

تحلیلی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در مسأله حدوث نفس

علی اصغر زکوی*

چکیده:

در این نوشتار، با هدف بررسی دیدگاه ارسطویی افلاطونی ابن‌سینا در خصوص مسأله حدوث نفس انسانی و مقایسه آن با دیدگاه صدرالمتألهین، با بهره‌گیری از روش مطالعات کتبخانه‌ای و تحلیلی معلوم شد که ابن‌سینا در اغلب آثار خود از دیدگاه ارسطویی حدوث نفس و روحانیه‌الحدوث بودن آن و ثنویت دفاع نموده و تنها در برخی آثار متأخر، از دیدگاه افلاطونی قدم نفس سخن گفته است. این امر، نظریه او و مفسرانش را با چالش‌هایی مواجه نمود. صدرالمتألهین با تکیه بر اصل حرکت جوهری، نفس را جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا دانسته، و با حذف ثنویت سینوی بسیاری از چالش‌ها را برطرف ساخته است. وی بر آن است که وجود پیشین نفوس انسانی، تنها به معنای وجود آنها در مبادیشان، در علم الهی، آن هم به لحاظ وجود مفارقی‌شان، پذیرفتنی است، نه به لحاظ وجود تعلقی. این نظریه علاوه بر رفع بسیاری از چالش‌ها، در تفسیر مسأله مرگ و معاد نیز طرحی نو در انداخت. البته ارائه نظریات جدید و منطقی در زمینه مسأله نفس، همواره نه تنها ممکن است، که مفید نیز خواهد بود. کلید واژه‌ها: نفس، حدوث، قدم، جسمانی، روحانی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران.

مقدمه

سپاس و ستایش معبودی را سزد که آدمی را با تشریف جان کرامت بخشید و با نفخه روح بخش خویش، تاج خلیفه الهی بر سر وی نهاد تا در پرتو تعلیم الهی شناسای نیک و بد باشد و در فضای لایتناهی قدس به پرواز درآید، باشد که در مستی این جلوه روحانی، جرعه نوش وصال و قرب آن یگانه بی‌همتا گردد.

تاریخ فکر بشر گواه بر این مدعاست که علم النفس از دیرباز مورد توجه اندیشمندان جهان بوده است. با طلوع خورشید اسلام و ظهور فلسفه و کلام اسلامی، نفس و مسائل مربوط به آن مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفت. ظهور روان‌شناسی جدید و تجربی، با تأسیس اولین آزمایشگاه روان‌شناسی در سال ۱۸۷۹ میلادی از سوی ویلهم و ونت آلمانی، گرچه گامی بسیار بلند در این عرصه به شمار می‌رفت، اما هیچگاه نتوانست جایگزین بررسی‌ها و تحلیلهای فلسفی درباره نفس و مسائل پیرامون آن گردد.

در این نوشتار از میان مسائل گوناگون در حوزه علم النفس، تنها مسأله حدوث یا قدم نفس انسانی مورد بررسی قرار گرفته است. اما پرسش اصلی تحقیق:

با عنایت به دیدگاه ظاهراً دوگانه ابن‌سینا در مسأله حدوث نفس انسانی، درالمتألهین شيرازي چگونه به تبیین و حل مسأله پرداخته است؟

این پرسش در قالب پرسش‌های فرعی زیر مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

۱. از نظر ابن‌سینا، نفس انسانی، حادث است یا قدیم؟ (تحلیلی از دیدگاه افلاطونی و ارسطویی او)

۲. دیدگاه صدرالمتألهین درباره حدوث و قدم نفس انسانی چیست و تفاوت آن با دیدگاه ابن‌سینا کدام است؟

۳. صدرالمتألهین چگونه نظریه قدم نفس افلاطونی و روایات دال بر آن را توجیه نموده است؟

هدف از این نوشتار، مقایسه میان دیدگاه دو حکیم مسلمان و بررسی میزان موفقیت آنان در حل مسأله یاد شده است. باشد که راهگشای تلاش‌های متفکران در آینده باشد.

پیشینه بحث

فیلسوفان یونانی از جمله سقراط، افلاطون و ارسطو توجه ویژه‌ای به مسأله نفس داشته‌اند، سقراط بر جاودانگی نفس استدلال نموده، شاگرد او افلاطون در آثاری همچون فایدون، تیمائوس، جمهوری، منون، محاوره تئتوس، سوفسطائی، فیلسوس و غیره از قدم نفس و هیبوط و بقای آن سخن گفته، ارسطو نیز کتاب مستقلی به نام درباره نفس نگاشت که این آثار مرجع فکری تمامی حکمای بعدی قرار گرفت.

به دلیل ارتباط وثیق مسائل نفس با جاودانگی انسان و مسأله معاد، علم النفس همواره مورد توجه جدی متفکران مسلمان نیز قرار داشته است. در این بیان نادره روزگار ابوعلی حسین‌بن عبدالله سینا (۳۷۰ - ۴۲۸

ه. ق) از مشاهیر علم و حکمت در سراسر جهان، و

بزرگترین نماینده حکمت مشاء، و صدرالمتألهین محمدبن ابراهیم قوام شیرازی (۹۷۵ - ۱۰۵۰ هـ . ق) مشهور به ملاصدرا، بنیانگذار مکتب حکمت متعالیه، به مسأله نفس عنایت ویژه‌ای داشته‌اند.

اما چرا ابن‌سینا بخش عظیمی از آثار خود را به مسأله نفس اختصاص داد به‌گونه‌ای که پیش از او کسی به این تفصیل در این باره سخن نگفته و ننوشته است؟

۱. علاقه شخصی وی به مسأله نفس از دوره نوجوانی (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۷۷ ق:

ج ۲: ۳)، ۲. اشتغال به طبابت و آشنایی او با بیماریهای ۳. یاور به معاد و جاودانگی انسان. ۴. توجه آیات قرآن به مسأله نفس ۵. ترغیب روایات اسلامی به شناخت آن. ۶. دیدگاه خاص او درباره سعادت واقعی انسان (ابن‌سینا، ۱۳۸۰: ۱۹۳ و ۱۹۴ و ۱۳۷۱: ۱۲۵) تلقی شناخت نفس، به عنوان ثمره اصلی بحث در طبیعیات (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱) و سرانجام وجود عقاید باطلی که تجرد و بقای نفس را برنمی‌تافتند، جملگی سبب عنایت خاص وی به مسأله نفس شده بود.

برخی از عوامل یادشده، در مورد صدرالمتألهین نیز صادق بوده است. وی مانند هر حکیم مسلمان دیگری با اعتقاد به جاودانگی انسان، می‌کوشید عقل را با نقل سازگار نماید. باری اثبات عقلانی باورهای دینی از جمله جاودانگی انسان، در توجه هر دو فیلسوف به مسأله نفس، تأثیر تامی داشته، نگارش کتابی با عنوان مشترک المبدأ و المعاد از سوی هر دوی آنان مؤید این مدعاست. صدرالمتألهین، غایت فلسفه را استکمال نفس انسانی دانسته است، لذا نزد چنین حکیمی شناخت نفس و حالات آن از اهم مسائل خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۱) وی درباره سعادت می‌گوید:

پس برهان و قرآن برآنند که آموختن حکمت الهی و معرفت نفس انسانی، همان دستیابی به بقا و سعادت ابدی و ترک آن موجب خسران و شقاوت سرمدی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۹)

همچنین ملاصدرا با مسائلی از نفس روبرو شد که حکمت مشاء نتوانسته بود آنها را به درستی حل نماید؛ لذا با تکیه بر مبانی فلسفی خویش کوشید تا به حل آنها پردازد و به همین منظور، سفر چهارم از اسفار اربعه را به این مهم اختصاص داد.

باری عوامل یادشده سبب شد تا هر دو حکیم، بررسی ابعاد مختلف مسأله نفس را وجهه همت خویش سازند. آثار مستقل و متعدد آنها در این باره مؤید این مدعاست. پیش از بررسی سؤالات فرعی این نوشتار، به جهت ارتباط وثیق مسائل مختلف نفس با یکدیگر، شایسته است نگاهی هر چند اجمالی به تعریف نفس و اثبات وجود آن در انسان از نگاه ابن‌سینا و ملاصدرا داشته باشیم. ابن‌سینا در تمامی آثار خود این تعریف ارسطویی از

۱. مانند حدیث نبوی: من عرف نفسه فقد عرف ربه. (رك: بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ج ۹۵، ص ۴۰۶).
۲. ص ۶۱، ص ۹۱؛ ج ۱، ص ۶۹، (رك: بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ج ۹۵، ص ۴۰۶).

نفس را پذیرفته است که: «نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی یا کمال اول است برای جسمی که بالقوه دارای حیات است.» (ابن‌سینا، ۱۳۵۸: ۲۹ - ۳۶ و ۱۳۷۱: ۵۵ - ۵۶ و ۱۳۶۳: ۱۴)

با این تفاوت که ارسطو، «کمال» را مرادف با «صورت» تلقی کرده، بقای نفس را نامعقول پنداشته بود؛ همانطور که «صورت» بدون ماده و بالعکس بی‌معناست. اما از نظر ابن‌سینا، بین «کمال» و «صورت» عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ هر صورتی کمال هست و نه بالعکس. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰)

وی قوه فعاله و مبدأ تمامی افعال و حرکات در نبات، حیوان و انسان را «نفس» و در جمادات «طبیعت» دانسته است. با این تفاوت که:

۱. در جمادات، طبیعت، نفس، فاعل به تسخیر است و فعلش دارای جهت واحد می‌باشد مانند حرکت طبیعی عناصر اربعه.

۲. در نبات، نفس فاعل به تسخیر است، اما فعلش دارای جهات و انواع مختلف می‌باشد.

۳. در حیوان، نفس، فاعل به قصد و اختیار است و قصد و اختیار او کثیر و در نتیجه فعل او نیز کثیر می‌باشد.

