أن نسبتها إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة و الربان إلى السفينة بل نفسية النفس إنما هي نحو وجودها لا كحال الملك و الربان و الأب و غیرهما مما له ذات مخصوصة تعرضها إضافة إلى غیره بعد وجود الذات إذ لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسا وجود لم تكن هي بحسبه متعلقة بالبدن (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص ۲۳۸).

پس طبق دیدگاه مشهور، واژه «نفس» هم اشاره به همین اضافه است؛ یعنی به آن جوهر مفارق عقلی، به این لحاظ «نفس» گفته می شود که تدبیر بدن بر او عارض شده است. بنابراین از آنجا که بر اساس مبانی مشا، نفسیت نفس و اضافه آن به بدن، عارض بر جوهر مفارق است، نه ذاتی آن، تعریف نفس به «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» نمی تواند ناظر به حقیقت و ذات

نفس باشد بلکه ناظر به اضافه آن به بدن است که يك امر عارضی بر آن به شمار می آید؛ یعنی تعریف یادشده، صرفاً اضافه تدبیری نفس به بدن را روشن می سازد. از نظر صدرا نیز تعریف نفس ناظر به اضافه بدن است اما تفاوت عمده دیدگاه مشهور با دیدگاه صدرا در این است که در نگاه مشهور وجود «فی نفسه» نفس غیر از وجود «رابطی» نفس است؛ اما در نگاه صدرا وجود «فی نفسه» نفس عین وجود «رابطی» نفس است یا به تعبیری وجود «لغیره» عین وجود «فی نفسه» نفس است. به سخن دیگر در نگاه صدرا حقیقت نفس همان اضافه به بدن است و اضافه تدبیری نفس به بدن ذاتی و نحوه وجود وی است؛ نه اینکه او را از مقوله جوهر خارج کند و مندرج در مقولات عرضی و مقولات اضافه نماید؛ بلکه فقط از ردیف عقل مفارق بودن او را خارج می کند:

فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهيولي و إضافة الصورية للصور الطبيعية و إضافة المبدعية و العالمية و القادرية للواجب تعالى و إضافة العرضية للسواد و البياض و غيرهما من مقولات العرض فان انحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافة الى شيء و لها معان آخر غير الأضافة. لست أقول لها وجود غير وجود الإضافة (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲-۱۳).

با توجه به بسیاری از عبارات صدرا، ارتباط نفس با بدن، ذاتی نفس و نحوه وجود وی است (مانند ارتباط صورت به هیولی)؛ نه اینکه نفس و رای اضافه به بدن ذات مستقلی داشته باشد و اضافه به بدن عارض بر آن باشد. «أن نفسية النفس هي نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها» (همان، ج ۹، ص ۸۵). تا زمانی که نفس، نفس است و به با بدن تعلق دارد، وجود تعلق، ذاتی نفس است و در این وجود تعلق، نیاز به بدن دارد: «هيهات إن النفس ما دامت هي نفسا لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن ... و بالجمله

تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي و هو نحو موجودية النفس» (همان، ج ۸، ص ۳۷۶). طبق دیدگاه صدر نفس چون از دل بدن سر در می آورد و در عین تجرد شأن مادیت را حفظ می کند، می تواند صورت و کمال اول برای بدن باشد و با جمع بدن، نوع واحد طبیعی را بسازد وگرنه از جمع عقل مفارق محض و مادی محض محال است که نوع واحد طبیعی شکل بگیرد: «و أيضا النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع کامل جسماني - و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة» (همان، ج ۸، ص ۱۲). ایشان در جای دیگر به صراحت تمام می گوید این از محال ترین محالات و شنیع ترین ممنوعات [عقلی] است: «كيف و من المحال أن يحصل من صورة عقلية و مادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان ... إذ ذاك عندي من أمحل المحالات و أشنع المحذورات» (همان، ج ۳، ص ۳۳۰؛ نگ: همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸)

از منظر صدر، رابطه نفس با بدن اتحادی است که هرکدام از حیثی به دیگری احتیاج دارد؛ مانند رابطه صورت و هیولی؛ همانگونه که هیولی در تحقق خودش نیازمند صورت و صورت نیز در تعیین خود نیازمند هیولی است، نیازمندی نفس و بدن نیز چنین است: «فالبدن محتاج في تحققة الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها و النفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود يعينها الشخصيه و حدوث هويتها النفسية» (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۲).

همانگونه که صورت شریکه العلة برای ماده است، نفس نیز در مقایسه با بدن چنین است؛ زیرا عقل فعال که مفیض بدن است مجرد تام است. بدن چون مادی است، عقل فعال از راه نفس بدن را افاضه می کند: «بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس و النفس شریکه علة البدن» (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۲).