۴. در فلك، نفس، فاعل به قصد و اختیار است، اما قصد و اختیار او جهت و نسبت واحدی دارد.

۵. در انسان، همان قوه فعاله نوع سوم، اگر افعالش را همراه با تعقل و تفکر انجام دهد، «نفس ناطقه انسانی» است، و اگر افعال او ناشی از قوه شهویه و غضبیه باشد همان نفس حیوانی خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: فصل ۱، ۴۸)

نفس انسانی یا نفس ناطقه، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که افعالش را بر مبنای اختیار عقلی و استنباط رأی و براساس ادراک کلیات انجام می‌دهد. بنابراین چهار ویژگی نفس انسانی عبارتند از:

۱. فعل خود را با اختیار عقل انجام می‌دهد و این همان «عقل عملی» است.

۲. قدرت استنباط آرای کلی را دارد.

۳. صناعات را اختراع می‌کند.

۴. کلیات را ادراک می‌نماید.

به نظر ابن‌سینا، نفس انسانی بالاترین مراتب نفس است، لذا علاوه بر ویژگی‌های یاد شده، تمامی قوای نفس نباتی و حیوانی را هم در خود جمع دارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۲: ۳۲۰)

صدرالمتألهین، همین تعریف سینوی یا بهتر بگوییم ارسطویی را پذیرفته است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ج ۸، ۱۶ و ۲۳۲ و ۱۳۵۴: ۵۴ و ۱۳۶۳: ۲۸۳)

اما اثبات وجود حقیقتی غیرمادی و فناپذیر در انسان، نقش مهمی در تبیین جاودانگی و معاد انسان دارد؛ به همین جهت، ابن‌سینا برهان‌های مستقل و استواری در جهت اثبات آن اقامه نموده، که بعضاً تا روزگار او، بی‌سابقه بوده، تأثیری شگرف نه تنها بر

فیلسوفان مسلمان، که حتی اندیشمندان مغرب‌زمین داشته و رد پای آن در فلسفه جدید غرب، حتی از دگارت به بعد نیز مشهود است.

وی چهار برهان در اثبات وجود نفس انسانی و مغایرت آن از بدن ارائه کرده است که به جهت رعایت اختصار به ذکر نام و منابع آنها بسنده می‌شود:

۱. برهان انسان معلق در فضا (ابن‌سینا، ۱۳۷۸: ج ۲، نخط ۳ فصل‌های ۱-۶ و ۱۳۶۳: مقاله اول، ص ۱۷ و مقاله پنجم، فصل هفتم، ۲۶۵)
۲. برهان دوام و استمرار (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: فصل اول، ۱۸۳)
۳. برهان «من» یا «أنا» و وحدت آثار نفس (همان، ۱۸۴)
۴. برهانی که می‌تواند تقریر دیگری از برهان اول به‌شمار آید. (همان)

براساس برهان اول، تصور و تصدیق نفس در انسان، به نوعی، از بدیهیات شمرده شده است؛ به‌گونه‌ای که آدمی می‌تواند با درون‌نگری دقیق و هوشمندانه، وجود جوهر غیرمادی نفس را در خویش دریابد. در حالی‌که ابن‌سینا به منظور اثبات وجود نفس به طور مطلق و اثبات وجود نفس انسانی، برهان‌های جداگانه‌ای اقامه نموده، ملاصدرا به همان برهان‌های اثبات وجود نفس به طور مطلق، اکتفا نموده است. وی سه برهان اول سینوی را برهان‌هایی در جهت اثبات «بجرد نفس و جوهریت آن» تلقی کرده است.

ملاصدرا به برهان «انسان معلق در فضا» عنایت ویژه داشت و آن را به بیان‌های مختلف تقریر کرده است. (صدرالمطلبین، ۱۳۷۸: ج ۸: ۲۹۵ و ۳۰۰ و ۱۳۵۴: ۲۹۴ و ۱۳۶۶: ۳۰۹ و ۳۱۳)

باری هر دو حکیم مسلمان، در اثبات وجود نفس انسانی از برهان‌های یکسانی بهره جسته‌اند.

۱. نفس، حاد است یا قدیم؟

الف) ابن‌سینا (و دیدگاه ارسطویی و افلاطونی او) یکی از سؤالات اساسی درباره‌ی نفس انسانی این است که آیا نفس انسان، قبل از تعلق به بدن و افاضه به آن، وجود مفارق قائم به ذات داشته، و با حدوث بدن، به آن می‌پیوندد؛ یا اینکه نفس نیز مانند بدن بوده است و همراه هر بدن، نفس آن نیز حادث می‌شود؟ و در يك جمله نفس حادث است یا قدیم؟

این بحث همانند سایر مباحث نفس، از پیشینه بسیار طولانی برخوردار است، و با مسأله علم و آگاهی انسان، نیز ارتباط مستقیم دارد؛ و درباره‌ی آن دو دیدگاه کلی وجود داشته است: یکی دیدگاه افلاطونی است که مدافع قدیم‌بودن نفس بوده، و مسأله علم را نوعی تذکر دانسته است؛ و دیگری دیدگاه ارسطویی، که نفس را حادث دانسته، همانند لوح سفیدی که هیچ نوع علم و آگاهی همراه خود ندارد و به تدریج معلومات خود را کسب می‌کند.

۱. به عنوان نمونه، جهت آشنایی با تأثیر برهان معروف ابن‌سینا یعنی «انسان معلق در فضا» بر فلسفه جدید غرب رجوع کنید به: ۸، مقدمه دکتر موسی عمید.

ابن‌سینا، به عنوان يك فیلسوف مشائی، در اکثر نوشته‌های خود، دیدگاه ارسطویی را پذیرفته است و تنها در برخی از رساله‌های عرفانی و نیز در قصیده عینیّه، عباراتی دال بر گرایش او به دیدگاه افلاطونی دیده می‌شود؛ این امر مشکلی را برای مفسران ابن‌سینا، ایجاد کرده است که چگونه این دو دیدگاه متناقض را توجیه نمایند. وی در کتاب شفاء، برای حدوث نفس برهانی را به قرار زیر اقامه نموده است:

اگر نفس بخواهد قبل از بدن وجود داشته باشد، به حصر عقلي، از دو حال، خارج نیست: یکی اینکه در وجود مجرد سابق خود، «واحد» باشد، و دیگر آنکه «کثیر» باشد؛ اما هر دو حالت، باطل و نامعقول است و با بطلان تالی، مقدم نیز باطل خواهد بود؛ در نتیجه نفس، وجود مجرد سابق بر بدن ندارد و حادث است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۴ و ۱۴۵ و ۱۳۷۲: ۳۷۵ و ۱۳۶۳: مقاله ۳، فصل ۱۲، ۱۰۷ و ۱۳۷۱: فصل ۸، ۹۶)

اینک بر طبق کتاب شفاء، به بررسی و بطلان حالت‌های فوق می‌پردازیم:

الف) اینکه نفس، قبل از تعلق به بدن «کثیر» باشد.^۱ نمی‌تواند درست باشد، زیرا مغایرت و کثرت نفوس از یکدیگر، از سه حال بیرون نیست: الف:۱: یا این مغایرت از جهت ماهیت و صورت است، الف:۲: یا از جهت نسبت با عنصر (که کثرت ماده، باعث کثرت نفس شده باشد)، به طوری‌که، چون هر ماده‌ای از لحاظ مکان و زمان حدوث، مکان و زمان خاص خود را دارد، نفس نیز به واسطه این ماده، دارای کثرت شود، الف:۳: یا تكثر از جهت عللی است که آن ماده را تقسیم کرده است. ب) یا اینکه نفس قبل از تعلق به بدن، «واحد» باشد.

به نظر ابن‌سینا، هم حالت الف با سه فرض آن، و هم حالت ب، باطل و نامعقول است. اما الف:۱: باطل است، زیرا نفوس قبل از تعلق به بدن، از جهت ماهیت و صورت، هیچ نوع مغایرتی ندارند، چرا که صورت آن یکی است.^۲ اما موارد الف:۲ و الف:۳ هم باطل است، زیرا از آنجا که کثرت نفس از راه ماهیت و صورت، معقول نیست، باید چیزی که «قابل» ماهیت است، یا «چیزی» که ماهیت به آن اختصاص یافته، یعنی بدن، سبب کثرت آن ماهیت شود. در حالی که فرض ما این بود که نفس را پیش از تعلق به بدن، بررسی نماییم، لذا از آنجا که بدنی در کار نیست، کثرت از حیث قابل و ماده نیز نامعقول است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۵ و ۱۳۷۱: ۹۶ و

^۱ به‌گونه‌ای که به تعداد افراد بشر، نفوس وجود داشته باشد و یا حدوث بدن، یکی از نفوسی که با آن بدن خاص متناسب است به آن اضافه شود.

^۲ زیرا به طور کلی در مورد همه اشیاء، «ماهیت» از قبیل معانی است و بدون توجه به ماده، هیچگاه قبول کثرت نمی‌کند و همواره واحد است؛ و ماهیت نفس هم از این قاعده مستثنی نیست. چنانکه در احوال‌النفس آمده است: **المَاهِيَةُ لِاتِّقَابِلِ اخْتِلَافًا دَاتِيًا وَ هَذَا مُطْلَقٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَإِنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي ذَوَاتُهَا مَعَانٍ فَقَطْ، فَتَكْثُرُ نَوْعِيَّاتُهَا أَمَّا هُوَ بِالْأَوْجَانِ وَالْقَوَائِلِ وَالْمَنْفَعَلَاتِ عَنْهَا.** (۳، ص ۹۷؛ ۱۰ ص ۱۴۵).

۹۷) به علاوه این باور که نفوس جزئی متکثر وجود داشته باشند، ولی در بدن نباشند، اعتقاد به وجود شیء معطل و بیهوده است؛ زیرا نفس جزئی برای اینکه به فعل پردازد و به کمال برسد نیاز به آلت (یعنی بدن) دارد و بدون بدن، وجود نفوس جزئی، عبث و بیهوده خواهد بود.

مورد ب، نیز محال است، زیرا اگر حالتی را در نظر بگیریم که حداقل دو بدن حادث شده، و قرار است که آن نفس واحد (طبق حالت «ب» که نفس قبل از وجود بدن، وجود داشته باشد ولی واحد باشد)، به این دو بدن تعلق بگیرند، از دو حال بیرون نیست:

ب۱: یا همان نفس واحد تقسیم می‌شود و هر قسم آن، به یکی از بدن‌ها می‌پیوندد، این حالت مستلزم این قول است که نفس واحد مجزء، که دارای حجم و بزرگی نیست، بالقوه تقسیم‌پذیر باشد و این باطل است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۵ و ۱۳۷۱: ۹۷)

ب۲: یا اینکه نفس واحد، در هر دو بدن قرار گیرد که به نظر ابن‌سینا، بطلان این قول چنان آشکار است که ابطال آن نیاز به زحمت اضافی ندارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۹۷)

بدین ترتیب ثابت شد که نفس، همراه بدن، حادث می‌شود و قول به وجود نفس، قبل از بدن، با همه فرض‌های آن، باطل است. و هرگاه بدنی حادث شود که صلاحیت آلت‌بودن برای نفس خاصی را داشته باشد، نفس متناسب با آن بدن، نیز حادث و به آن افاضه می‌گردد و بدن در واقع کشور نفس و آلت آن بوده، سبب تشخیص نفس گردد.

ابن‌سینا در این مرحله از بحث اشکالی را مطرح و به آن پاسخ می‌دهد:

اشکال: اگر نفس بعد از فساد بدن طبق نظر شما (ابن‌سینا) باقی می‌ماند، آیا این نفوس با هم، یکی می‌شوند یا به نحو متکثر باقی می‌مانند؟ یکی‌شدن آنها را که قبول نکردید، اما تکثر آنها هم ممکن نیست؛ چرا که علت تشخیص و تکثر نفوس را، بدن دانستید و بعد از فساد بدن، چگونه نفوس انسان‌ها به‌طور متمایز و مشخص و متکثر باقی می‌مانند؟

ابن‌سینا در پاسخ می‌نویسد: «با عنایت به اینکه هر نفسی با حدوث مزاج معینی در بدن، حادث می‌شود این امر باعث به‌وجود آمدن هیئتی خاص، در هر نفس می‌شود، و هیئت هر نفس، به سبب تمایز مزاج‌ها، از هم متمایزند؛ یا اینکه اصلاً هر نفس، از جهت قوای بدن، یا به سبب خصوصیات دیگری که بر ما پوشیده است، هیئت خاصی پیدا می‌کند، که بدون بدن نیز برای او، باقی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۹۸ و ۱۳۶۳: ۱۴۶-۱۴۸ و ۱۹۷۳ م: ۱۱۰)

۲. این یک بیان اضافی است که البته در شفا نیامده، اما در احوال‌النفس وجود دارد. علت تعلق نفس به یک بدن خاص، استعداد و آمادگی آن بدن برای پذیرش آن است. (۱۰، مقاله ۵، اواخر فصل ۴، ص ۲۴۲).

در «احوال نفس» اختلاف زمانی حدوث هر نفس را نیز، به عنوان علتی برای تمایز نفوس بعد از فناي بدن، دانسته است.

آنچه تاکنون گفته شد، بیان دیدگاه ارسطویی ابن‌سینا، مبنی بر حدوث نفس همراه با حدوث بدن بود. اما وی در برخی رساله‌های عرفانی خود^۱ تعبیراتی دال بر وجود نفس قبل از حدوث بدن دارد. در این رساله‌ها از جمله، **رساله سلمان و آبسال، رساله الطیر، قصیده عینیّه** بیانی رمزی دارد که ما در اینجا تنها قصیده عینیّه او را که دال بر دیدگاه افلاطونی اوست مورد بررسی قرار می‌دهیم.

قصیده یاد شده با این ابیات آغاز می‌شود:^۲

کبوتری گرانقدر و والا، از جایگاهی بلند، به سوی تو فرود آمد. با آنکه پرده از رخ برافکنده بود و حجابی بر چهره نداشت از دیده عارفان مستور بود، ناخشنود به تو پیوست، اما در حالی که ناله‌ای زار سر می‌دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. سرباز زد و انس گرفت و چون فرا رسید، به آن ویرانه تھی [بی‌آب و علف: یعنی بدن]، انس گرفت. آنچنان که آن پیمان وفا را که در سر منزل معشوق بسته بود، از یاد برده است و دیار یار را که به فراق آن خرسند نمی‌شد به فراموشی سپرده است... برای چه این کبوتر زیبا [یعنی نفس] از سر منزل ارجمند و عالی خویش بدین دیار پستی و فرومایگی فرود آمده است. (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۷۷ ق: ۲۰۵)

ابن‌سینا در این قصیده، نفس انسانی را به کبوتری تشبیه نموده است که پیش از تعلق به قفس تن، در عالمی متناسب با وجود خود، می‌زیسته، و سپس به دلیلی و با اکراه به تن ملحق شده است و با اینکه در ابتدا از الحاق به آن، اکراه داشت، اما به تدریج با آن انس گرفت، و بالاخره روزی فرامی‌رسد که بند از پای او برداشته شده، قفس تن را می‌شکند و پرواز می‌کند و اوج می‌گیرد و به سر منزل نخستین و جایگاه اولیه خود باز می‌گردد. ابن‌سینا حکمت فرود آمدن آن کبوتر را از جایگاه نخستین تنها به صورت سؤال مطرح کرده و گذشته است.

درحالی‌که در کتاب‌های **نجات، شفاء، اشارات** و سایر رساله‌های مربوط به نفس از حدوث نفس و اثبات آن سخن گفته است، در اینجا از کبوتری سخن می‌گوید که از منزل اصلی‌اش جدا شده، و حتی با پیوستن به بدن، آن منزل را فراموش کرده است، ولی هرگاه به یاد آن

^۱ از جمله رساله‌های عرفانی او عبارتند از: **سلمان و آبسال، رساله عشق، قصیده عینیّه، رساله الطیر**، حی بن یقظان و نیز نخط ۹ و ۱۰ از **اشارات و تنبیهات**.

هبطت الیک من المحل الاریف
محبوبه عن کل مقله عارف
وصلت علی کثره الیک و ربما
تفجع
انفت و ما انست فلماً و ربما
البلقع
واظنها فسیت عهداً بالحمی
... فلاي شيء اهبطت من شامخ
الواضع؟
ورثاء ذات تعزز و تمنع
وهي التي سفرت ولم تتبرقع
کرهت فراقک و هي ذات
الفت مجاوره الخراب
و منازل بفرافقها لم تقنع
سام الي فعر الحضيض

می‌افتد نمی‌تواند از گریستن باز ایستد: این دو دیدگاه متفاوت، باعث شده تا تفسیرهای گوناگونی در رفع این تناقض ارائه شود:

عده‌ای، آن را بازگشت از دیدگاه ارسطویی دانسته‌اند، گویا ابن‌سینا با آن همه معارفی که کسب کرده بود عیش جویندگی و کنجکاو و او را فرو ننشاند و او را به دیدگاه افلاطونی و اصولاً به عرفان سوق داد، و نه تنها درباره نفس، بلکه کاملاً دیدگاهی عرفانی پیدا کرد. نط ۷ و ۸ اشارات وی، شاهد صادقی بر این مدعاست. بنابراین احتمال اول این است که، دیدگاه سابق خود را کنار گذاشته، و نظرگاه جدیدی برگزیده است.

عده‌ای مثل احمد امین، اصولاً در این‌باره که قصیده عینیّه از ابن‌سینا باشد، تشکیک نموده، و آن را از شخص ابن‌سینا نمی‌داند، دلیل او این است که نظم موجود در این قصیده، نسبت به سایر قصائد او، بسیار بالاتر و برتر است. یا اینکه اصولاً از آنجا که، زبان این قصیده، زبان رمزی است بتوان تفسیر دیگری از آن نمود که با دیدگاه پیشین او سازگار افتد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۴)

اما آنچه که از آثار مهم ابن‌سینا برمی‌آید، اعتقاد او به حدوث نفس همراه با حدوث بدن است؛ با توجه به اینکه وی آیه «و نفخت فیہ من روحي» را مؤید نظر خود دانسته، که دال بر حدوث نفس است و اهتمام جدی در تطبیق معارف دین با ملاکها و معیارهای عقلی نیز داشته است.

ب. ملاصدرا

صدرالمتألهین نیز نفس انسانی را حادث می‌داند، اما عقیده و دیدگاه وی با آنچه ابن‌سینا گفته بود، تفاوت اساسی دارد. اصولاً اختلاف‌های اساسی میان این دو فیلسوف، در مباحثی از قبیل چگونگی حدوث نفس انسانی، رابطه میان نفس و بدن، نحوه تجرد قوه خیال و...؛ کاملاً مشهود است.

به عقیده ملاصدرا، نفس، حادث است «به» حدوث بدن، نه «با» حدوث بدن، تا معنای «همراهی» و تقارن فهمیده شود؛ این معنا که یکبار به بدن حادث شده باشد و وقتی به حد اعلا از اعتدال در مزاج رسید نفس انسانی حادث شده و به آن ضمیمه و متقارن گردد! به نظر فیلسوف ما، تصویر درستی نیست.

اصولاً از نظر او، نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و مغایرت و دوگانگی بین آن دو، وجود ندارد، حدوث نفس، همان حدوث بدن است؛ زیرا نفس، در ابتدا همان بدن است. که البته معنا، به تدریج آشکارتر خواهد شد.

ملاصدرا فصل دوم، از باب هفتم جلد هشتم اسفار را به تحقیق درباره حدوث نفس اختصاص داده و دو برهان برای اثبات آن اقامه می‌کند.