در نتیجه بدن علت مادی برای نفس و نفس علت صوری برای بدن است. نفس چون در ابتدای آفرینش، مادی است در حدوث نیاز به بدن دارد و دیگر اینکه نفس بودن نفس به این است که در بدن تصرف کند و با تصرف و تدبیر

بدن به کمال برسد و کاستی وجودی خود را بر طرف سازد. این امر ذاتی نفس آست نه امر عارض بر نفس؛ بلکه نفس بودن نفس در همین تصرف و تدبیر بدن وابسته است، نه اینکه امرزاید و عارض بر نفس باشد؛ همان گونه عالمیت و قادریت و مریدن بودن، امر زاید بر واجب‌تعالی نیست. تصرف در بدن و تدبیر بدن، فقط به لحاظ مفهوم با نفس مغایر است؛ همان گونه قادریت و عالمیت و مرید بودن، به لحاظ مفهوم با واجب‌تعالی و با یگدیگر مغایرند:

نختار أن البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني وقد سبق أن نفسية النفس أي كونها بحيث تتصرف في البدن و تستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها و ليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها و هويتها بل كونها نفسا ككون الصورة صورة و المادة مادة من حيث إن المسمى و المفهوم الإضافي موجود بوجود واحد و ككون الواجب صانع العالم و كما أن عالمية الباري بالأشياء و قدرته على الكل ليست بأمر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهية (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۸۳).

صدرا بر این باور است که نفس در ابتدای تکون خود جوهر مادی و نباتی است. سپس در اثر حرکت جوهری به نفس حیوانی و عقلی ارتقاء می‌یابد. پس نفس در اول پیدایش خود خالی از هر نوع ادراکات حسی و خیالی و عقلی (کمال ثانی) است پس از آن در اثر حرکت جوهری، کمالاتی مانند ادراکات حسی و خیالی و عقلی و تحریکاتی را کسب می‌کند؛ لذا انسان در سیر تکاملی‌اش به حسب جوهر و ذات تبدیل می‌یابد (انشأناه خلقا آخر)؛ نه اینکه از ابتدای تعلق نفس به بدن مادی تا نهایت سیر، ذات و جوهر واحد داشته باشد و به لحاظ عوارض بر ذات، متفاوت شود؛ لذا در دیدگاه صدرا انسان کامل با دیگران در جوهر ذات متفاوت است اما در دیدگاه حکیمان مشاء در اعراض و کمالات عارض بر ذات متفاوت است:

أن النفس في أول تكونها كالهَيُولَى الأولى خالية عن كل كمال صوري و صورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت أو كلية و لا محالة تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما أشد سخافة رأي من زعم أن النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد (همان، ج ۸، ص ۳۸۲).

صدرا فیلسوفانی را که منکر حرکت جوهری نفس هستند و نفس را از ابتدا تا انتها به لحاظ ذات، ثابت می‌دانند، در نهایت سخافت عقل و ضعف درایت می‌داند: فما اشد سخافة رأي من زعم ان النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها و قد علمت أنها في أول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الإلهية هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً و عند استكمالها تصير عقلا فعالا» (همان، ص ۳۲۹).

صدرا در یکجا تصریح می‌کند که انسان نوع «اخصر اتم» یعنی نوع الانواع است. اگر نفس نوع اخصر باشد، باید تمام مراتب نازل را به نحو جمع یعنی به نحو کثرت در وحدت (همانند اندراج معلول‌ها در علت مفیض) و هم به نحو وحدت در کثرت (به نحو اشتمال و سریان) واجد باشد؛ پس نوع اخیر مثل انسان نباید فاقد هیچ کدام از صورت‌های نازل تر از خود (اعم از صورت معدنی و نباتی و حیوانی) باشد؛ بلکه همه را به نحو اعلی و اتم باید در خود به نحو جمع و اندماج داشته باشد و نیز ساری در آنها باشد. به سخن دیگر نفس حقیقت ذو مراتب است مرتبه عالی آن، نوع انسانی است که تمام و کمال نوع حیوانی و نوع حیوانی تمام و کمال نوع نباتی و نوع نباتی تمام و کمال طبایع معدنی و عنصری است؛ لذا نوع نباتی، کمالات طبایع معدنی و عنصری را و نوع حیوانی کمالات نوع نباتی و نوع انسانی (که نوع الانواع است) همه کمالات نوع حیوانی و انواع مادون آن را هم به نحو جمع و هم اشتمال دارا است. یعنی هم به نحو مفصل در مجمل و هم به نحو مجمل در مفصل دارا است؛ همانند اجتماع مسائل یک علم در ملکه اجتهاد که ملکه اجتهاد در یک علم، همه مسائل یک علم را به نحو جمع در خود دارد؛ به تعبیری ملکه اجتهاد در عین وحدت و

بساطت، به نحو مفصل در مجمل، همه مسائل و فروعیات یک علم را در خود جای می‌دهد و نیز همین ملکه جتهاد در عین وحدت و بساطت، به نحو مجمل در مفصل در مسائل و فروعیات حاضر است. یعنی ملکه اجتهاد در مقام تفصیل (بدون تجافی) خودش را در تمام مسائل و فروعیات علم مورد اجتهاد، تنزل می‌دهد؛ یعنی در تک تک مسائل و فروعیات آن علم به وصف بساطت و وحدت حاضر است. نفس نیز در عین بساطت ذو مراتب است تمام مراتب را در عین وحدت و بساطت هم به نحو مفصل در مجمل دارا است و هم به نحو اشتغال بدون تجافی در تمام ارگان‌های بدن و مراتب نازل نفس بدون تجزیه با وصف بساطت حاضر است و از هیچ یک از مراتب و ارگان‌های بدن غیبت ندارد؛ لذا تمام کارها را هم می‌توان به ارگان‌های بدن نسبت داد و هم به نفس:

فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعية النبات و طبيعته و النبات تمام الطبيعة المركب المعدني و طبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الإنسان أعني ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية و العنصرية و تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية و صورته صورة الكل منها (همان، ص ۲۲۳).