برهان اول: یکی از ابتکارات و مبانی فلسفی ملاصدرا «حرکت جوهری» است که در جای خود، به تفصیل در این‌باره سخن گفته و آن را مبرهن ساخته است، اعتقاد به این نوع حرکت، سبب شده، تا در موارد فراوانی،

بسیاری از مشکلات و معضلاتی که درباره نفس در فلسفه ابن‌سینا، لاینحل باقی مانده بود را برطرف سازد.^۱ همانطور که هر جوهری در ذات خود، متحرک است، نفس نیز به عنوان یکی از انواع جواهر، دارای این نوع حرکت است و از پایین‌ترین مراتب خود، که در ابتدای حدوث، همان بدن است، در اثر حرکت جوهری، به سمت کمال جوهری خود، حرکت می‌کند، تا اینکه به تدریج به بالاترین مراتب جوهری خود، ارتقا می‌یابد. با توجه به این مقدمه کوتاه، در برهان اول چنین می‌نویسد:

آنچه که [در اسفار، ج ۸، باب ۷، فصل ۱] گفته شد، در اثبات این امر که نفوس بشری، به حدوث بدن‌ها، حادث‌اند، کفایت می‌کند: زیرا آشکار شد که نفس، متجدد است و از پایین‌ترین حالات جوهریه، به بالاترین حالات، دگرگون می‌شود و [اکنون] اگر نفس در ذات خود قدیم می‌بود لازم می‌آمد که فطرتاً و ذاتاً جوهری کامل باشد و نقص و قصوری در آن نباشد؛ و اگر در ذات خود، نقص وجودی نمی‌داشت نیازی به آلات و قوایی که بعضی از آنها نباتی و برخی حیوانی‌اند نمی‌داشت. (صدرالمتألهین، ۳۷۸ ق: ۳۳۰ و ۳۳۱)

و حال آن که مشاهده می‌کنیم نفس در ذات خود ناقص است، و برای تکمیل آن نیازمند به آلات و قوای نباتی و حیوانی است؛ بنابراین، وجود قوای گوناگون در نفس، نشانه ناقص‌بودن آن است پس حادث است نه قدیم؛ و به سبب حرکت جوهری از نقص به کمال سیر می‌کند.

برهان دوم:

وی می‌نویسد:

همچنین اگر نفس قدیم باشد، آنگاه در شخص خود، منحصر می‌بود و در عالم ابداع، انقسام و تکثر بر آن عارض نمی‌شد، زیرا تکثر افراد همراه با اتحاد نوعی [یا با وجود اتحاد نوعی]، از خواص اجسام و جسمانیت مادی است، و آنچه که نحوه وجودش، استعداد و حرکت و ماده و انفعال نیست [یعنی نفس که علی‌الفرض، قدیم و دارای این نحوه از وجود است] حق آن است که نوع آن، در شخص واحدی [منحصر] باشد.

حال آنکه نفوس انسانی در این عالم، از لحاظ عددی متکثر و از لحاظ نوعی متحدند... پس این قول که نفوس جزئیه، قبل از بدن وجود داشته باشند محال است چه رسد به اینکه قدیم باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ق: ۳۳۱)

همچنین در جلد ۸ اسفار، پنج برهان را از قائلین به حدوث نفس، نقل می‌کند و برهان اول (که همان برهان ابن‌سینا بر حدوث نفس است مبنی بر این نفس قبل از بدن، نه می‌تواند «وحدت» داشته باشد، نه «کثرت»، بنابراین نمی‌تواند قدیم باشد) را تقویت و تصدیق می‌کند؛ با توجه به نقل این برهان در قسمت مربوط به ابن‌سینا، از تکرار آن صرف‌نظر می‌کنیم، اما برهان‌های دوم، سوم، چهارم و پنجم را نقد و تضعیف می‌کند.

^۱ به منظور آگاهی از برهان‌های حرکت جوهری، مراجعه شود به ۱۴، ج ۳، ص ۷۵ به بعد.

^۱ برهان اول از این پنج برهان، در ۱۴، ج ۸، ص ۳۳۴ مطرح شده و میلادرا شش اعتراض از «صاحب المباحث» را بر برهان ابن‌سینا نقل و به همه آنها پاسخ می‌دهد. در مورد برهان دوم مراجعه شود به: همان، ص ۳۴۰؛ برهان سوم ص ۳۴۸؛ برهان چهارم ص ۳۵۳، برهان پنجم، ص ۳۷۰، همچنین در ص

در **مفاتیح الغیب** نیز، بعد از اشاره به قول افلاطون و ارسطو، درباره حدوث یا قدم نفوس بشری، و بیان نظر خاص خود که همان جسمانیه الحدوث بودن نفس است، دو برهان بر اثبات حدوث نفس اقامه می‌کند، و با آنچه در **الشواهد الربوبیه** آمده نیز کاملاً مطابقت دارد. اما دو برهان او در **مفاتیح الغیب** چنین است:

برهان اول: اگر نفس، قبل از بدن موجود باشد؛ یا در بدن دیگری موجود بوده، که تناسخ را لازم می‌آورد (زیرا از آن بدن، به بدن فعلی آمده است)، یا از هر بدنی مفارق بوده است، در این صورت هم لازم می‌آید، عروض تجدد و تغیر زمانی، بر امری که اصلاً خارج از عالم مواد و حرکات و استعداد های مواد است، و این محال است.

برهان دوم: عقل منفعل در انسان، (یعنی عقل هیولانی) انتهای معنای جسمانیت و ابتدای معنای روحانیت است، گویا نفس بین دو عالم قرار دارد: عالم صورت حیوانی، و عالم ماده ملکیه؛ در این حالت، شأنیت آن را دارد، که به صورت ملائکه درآید و زمانی، به منازل ملائکه مقربین ارتقاء یابد، و گاه، به سبب اعمالش، از صورت انسانی خارج شود و صورت ملکی از او زایل گردد؛ در این حالت، ممکن است به سه صورت درآید:

۱. یا صورت شیطانی است، در صورتی که مکر و جریزه، بر نفس غالب باشد.

۲. یا صورت سبعیه است، در صورتی که غضب، بر نفس غالب باشد.

۳. یا صورت بهیمیه است، در صورتی که شهوت، بر نفس غالب باشد.

در این حالت های سه‌گانه، نفس در آتش است، یا در آتش کفر می‌سوزد، یا در آتش غضب و یا شهوت، و به بهشت دسترسی ندارد؛ بنابراین نفس در ابتدای حدوث، «صورت» نوع واحدی است که این نوع، همان بشر است، اما «ماده» اشیا کثیر اخروی است.

یعنی اگر این نفس، از قوه بشریه، خارج شود و به عقل بالفعل برسد؛ بر حسب نشأه ثانیه خود، یا از جنس فرشته می‌گردد، و یا به سبب اعمالش، از انسانیت خارج شده، و از جنس شیاطین، سباع و بهائم می‌گردد. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳: ۵۳۶)

در **الشواهد الربوبیه** نیز، دو برهان بر حدوث نفس اقامه شده است: برهان اول، همان برهان ابن‌سیناست که نفس اگر بخواهد قبل از بدن موجود باشد، نه می‌تواند واحد باشد و نه کثیر، بنابراین حادث است.^۱

برهان دوم را در قالب «طریقه اخری»، مطرح می‌کند: که نفس اگر قبل از بدن موجود باشد، از دو حال خارج نیست: یا باید موجودی عقلانی باشد، و یا

۳۳۲ سه برهان را از پیروان افلاطون در اثبات قدم نفس بشری نقل و همه آنها را زد کرده است.

۱. درباره صور مختلف نفس رجوع کنید به: ۱۷، ص ۳۳۱ و ۳۳۲، «حکمه مشرقیه» که بعد از بیان چهار صورت نفس انسانی، می‌افزاید: نفس در ابتدای حدوث، صورت نوع واحدی است که در همه انسان‌ها، یکی است. به همین مبحث، در همین نوشتار، قسمت الف (ابن‌سینا) مراجعه شود.

موجود جسمانی (و نیازمند به بدن)، تالی به هر دو قسمش باطل است، عقلانی محض نمی‌توان باشد، زیرا لازمه اش «تعطیل» است، درحالی‌که تعطیل و عبث، در این جهان، باطل است. جسمانی هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا فرض ما این است که قبل از بدن جسمانی، وجود دارد. آنگاه در قالب «حکمت عرشیه» جسمانی‌ه الحدوث و روحانی‌ه البقاء بودن نفس را معنا می‌کند، که با بیانی که از مفاتیح‌الغیب، به عنوان برهان دوم نقل شد، مطابق است، و از تکرار آن صرف‌نظر می‌شود.

سؤال: سبب امتیاز نفوس بعد از مفارقت از بدن چیست در حالی‌که هیچگونه عوارض و لواحق مادی و بدن را، به همراه ندارد؟

پاسخ ملاصدرا همان پاسخ ابن‌سینا به این سؤال، است. البته، بیان ملاصدرا فرق می‌کند، مبنی بر اینکه: حتی اگر نفس، جز شعور به خود و توجه به ذات خود، چیز دیگری به همراه نداشته باشد، در تحقق امتیاز، تعدد و تکثر آنها، بعد از مفارقت از بدن، کافی است؛ چه رسد به اینکه اوصاف و ملکات و انوار و اشراقاتی که در نشأة دنیا کسب کرده است، بر آن اضافه شده باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۲۸ - ۳۳۲)

هم‌چنین در «مبدأ و معاد» دو برهان بر حدوث نفس، اقامه شده که با آنچه در اسفار آمده است کاملاً فرق دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۱۰ به بعد)

۲. معنای حدوث نفس از منظر ملاصدرا، و مقایسه آن با دیدگاه ابن‌سینا:

نفس از نظر ابن‌سینا، روحانی‌ه الحدوث و البقاست؛ وی معتقد است، نفس در چهار ماهگی جنین، حادث می‌شود و از ابتدا نیز، مجرد بوده و مجرد آن، بالفعل می‌باشد. اما ملاصدرا بر این باور است که نفس جسمانی‌ه الحدوث و روحانی‌ه البقاست در جلد هشتم اسفار می‌نویسد:

حق این است که نفس انسانی، از لحاظ حدوث و تصرف، جسمانی؛ و از لحاظ بقاء و تعقل، روحانی است؛ تصرف آن در اجسام، جسمانی، و تعقل آن نسبت به ذات خود و ذات جاعلش، روحانی است؛ ولی عقول مفارقه، هم از لحاظ فعل و هم از لحاظ ذات، روحانی‌اند. [در حالی‌که] طبایع، دارای جایگاه [یا مقام] معلومی هستند، بخلاف نفس انسانی، [که مقام و جایگاه معلوم و معین و ثابتی ندارد] به همین جهت حکم کرده‌ام که نفس انسانی، در اطوار مختلف، تطور و تحول می‌یابد... (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ۳۴۷ و ۳۴۸)

وی برای اثبات رأی خود، روحانی‌ه الحدوث بودن نفس را که اعتقاد ابن‌سینا بوده است، مورد انتقاد قرار می‌دهد. اشکال این است که اگر به تعبیر ابن‌سینا و پیروان او، نفس، در حدوث خود، روحانی و مجرد باشد، به‌طوری‌که از بدو حدوث، مجرد بالفعل داشته باشد؛ لازم می‌آید که نفسیت نفس (یعنی تدبیر و تصرف نفس در بدن)، یک امر عارضی و لاحق باشد؛ به‌گونه‌ای که بعد از کامل‌شدن هویت و شخصیت نفس، بر آن عارض شده باشد، همانند کسی که تجار نیست، سپس تجار می‌شود و کار تجاری انجام می‌دهد. لذا تعلق و حاجت آن به بدن، مانند تعلق و نیازمندی تجار به آلت و کشتی‌بان به

کشتی است. ابن‌سینا در آثار خود، این نوع تعلق را، با ذکر همین مثال‌ها، بیان کرده بود. ملاصدرا در صدد بر می‌آید تا اثبات کند که نفسیت نفس، یک امر عرضی نیست، بلکه ذاتی آن، و ناشی از نحوه خاص وجود آن در ابتدای حدوث است. نتیجه این خواهد شد که نفس در ابتدای حدوث یک امر مجرد بالفعل و مستقل از بدن نیست، بلکه همان‌طور که پیش از این گفته شد، «نفس همان بدن است».

ملاصدرا این مسئله را، به مناسبتی، تحت عنوان «حکمت مشرقیه»، (ابن‌سینا، ۱۳۵۸: ۱۱) در اثنای بحث خود درباره تعریف نفس، مطرح کرده است. علت مطرح کردن این مسئله، در این موضع آن است که: به نقل از حکما (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ۹) که احتمالاً نظر ابن‌سینا را هم دربرمی‌گیرد، گفته شد که با وجود اینکه می‌دانستیم نفس، کمال است، هنوز حقیقت نفس و ذات آن را نشناختیم، بلکه آن را از حیث اینکه نفس است (یعنی از حیث مدبر و مضاف به بدن بودن) شناخته‌ایم؛ آنگاه ملاصدرا در تعلیل این حقیقت، می‌افزاید:

در باب مضاف، دانستیم که، مضاف بماهو مضاف، وجود مستقل ندارد، و ما از وجود نفس، تنها آنچه را که این اضافه، (یا نسبت محدود) اقتضاء می‌کند، می‌شناسیم، نه تمام وجود نفس را؛ زیرا نام «نفس»، جز برای آن وجود اضافی، وضع نشده است؛ یعنی از حیث اضافه تدبیر و تصرفی نفس در بدن؛ و از سویی وجود مضاف، بما هو مضاف، وجود تعلقی، در مقایسه با شیء دیگر است؛ پس اضافه نفسیه، با بدن مقایسه شده است، لذا بدن، در حد نفس، اخذ می‌شود؛ چرا که بدن، در تقوّم وجود تعلقی نفس، دخیل است. همچنانکه وجود بنا، در قوام بناء، دخالت دارد، به همین جهت بنا در تعریف بناء اخذ می‌شود، اما در تعریف انسان اخذ نمی‌شود...

به همین جهت بحث درباره نفس، همان بحث درباره بدن است، (بدان جهت که رابطه‌ای تعلقی با بدن دارد و بدن در تقوّم وجود تعلقی نفس دخیل است) و علم نفس به همین سبب از علوم طبیعی به حساب آمده است. و کسی که بخواهد حقیقت نفس را جدای از این اضافه نفسیه بشناسد؛ باید آن را در علم دیگری جستجو کند.

اینک با توجه به مطالب فوق، ملاصدرا در «حکمت مشرقی» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ۱۱) به تعبیر خود، سر شریفی را مطرح می‌کند؛ که براساس آن جوهر در جوهریت خود، اشتداد دارد؛ و حقیقت انسانی نیز در هویت و ذات خود، کمال می‌پذیرد. و دانسته می‌شود که تعریف نفس برخلاف ادعای حکما، تعریف برحسب اسم فقط نیست، آن طور که در تعریف بنا، پدر، پسر و امور اضافی از این قبیل، مطرح است. اینجاست که ملاصدرا درصدد برمی‌آید تا رأی خاص خود را درباره رابطه میان نفس و بدن اعلام نماید.

فرق است بین رابطه‌ای که میان پدری پدر، و پسری پسر، کاتبیت کاتب، نجاری کردن نجار و غیره وجود دارد؛ و بین رابطه‌ای که در نفسیت نفس، مطرح است. در اولی می‌توان، کاتب و نجار و... را بدون آن اضافه و نسبت، فرض و تصوّر نمود؛ زیرا ماهیت بناء، کاتب، نجار و... وجودی دارد به‌عنوان یک فرد انسانی، و بناء بودن و کاتب بودن و... نیز یک وجود دیگری دارد؛ (یعنی

کاتببودن، تجاربودن و...، اموری عرضی و لاحق‌اند) لذا بنائ از حیث انسان‌بودن، جوهر است؛ اما بنائ بودن او، عرض است. برخلاف نفسیت نفس، که یک امر عرضی نیست. این‌طور نیست که نفس، یک وجودی داشته باشد؛ و نفسیت آن، یک وجود دیگری لاحق بر آن باشد؛ بلکه نفسیت او، مربوط به نحوه وجود خاص او است، ... بنابراین نفسیت نفس، (برخلاف ادعای ابن‌سینا و پیروانش) یک امر لاحق و تفکیک‌پذیر نیست تا بتوان نفس را در ابتدای حدوث، یک امر مجرد عقلی دانست، بدون در نظر گرفتن آن نسبت و اضافه؛ به‌طوری‌که، این نسبت و نفسیت، بعداً به او لاحق شده باشد!

لذا «نفسیت نفس» و «ماهیت و حقیقت نفس» دو چیز جدا از هم نیستند، آن‌طور که در مورد کاتبیت کاتب و... مطرح بود؛ ماهیت نفس یک وجود دیگری، (جدای از نفسیت آن) ندارد که برحسب آن، نفس نباشد، (آن‌طور که در مثال بنائ می‌توان ماهیت انسانی او را تصور کرد، به‌طوری‌که دیگر بنائ، سازنده خانه‌بودن را، نداشته باشد) مگر اینکه البته، نفس بعد از تحولات ذاتی جوهری و استكمال در ذات، متحد با عقل فعال می‌گردد که دیگر نفس (به‌معنایی که بدن را تدبیر، نماید) نیست، بلکه در این صورت، وجودش، وجود عقلی محض است. ملاصدرا دو برهان اقامه می‌کند، بر اینکه نفسیت نفس، از عوارض لاحق بر ذات نیست، اعم از اینکه آن امر لاحق را، عرض لازم بدانیم یا مفارق:

۱. اگر سخن جمهور حکما (از جمله ابن‌سینا) درست باشد که نفس، ذاتاً جوهر متحضر بالفعل و از جمله جواهر عقلیه ذاتاً مفارق است، (به‌طوری‌که نفسیت و مدبریت او نسبت به بدن، یک امر عارضی و لاحق باشد) باید، چیزی، آن را مجبور به تعلق گرفتن به بدن و جدایی از عالم قدس، کرده باشد.

تالی این قضیه باطل است؛ زیرا چیزی که (یعنی مفارق‌بودن نفس که علی‌الفرض، ذاتی نفس است) ذاتی و بالذات باشد، زائل‌شدنی نیست؛ و چیزی که در ذات نفس، به‌عنوان جوهری مفارق، وجود نداشته باشد، (یعنی نفسیت و مدبربودن نفس) نمی‌تواند به او ملحق شود، زیرا آنچه که می‌تواند محل حوادث باشد ماده جسمانی و جسمانیّت است نه نفس.

۲. از نظر ملاصدرا، نفس تمام بدن است و از نفس و ماده بدنیه، یک نوع کامل جسمانی (مثلاً انسان) حاصل می‌شود، درحالی‌که اگر طبق نظر جمهور (و ابن‌سینا) نفس از ابتدای حدوث، مستقل و مفارق و مجرد باشد، و نفسیت امری لاحق باشد، ممکن نیست از ترکیب یک امر مجرد و امر مادی، یک نوع کامل مادی حاصل شود. تالی باطل است؛ یعنی می‌بینیم که از ترکیب آن دو، یک نوع طبیعی مادی حاصل شده است؛ پس مقدم، نیز باطل است؛ و نفس در ابتدای حدوث، یک جوهر مفارق بالفعل نیست؛ و نفسیت نفس، ذاتی اوست که به جهت وجود خاص خود، چنین است.