نتیجه‌گیری

پیش از صدرا، حکیمان مشاء نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء»، یعنی جوهر مفارق عقلی پنداشته‌اند که تعلق به بدن، برای کسب کمالات و فضائل عارض بر آن می‌شود بدون تطور در جوهر و ذات نفس. واژه «نفس» اشاره به همین حیثیت اضافه عقل مفارق است. براین اساس، طبق مبنای مشهور، تعریف نفس به کمال...، به لحاظ ذات نفس نیست؛ بلکه به لحاظ حیث اضافه آن به بدن مادی است. صدرا المتألهین برای اینکه ارتباط وی با مشهور، محفوظ بماند، گاهی از ادبیات مشهور در این زمینه استفاده کرده است؛ اما تفاوت عمده میان دیدگاه مشهور و صدرا این است که در نگاه مشهور وجود «لغیره»

نفس، غیر از وجود «فی نفسه» آن است. در نگاه صدرا وجود «لغیره» نفس عین وجود «فی نفسه» نفس است. همچنین او بر خلاف مشهور نفس را «جسمانیه الحدوث و روحانیة البقا» و نحوه وجود نفس را مادی - مجرد دانسته است. او نفس را در ابتدای تکون مادی (فاقد هر گونه ادراک حسی و خیالی و عقلی) دانسته است که در اثر حرکت جوهری به تدریج از مرتبه مادیت به مرتبه مجرد خیالی و بعضا به مرتبه مجرد عقلی می‌رسد. نفس در عین تجرد، شأن مادیت را دارا است؛ لذا نفس می‌تواند کمال و صورت بدن مادی باشد و با جمع بدن مادی نوع واحد طبیعی را بسازد. چون نفس کمال بدن است، هم به صورت جمع، یعنی به نحو کثرت در وحدت، واجد بدن است و هم به صورت اشمال یعنی به نحو سریان وحدت در کثرت، در سراسر بدن حاضر است. از منظر او اضافه به بدن (تدبیر بدن) نحوه وجود نفس و ذاتی آن است؛ همانند حیث قابلیت برای هیولی و مبدعیت و عالمیت و قادریت برای واجب‌تعالی؛ بدون اینکه موجب اندراج آنها در مقولات عرضی باشند و همانند اضافه عرضیت به سواد و بیاض که نحوه وجود آنها را می‌رساند بدون اینکه داخل در مقوله اضافه باشند.

منابع

۱. افلاطون، ۱۳۶۷، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم انتشارات دفتر تبلیغات.
۳. _____، ۱۴۰۴ق، التعليقات (ابن سینا)، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. _____، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة.
۵. _____، ۱۴۰۴ق، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید و...، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۶. _____، ۱۴۰۴ق، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۷. _____، ۱۴۰۴ق، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوى، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامى.
۸. _____، ۱۴۰۴ق، التعليقات، قم، مكتب الإعلام الإسلامى.
۹. ارسطو، ۱۳۶۶، درباره نفس، ترجمه، ع. م. د، بی جا، انتشارات حکمت.
۱۰. سبزواری، ملاهادی، ۱۴۱۳ق، شرح المنظومة، ج ۲، تصحيح و تعليق، حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۱. صدر المتألهين، محمدابن ابراهيم، ۱۴۱۰ق، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية، ج ۸، بيروت، داراحياء التراث العربى، ط ۴.
۱۲. _____، ۱۴۱۰ق، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية، ج ۳، بيروت، داراحياء التراث العربى، ط ۴.
۱۳. _____، ۱۴۱۰ق، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية، ج ۹، بيروت، داراحياء التراث العربى، ط ۴.
۱۴. _____، ۱۴۱۹ق، مفاتيح الغيب، با تعليقه مولى على نورى و با مقدمه محمد خواجوى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
۱۵. _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبية، با تعليقه سيد جلال الدين آشتيانى، قم، مؤسسه مطبوعات دينى.
۱۶. _____، ۱۳۵۴، مبدأ و معاد، با مقدمه سيد حسين نصر، تهران، انجمن فلسفه ايران.
۱۷. _____، ۱۳۴۱، عرشيه، اصفهان - ايران، دانشكده ادبيات و علوم انسانى.
۱۸. _____، ۱۴۲۲ق، شرح الهداية الاثريه، لبنان، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
۱۹. _____، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين، تحقيق و تصحيح از حامد ناجى اصفهانى، تهران، انتشارات حکمت.
۲۰. نصيرالدين طوسى، محمدبن محمد، ۱۳۷۵، شرح الإشارات و التنبيهات/ للشيخ ابى على سينا، ج ۳، قم، النشر البلاغة.