هم‌چنین پیش از مطرح‌کردن این دو برهان، مطلبی از حکما نقل شد که نفس بجای نفس را مضاف دانستند،

به طوری که نمی‌تواند وجود مستقل، داشته باشد و به همین جهت بدن در حد نفس اخذ شده، همانند اخذ بنا در حد بناء! اما ملاصدرا این سخن را نمی‌پذیرد و در ادامه برهان و دلیل دوم می‌افزاید:

با اینکه، این قبیل اضافه نفس به بدن، مقوم نفس است (یعنی با وجود اینکه ما هم می‌پذیریم که نفسیت نفس، مقوم نفس است) اما از این حقیقت، لازم نمی‌آید که نفس را از باب «مضاف» بدانیم. لذا نفس با وجود دارا بودن این قبیل اضافه، از حد جوهری خود خارج نمی‌شود؛ بلکه تنها از حد عقلیت خود خارج است، (یعنی در ابتدای حدوث و در مرحله نفسیت، عقل بالقوه است نه بالفعل).

آنگاه ملاصدرا بین اضافه‌ای که در اعراض، نسبت به وجود موضوعشان، مطرح است، و بین آنچه که در مورد نفس، می‌توان گفت، فرق می‌گذارد: اضافه در اعراض، از قبیل اضافه «نیازمندی مطلق» است؛ عرض، برای وجود یافتن، نیازمند موضوع است و چاره‌ای جز این ندارد. اما اضافه‌ای که در نفس، مطرح است، از قبیل اضافه «قوام و تکمیل است»، بدان معنا که اضافه نفسیه نفس به بدن، در حقیقت «مقوم و مکمل» نفس است نه یک امر عرض لاحق بر وجود نفس؛ و معنای جسمانیه الحدوث بودن نفس، نیز همین است؛ نفس مادام که از حالت قوه جسمانی، که در ابتدای حدوث، داراست، به فعلیت عقل مفارق، دست نیافته باشد؛ همان «صورت مادیه‌ای» است که البته از لحاظ قرب و بعد به نشأة عقلانی، دارای درجات مختلف است؛ زیرا وجود، (آن‌گونه که در مباحث قوه و فعل مطرح شده) قابل شدت و ضعف است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ۱۲ به بعد)

یکی از مشکلاتی که گریبانگیر ابن‌سینا بود، چگونگی تحقق وحدت شخصیه و هویت وجدانی فردی، در اشخاص انسان بود که چگونه از انضمام دو شیء متمایز و ممتاز، این وحدت شخصیه و هویت وجدانی حاصل می‌گردد؟ ابن‌سینا در پاسخ به این مشکل، دچار حیرت بود و می‌گفت: هر نفسی، به سبب بدن خاص خود، محصص می‌گردد و محصص هر نفس، غیر از محصص نفس دیگر است، و این تخصّص، به سبب نسبت خاصی است که ما این نسبت خاص را نمی‌شناسیم. وی بدین ترتیب درصدد بود تا هویت شخصیه افراد و اشخاص انسانی را توجیه نماید.

این مشکل اساساً از آنجا دامن‌گیر ابن‌سینا شده است که، به ثنویت نفس و بدن، از ابتدای حدوث، قائل شده بود؛ اما برای ملاصدرا، که به جسمانیه الحدوث بودن معتقد است، مشکل از بیخ و بن منتفی است؛ زیرا نفسیت نفس اصولاً ذاتی اوست نه یک امر عرضی؛ و نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و دوگانگی در کار نیست.

خلاصه سخن اینکه، نفس به نظر ملاصدرا، جسمانیه الحدوث است، و تنها به سبب حرکت ذاتیه جوهریه، می‌تواند از این نشأة نفسانی خارج شده، از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید و مجرد بالفعل گردد. و این حقیقت که انسان نیز در معرض حرکت

جوهری است از سوی ابن‌سینا مورد غفلت واقع شده بود.
(صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۳۹)

۳. توجیه قِدَمِ نفسِ افلاطونی و روایاتی که در باب وجود قبلی نفس وارد شد است:

صدرالمتألهین با اشاره به اعتقاد افلاطون به قِدَمِ نفوس انسانی، روایاتی را نیز در زمینه وجود قبلی نفس، نقل نموده، در جلد هشتم اسفار می‌نویسد:

در اقوال حکمای گذشته، اشارات لطیف و رمزهای شریفی، دربارهٔ هبوط نفس، از عالم بالا و صعود [مجدد] آن به آن عالم، وجود دارد؛ و نیز حکایاتی که مرشد به این اعتقاد هستند؛ از جمله این حکایات، عبارتند از: قصهٔ سلامان و آبسال، حی بن یقظان، قصه کبوتر طوقدار در کلبله و دمنه، و قصیده الطیر ابن‌سینا، که همه اینها بیانگر این مسئله هستند که نفس، قبل از بدن، دارای کینونت و وجودی در عالم شامخ الهی بوده، عود و رجوع مجدد، به آنجایی که از آن هبوط نموده، خواهد داشت... (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ۳۵۷ - ۳۵۸)

همچنین آیاتی از قرآن شریف، که دال بر هبوط نقش آدمی از عالم قدس به موطن طبیعت است نقل می‌کند از جمله:

۱. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ.
۲. قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا
۳. قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرًّا وَمُنَاعًا وَآيَاتٍ لِلَّذِينَ يَحْكُمُونَ

۱. النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَانِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، بِهِ نَظَرُ مَلَا صَدْرَا إِيْنِ حَدِيثٍ، إِشَارَةٌ بِه تَقْدِيمِ وَجُودِ نَاسٍ فِي مَعَادِنِ ذَوَاتِشَانِ، دَارِدٌ؛ كِه إِيْنِ مَعَادِنِ، هَمَانِ عَقُولِ مَفَارِقَه إِيْ اسْتِ كِه خَزَائِنِ عِلْمِ إِلَهِيْ أُنْدِ.
۲. عَلِي (ع): رَحْمٌ أ... أَمْرٌ عَرَفَ مِنْ أَيْنِ وَ فِي أَيْنِ وَ إِيْ أَيْنِ... بِه تَفْسِيرِ مَلَا صَدْرَا، «مِنْ أَيْنِ» إِشَارَةٌ بِه حَالِ نَفْسِ، قَبْلِ إِزْ وَجُودِ (دَر بَدَنِ) دَارِدِ. (هَمَانِ: ۳۵۵)
۳. رَسُولِ إِلَهِ (ص): كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ. (هَمَانِ: ۳۳۱)

در جای دیگر از جلد هشتم اسفار نیز، با اشاره به قول افلاطون درباره قِدَمِ نفس، روایتی دیگر را از رسول خدا (ص) از شارح کتاب حکمه الاشراف، یعنی علامه شیرازی نقل می‌کند که حضرت ختمی مرتبت فرمود:

خَلَقَ اللهُ الْإِرْوَاحَ قَبْلَ الْإِجْسَادِ بِأَلْفِي عَامٍ؛ بِه نَظَرِ عِلْمِ شِيرَازِي، تَعْبِيرِ دُو هَزَارِ سَالِ، تَنهَا بِرَإِي فِهْمَانِدِنِ مَسْئَلَه بِرَإِي عَوَامِ النَّاسِ، بِه كَارِ رَفْتَه وَ أَلَا بِه طَوْرِ كَلِي دَالِ بِرِ قِدَمِ غَيْرْمَتْنَاهِي نَفُوسِ اسْتِ. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ۳۸۳)

ملاصدرا به عنوان يك حكيم مسلمان، هیچگاه از دیدگاه‌های دینی مطرح شده در قرآن و سنت غافل نبوده، در صدد تلفیق و سازگار نمودن تفکر فلسفی خود با آنهاست؛ لذا با اینکه خود او، حدوث جسمانی نفس را اثبات کرده است؛ اما به توجیه این قبیل آراء، که از

سوي حکماي بزرگي همچون افلاطون و يا از جانب پیامبران و اولياء الهي، بيان شده، مبادرت مي‌ورزد. اين در حالي است که ابن‌سینا، به ضرس قاطع، بر حدوث روحاني نفس تأکید ورزید، و به توجیه این قبیل روایات هم نپرداخت. ملاصدرا در جلد هشتم اسفار، در صفحه ۳۳۱، بعد از نقل نظر افلاطون و حدیث نبوي: **کنت نبياً و آدم بين الماء و الطين**، این چنین مي‌نویسد:

شاید مقصود از این بیان، این نباشد که نفوس بشري، برحسب همین تعینات جزئي، [که به سبب بدن خاص، تعین یافته‌اند] قبل از بدن موجود باشند؛ در غیر این صورت [اگر قبل از بدن، با همین تعینات جزئي، وجود داشته باشد] محالات مذکور، لازم می‌آید، [منظور ملاصدرا از محالات مذکور، همان دو امر حالي است که با فرض قدم نفس پیش می‌آید و ملاصدرا آن دو را در قالب دو دلیل، بر اثبات حدوث نفس، در جلد ۸ اسفار، ص ۳۳۰، ۳۳۱ بیان کرده بود و ما نیز آن دو را در ابتدای همین نوشتار در مقام اثبات حدوث نفس، نقل کرده بودیم.]

[علاوه بر محالات مذکور، هم چنین اگر نفوس بشري با این تعینات جزئي‌شان، قبل از بدن موجود باشند] تعطیل قوای آن از انجام فعل، لازم می‌آید؛ زیرا نفس، از آن حیث که نفس است، چیزی جز صورت متعلق به تدبیر بدن، نیست و دارای قوا و مدرکاتی است که بعضی از آنها، نباتی و بعضی حیوانی‌اند [یعنی از آنجا که نفس با هو نفس، افعال خود را به کمک قوا و آلات جسمانی انجام می‌دهد، در صورتی که قبل از بدن با همین تعینات جزئي وجود داشته باشد، تعطیل قوای آن لازم می‌آید زیرا اصلاً بدنی در کار نیست تا این قوا را داشته باشد و در اختیار نفس قرار دهد!] (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ج ۸، ص ۳۳۲)

بنابراین احادیث نبوي و سخن افلاطون را نمی‌توان حمل بر قدم نفوس بشري با تعینات جزئي‌اش، نمود؛ لذا در ادامه می‌نویسد:

مقصود از وجود قبلی نفس بشري، این است که، نفس دارای يك کینونت دیگری، برای مبادی وجود خود، در عالم علم خداوند است که این مبادی وجود، همان صور مفارقة عقلیه هستند، [که در علم خداوند حضور دارند] و اینها [به نظر ملاصدرا] همان مثل الهیه‌ای هستند که افلاطون و فلاسفه قبل از او، آنها را اثبات کرده بودند؛ پس نفوس کامله از نوع انسانی، دارای اکوان مختلف هستند، که بعضی از آنها در طبیعت [عندالطبیعه] و بعضی قبل از طبیعت و برخی بعد از طبیعتند، بنابر آنچه که راسخین در حکمت متعالیه آن را شناخته‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ق: ج ۸، ص ۳۳۲ و ۱۳۶۳: ۳۶)

۱. صدرالمتألهین در توجیه رأی افلاطون، چنین می‌نویسد: «مراد افلاطون این نیست که «اشخاص» این تعینات متعدد، که در يك معنای نوعی محدود به حد خاص حیوانی مشترکند، قدم باشند. چگونه ممکن است این‌گونه باشد، درحالی‌که این ادعا با برهان سازگار نیست؛ زیرا وجود تعداد کثیری [از افراد] تحت يك نوع واحد؛ در عالم ابداع، که خارج از مواد، استعدادها، انفعالات، زمان‌ها و حرکات است، محال می‌باشد؛ بنابراین مراد افلاطون از قدم نفس، قدم بودن مبدع و انشاءکننده آنهاست، که به زودی بعد از انقطاع از دنیا، به سوي او باز می‌گردند...» (ص ۴۸۸، ج ۳، ۱۴).

۲. وي می‌نویسد: نفوس انسانی، از حیث نفس بودن، با حدوث بدن حادث می‌گردند، اما از آن حیث که حقیقت روحانی‌شان در علم الهي محقق دارد، به سبب قدم علم الهي، قدم‌اند. (ص ۵۳۱، ج ۱۶، ۵۳۱)

در ادامه یادآور می‌شود که این سخن ما مبتنی بر دو اصل است؛ اول: حرکت در جوهر، که جواهر مادی نیز دارای حرکت اشتدادی‌اند، دوم: اینکه نهایت اشیا، همان بدایات آنهاست.

بدین ترتیب، کینونت قبلی نفس از نظر ملاصدرا، به معنای وجود آنها برای مبادیشان، در علم الهی است.

وی همچنین، در ذیل حدیث نبوی «الناس معادن، کمعادن الذهب و الفضة» نیز به همین معنا اشاره دارد که: منظور حدیث شریف، وجود نفس در معادن ذواتشان، یعنی در عقول مفارقه‌ای است که خزائن و گنجینه‌های علم خداوند هستند؛ و کیفیت این نوع تقدم در وجود، آن است که، همان‌طور که نفوس دارای یک نوع کینونت تعقلیه هستند، (که بعد از تعلق به بدن و طی مراحل استکمال و رسیدن به نشأة عقلی، دارای این نوع کینونت تعقلیه می‌گردند) دارای یک کینونت عقلیه تجردیه نیز هستند، که این کینونت، به اعتبار کینونتی است که برای مبادی مفارقشان، در خزانه علم الهی دارا هستند. و اصولاً به نظر ملاصدرا، این تقدم در وجود به این معنای خاص، منحصر در نفوس بشری هم نیست، بلکه به یک معنا برای همه اشیا مطرح است؛ حتی اشیا خارجی جزئی نیز، بالاخره در قضاء سابق الهی، دارای یک نحوه ثبوتی هستند؛ اگرچه در آنجا از هر نوع تغییر و محو و اثبات، مبرا و مصون می‌باشند و تنها در این عالم است که دستخوش حوادث‌اند. وی این آیه شریفه را در تأیید سخن خود، مبنی بر کینونت قبلی نفس در مبادیشان ذکر می‌کند که: **يُؤَلِّهُم مِّمَّا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**، و منظور از «ام‌الکتاب» همان لوح محفوظ از تغییر و تبدل، می‌داند. (صدرالمتهلین، ۱۳۷۸ ق: ۳۳۵)

در جای دیگری از جلد هشتم اسفار، همین توجیه را درباره وجود قبلی نفوس بشری، با بیانی دیگر مطرح می‌کند که اصولاً وجود نفس بر دو نوع است: وجود مفارقی و وجود تعلقی. وی بعد از نقل احتجاجات شیخ اشراق در حکمه‌الاشراق و تلویحات، مبنی بر بطلان و محال‌بودن تقدم ارواح انسانی بر بدن‌ها، و در پاسخ به

^۱ صدرال ۴۰ سالگی برسد و تجرد بالفعل یابد دارای انحاء دیگری از وجود است:

الف) بعضی از انحاء اکوان نفس، قبل از این نشأة دنیویه (بر سبیل نزول وجودی است که در این نشأة، زمان و حرکت معنا ندارد).

ب) برخی دیگر از انحاء اکوان نفس، در همین نشأة دنیویه است که بعضی از آنها حیوانیه، و بعضی طبیعی نباتیه، و بعضی طبیعی غیر نباتیه است؛ و انتقال از بعضی به بعض دیگر در این نشأة، جز از طریق حرکت و زمان و ماده استحاله‌پذیر و فانی‌شدنی، امکان‌پذیر نیست.

ج) و بعضی از انحاء اکوان نفس، در بعد از نشأة دنیویه است که بعضی از آنها حیوانیه حسیه (ای بالحس البرزخی و الخروی و بالجملة بالحس المثالی: مرحوم حاجی سبزواری) و بعضی نفسانیه و خیالیه و بعضی عقلیه قدسیه است. یادآوری:

مورد «ب» در واقع انحاء اکوان نفس، در نشأة دنیویه بود قبل از آنکه نفس، به نفس ناطقه تبدیل گردد. (۱۴، ج ۹، ص ۲۳۲)

این احتجاجات، وجود نفس را به دو نوع مذکور، تقسیم نموده و می‌گوید:

کسانی که برای نفوس، وجود قبلی قائل‌اند؛ مقصودشان این نیست که نفس ب‌ماهی نفس (و به عنوان مدبّر و مضاف به بدن و بالاخره از لحاظ وجود تعلّقی‌اش)، دارای وجود عقلی و قبلی بوده است! بلکه مقصود این گروه از حکماء آن است که، نفس دارای نحوه وجود دیگری، غیر از وجود تعلّقی و مدبّر بدن بودن، است بدین جهت (و برخلاف ادعای شیخ اشراق) وجود این چنینی نفوس قبل از بدن، و عدم تصرف آنها در بدن، سبب تعطیل آنها نمی‌گردد؛ زیرا در «وجود مفارقی خود»، اصلاً ارتباطی با بدن ندارند و تعطیل در صورتی عارض نفس می‌شود که نفس ب‌ماهی نفس و با «وجود تعلّقی» خود (و با همین تعینات شخصی و جزئی‌اش) متصرف در بدن، نباشد؛ درحالی که در وجود عقلی‌اش، اصلاً هیچ نوع تصرفی در جسم یا اشتغالی به جسم ندارد؛ همان‌طور که در وجود تعلّقی‌اش از تدبیر و مباشرت بدن، جدا نیست. (همان: ۳۳۶)

به نظر ملاصدرا، اتفاقاً وجود نفس در مبدأ عقلی‌اش (یعنی در عقول مفارقه که محزون در علم الهی‌اند)، از وجود فی نفس آن، و از وجود آن در قابل (یعنی در بدن)، شدیدتر و دارای فعلیت اتم است؛ و در فاعل خود دارای وجوب وجود است (البته وجوب بالغیر نه بالذات). و وجود نفوس در مبدأ عقلی (و به تعبیر ملاصدرا) در پدر مقدسش، وجودی شریف، مبسوط، غیر متفرّق و لایتجزی است، که البته شرط درک این امور را این می‌داند، که بصیرت قلبی انسان، از حد علم الیقین به عین الیقین برسد.

وی درباره «نحوه» وجود نفوس، برای مبادی عقلی‌شان، می‌گوید:

نحوه وجود آنها که مجرد از ابدان و در عالم مفارقات هستند، همان «اتحاد» آنها با وجود عقلی فعالشان است؛ دقیقاً همان‌طور که نحوه وجود آنها در عالم اجسام، همان «تکثر و تعدّد» آنها از لحاظ عددی و بعضی‌بعض بودن آنهاست؛ اصلاً نفوس انسانی برحسب وجود بسیط عقلی‌شان، از قبیل صورت‌هایی هستند که در علم خداوند حاضرند و این نحوه وجود آنها، در حقیقت شأنی از شئون الهی است. (صدرالمتألّهین، ۱۳۷۸ ق: ج ۸، ص ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۲ و ۳۷۵)

اشکال: اگر نفس دارای یک نوع کینونت و وجود قبلی باشد؛ لازم می‌آید که شیء واحد یعنی نفس، هم دارای وجود مفارق باشد و هم مخالط با ماده (که در زمان حدوث مخالط با بدن است)! و این یک امر محالی است. این اشکال را ملاصدرا در جلد هشتم اسفار، به نقل از برخی فضلا ذکر کرده، و به آن پاسخ می‌دهد.

حل اشکال، به این صورت است که اصلاً اینکه شیء واحد، هم مفارق از ماده و هم مخالط با آن باشد، در صورتی محال است که هیچگونه، تبدّل و تحوّل در انحاء و نشأت وجود آن، صورت نپذیرد.

بنابراین این امر محال، بر ابن‌سینا وارد است، البته در صورتی که با توجه به اعتقاد به عدم تحوّل

ذاتی نفس و روحانیة الحدوث دانستن آن، به وجود قبلی نفس نیز اعتقاد بورزد در این صورت نخواهد توانست از این اشکال، بگریزد. اما طبق نظریة حرکت جوهری، نفس دارای تحوّل و تبدل ذاتی است. و از ابتدایی‌ترین مرحله و مرتبه، تا عالی‌ترین درجه از مراتب عالیة خود، یک جوهر واحد ثابت نیست (برخلاف ابن‌سینا، که آن را جوهر ثابت واحد می‌پنداشت). نفس قبل از بدن، دارای نحوه خاصی از وجود است (که ملاصدرا آن را «وجود مفارقی» در برابر «وجود تعلقی نفس»، نامید) و در زمان تعلق به بدن، نحوه دیگری از وجود را در اثر حرکت جوهری، دارا می‌شود و بعد از تعلق نیز نحوه سومی از وجود را دارا خواهد شد. اما تصور نشود که میان این سه نحوه و سه نشأة از وجود نفس، مابینت تام وجود دارد؛ زیرا بین آنها علیت و معلولیت برقرار است، و می‌دانیم که وجود علت با وجود معلول، مغایرت و مابینتی ندارد، مگر به نقص و کمال.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی انجام شده معلوم شد که ابن‌سینا در مهم‌ترین آثار خویش از دیدگاه ارسطویی حدوث نفس و روحانیة الحدوث بودن آن دفاع نموده، تنها در برخی آثار عرفانی وی، تعبیری دال بر نظریة افلاطونی قدم نفس به چشم می‌خورد. در این آثار، نفس به کبوتری تشبیه شده است که پیش از تعلق به قفس تن، در عالمی متناسب با خویش، می‌زیسته و سپس با اکراه به بدن ملحق شده است و سرانجام روزی این قفس را شکسته، اوج خواهد گرفت و به جایگاه نخستین برخواهد گشت. گروهی دیدگاه اخیر را نوعی بازگشت از نظریة ارسطویی تلقی نموده و گروهی دیگر در انتساب قصیده عینیه، به ابن‌سینا تشکیک نموده، برآنند که اگر هم انتساب صحیح باشد، تعبیر رمزآلود قصیده یاد شده را می‌توان به گونه‌ای تفسیر نمود که با دیدگاه ارسطویی نیز سازگار افتد.

این در حالی است که صدرالمتألهین با جدیت از حدوث نفس دفاع کرده است، اما تفاوت او با ابن‌سینا، در برخی مبانی فلسفی بخصوص «حرکت جوهری» سبب شد تا وی نظریة بدیع «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» را در مورد نفس انسانی مطرح نماید. نفس در بدو حدوث، مجرد بالفعل ندارد. حادث است «به» حدوث بدن، نه «با» حدوث بدن، تا معنای همراهی و تقارن به ذهن متبادر شود.

به اعتقاد ملاصدرا، همانطور که هر جوهری، در ذات خود حرکت تکاملی دارد نفس نیز در بدو حدوث، همان بدن است و مجرد بالفعل ندارد، اما از همین پایین‌ترین مراتب خود، در اثر حرکت جوهری تحول یافته، به تدریج مجرد یافته، سرانجام به بالاترین مرتبه جوهری خود ارتقا می‌یابد و بقای آن به واسطه همین مجرد مسیر می‌شود. از نظر صدرالمتألهین، لازمه «روحانیة الحدوث» دانستن نفس آن است که نفسیت نفس (یعنی تدبیر و تصرف آن در بدن) امری عارضی و لاحق تلقی می‌شود؛ به گونه‌ای که بعد از کامل‌شدن هویت و شخصیت نفس، بر آن عارض شده باشد،

درست مانند کسی که نجار نیست، سپس نجار می‌شود و کار نجاری انجام می‌دهد!
وی با تکیه بر دو برهان منطقی، ثابت می‌کند نفسیت نفس، ذاتی آن است، و از نحوه خاص وجود نفس در بدو حدوث ناشی می‌شود.

وی میان اضافه اعراض به موضوعشان - که از قبیل اضافه «نیازمندی مطلق» است - و میان اضافه نفسیه نفس به بدن، که از قبیل اضافه «قوام و تکمیل» است - تفاوت می‌گذارد.

اضافه نفسیه نفس به بدن، در واقع «مقوم و مکمل» نفس است نه امری عرضی و لاحق بر وجود آن؛ و معنای جسمانیه الحدوث بودن نفس نیز همین است. لذا نفس، مادامی که از حالت «قوه جسمانی» - در ابتدای حدوث - به فعلیت و عقل مفارقی، دست نیافته باشد همان «صورت ماده‌ای» است که از لحاظ قرب و بعد به نشأه عقلانی، درجات متفاوتی دارد.

از سوی دیگر، ثنویت مورد نظر ابن‌سینا، تمایز نفس مجرد از بدن مادی از آغاز حدوث، مشکلات زیادی را گریبانگیر وی نموده بود. از جمله اینکه از انضمام دو شیء متمایز، وحدت شخصیه افراد انسانی حاصل می‌شد. ابن‌سینا بر آن شد که هر نفسی، خاص بدن خود است و محض هر نفس، غیر از محض نفس دیگر است اگر چه ما این نسبت خاص را نمی‌شناسیم!

در حالی که صدرالمتألهین با جسمانیه الحدوث دانستن نفس و حذف ثنویت، مشکل یاد شده را به کلی از بین برد؛ زیرا نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است.

وی با اشاره به نظریه افلاطونی قدم نفس و نقل برخی آیات و روایات مشعر به وجود قبلی آن، به تبیین و توجیه آنها پرداخت. رویه صدرالمتألهین در سازگار نمودن اندیشه‌های فلسفی خویش با معنای قرآن و سنت و باور عمیق به یگانگی عقل و نقل و شهود، وی را بر آن داشت تا اقوال حکما و مضمون برخی آیات و روایات دال بر وجود پیشین نفس را، به نفع تئوری خود توجیه نماید.

وی با توجیه حدیث نبوی: «**کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین**» بر آن است که منظور از وجود پیشین نفس، وجود آن با همین تعینات جزئی - که به واسطه بدن خاص تعیین یافته‌اند - قبل از بدن نیست؛ زیرا لازمه آن، تعطیل قوای آن از انجام فعل است.

منظور از وجود قبلی نفوس بشری، عبارت است؛ از وجود آنها برای مبادیشان در علم الهی؛ و آن مبادی، همان صور مفارقه عقلیه هستند که در علم الهی حضور دارند. به عبارت دیگر، نفوس انسانی، بماهی نفوس، با صورت بدن حادث می‌شوند، اما از لحاظ حقیقت روحانی‌شان، در علم الهی تحقق داشته، به واسطه قدم علم الهی، قدم‌اند. به بیان دیگر، نفس دارای دو مرتبه از وجود است: وجود مفارقی و وجود تعلقی. منظور حکمایی که از قدم نفس سخن گفته‌اند این است که نفس، به وجود مفارقی خود، از وجود قبلی و پیشین برخوردار است نه به لحاظ وجود تعلقی؛ در این صورت مشکل تعطیل قوا نیز لازم نمی‌آید.

باری به نظر می‌رسد صدرالمتألهین با تکیه بر اصل حرکت جوهری، و ارائه تئوری «جسمانیه الحدوث» و روحانیه البقاء» بودن نفس، هم مشکلات ناشی از ثنویت

را برطرف ساخت و هم تفسیر منطقی‌تری از تئوری حدوث نفس ارائه نمود و هم به‌خوبی از تبیین قدم نفس مورد نظر افلاطون و قرآن و روایات برآمده و با این کار توانست تفسیر جدیدی از مسأله مرگ و جاودانگی انسان و معاد ارائه نماید.

صدرالمتألهین همواره می‌کوشد از آیات و روایات، به‌عنوان مؤید و شاهد بر آرای فلسفی خود استفاده نماید، اما اشکال این است که در موارد فراوان، وی عقل را مینا قرار داده با خطاناپذیر پنداشتن آرای فلسفی خویش، بلافاصله به توجیه محتوای آیات و روایات مبادرت می‌ورزد.

باری ارائه دیدگاه‌های نوین و منطقی در عرصه تفکر فلسفی و حل مسأله نفس، نه تنها ممکن که همواره مفید نیز خواهد بود.

منابع و مآخذ:

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، رسائل، رساله تحفه، ۱۳۸۰، ترجمه ضیاء‌الدین ذری، انتشارات مرکزی.
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، احوال النفس الناطقه، حقه و قدم له الدكتور راحه فؤاد الاهواني، ۱۳۷۱.
۴. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، رساله حدود، ۱۳۵۸، انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۵. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، معرفه النفس الناطقه و احوالها، ۱۳۷۱، (ضمیمه کتاب احوال النفس الناطقه بوده است).
۶. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، النجاه من الغرق في بحر الضلال، ۱۳۷۲، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، المبدأ و المعاد، ۱۳۶۳، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی.
۸. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، درباره نفس، تصحیح دکتر موسی عمید، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و الرازي، ۱۳۷۸، چاپ تهران، مطبعه الحیدریه.
۱۰. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، روان‌شناسی شفا، ۱۳۶۳، ترجمه علی‌اکبر داناسرشت، انتشارات امیرکبیر.
۱۱. ابن‌سینا، حسین‌بن عبدا...، التعليقات، حقه و قدم؟ ۱۹۷۳ م، له الدكتور عبدالرحمن بدوي، چاپ قاهره.
۱۲. ابن‌ابی اصیبه، عیون الانباء، ۱۳۷۷ ه.ق، چاپ بیروت.
۱۳. بلاغی، حجت، از هر چمن گلی، (در بردارنده قصیده عینیه ابن‌سینا).
۱۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، مطبعه الحیدری، ۱۳۷۸ ه.ق، تهران.
۱۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۳۵۴، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران.
۱۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، مفاتیح‌الغیب، ۱۳۶۳، باتعلیقات ملاعلی‌نوری، تصحیح محمد خواجه‌ی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۶، ترجمه جواد مصلح، انتشارات سروش.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ۱۳۶۳، تهران، دارالمکتب الاسلامیه.