

تجرد نفس از نظر دکارت و ملاصدرا

سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱؛ نجمه السادات توکلی^{۲*}

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشجوی دوره دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۷/۱۶)

چکیده

دکارت نفس را مجرد می‌داند؛ زیرا صفت ذاتی آن فکر است و فکر، غیر مادی است. تکیه دیگر او بر عدم توقف وجودی نفس بر جسم و جسمانیات است و اینکه هیچ‌گونه امتدادی در آن راه ندارد. اما از نظر وی، نفس از اول مجرد بوده است. ملاصدرا نفس را جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء می‌داند؛ زیرا نفس برای وجود در این عالم نیازمند استعداد مادی است و می‌تواند با حرکت جوهری خود تکامل یافته، مراتب تجرد را تا برترین مرتبه ببیماید و این‌گونه، مشکل دوگانگی و ارتباط نفس و بدن را حل می‌کند. میان دیدگاه‌ها این دو فیلسوف، چه اشتراک‌ها و اختلاف‌هایی وجود دارد؟ نظر هر یک در بیان نحوه تجرد نفس و ارتباط آن با بدن چگونه است؟ در مسائلی همچون اصل تجرد نفس، توجه به ادراک و شهود در دریافت حقیقت آن اشتراک و در اموری چون نحوه وجود نفس، چگونگی تجرد آن و تمایز یا یگانگی نفس و بدن اختلاف‌هایی قابل بررسی می‌باشند.

واژگان کلیدی

فکر، تجرد نفس، حرکت جوهری، جسمانیة‌الحدوث، اتحاد نفس و بدن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

هستی و ماهیت نفس از دیدگاه دکارت

از دیدگاه دکارت،^۱ کوجیتو «می‌اندیشم پس هستم»^۲ (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۳۷)، نخستین حقیقت متیقنی است که هیچ شکاکی نمی‌تواند در آن شک کند و شک که شکلی از فکر و اندیشیدن است، بدون هستی نفس محال است. فکر در فلسفه او شامل هرگونه فعل یا انفعال درونی نفسانی است که به آن آگاهی بی‌واسطه (علم حضوری) داریم (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۸۴؛ صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۲) و نفس فقط چیزی است که می‌اندیشد و توقف فکر، یعنی توقف هستی نفس (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۴۰-۴۱؛ فروغی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۳).

هم‌چنین از نظر وی، تنها فکر و اندیشه به حقیقت و ذات نفس انسان تعلق دارد؛ زیرا با زوال فکر، دلیلی بر هستی نفس نیست (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۴۰-۴۱) و در واقع، این دومین معرفت یقینی از نظر اوست. وی یکی از راه‌های شناخت ماهیت نفس را نور طبیعی موجود در آن می‌داند که با روشنی تمام، هیچ کیفیتی را قائم به عدم که لاشیء محض است نمی‌داند (رحمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹)، بلکه متقوم به چیزی می‌داند که پایه و اساس آن ویژگی و سایر ویژگی‌ها و کیفیات است. از نظر به هر اندازه که ویژگی‌ها و کیفیات بیشتری در شیئی موجود باشد، بهتر از سایر چیزها دیده می‌شود و آگاهی به نفس روشن‌تر و بدیهی‌تر است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۳-۲۳۴). پس نفس باید به عنوان مقوم آن ویژگی‌ها موجود باشد و به‌واسطه نور طبیعی می‌فهمد که احساس، تخیل، تفکر و ادراک، خواص متقوم به محلی هستند که در همه چیز شک می‌کند مگر در شک خود.

تجرد نفس

دکارت نفس را جوهر ذاتاً مجرد از ماده، بسیط و تجزیه‌ناپذیر می‌داند که پس از نابودی، یعنی تجزیه‌پذیری بدن بعد از مرگ، نفس به سبب تجرد ذاتی‌اش می‌تواند به حیات خود ادامه دهد، بیاندیشد و نوعی خاطره از اتحاد با بدنش داشته باشد (مجتهدی، ۱۳۸۲،

1. Rene Descartes
2. Cogito ergo sum

ص ۲۱۱-۲۱۲). او برای خلود انسان بر خلاف فلسفه افلاطونی که تأکید بر تجرد و روحانیت و بساطت نفس داشت، به اصول فلسفه طبیعی رجوع کرده است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۴۴-۴۵).^۱ از نظر وی، نفس چون جوهر محض است، حتی با دگرگونی تمام اعراض آن، به نفس دیگری تبدیل نمی‌شود، پس ذاتاً فناپذیر است (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۲۵). بر خلاف بدن که به محض تغییر صورت برخی از اجزای آن، به چیز دیگری تبدیل می‌شود و به آسانی تمام فناپذیر است.

از نظر وی، چون نفس انسان با بدن تمایز کامل دارد و هیچ‌گونه مادیت در آن نیست، حتی اگر آن را مولود زایش بدانیم، باز هم مادی بودن آن نتیجه نمی‌شود، بلکه فقط نشئت گرفتن نفس فرزند از نفس والدین را نتیجه می‌دهد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۴۹۰). پس او نفس را در حدود نیز غیر مادی می‌داند.

دلایل تجرد نفس

۱. تردید در وجود اجسام و عدم نیاز به صفات آنها

یکی از راه‌های رسیدن به تجرد نفس از دیدگاه دکارت، تردید در جهان جسمانی است و این در حالی است که در وجود نفس هیچ شک و تردیدی نیست. همچنین وجود نفس به امتداد و دیگر صفات جسمانی نیاز ندارد و او با استفاده از همین امر، آنچه که مورد تردید است را مادی، و مقابل آن را غیر مادی می‌داند. به این صورت که وجود انسان نیازی به امتداد، شکل، مکان و دیگر صفات جسم ندارد و تنها دلیل آن اندیشه است. وجود هر گونه جسم در جهان مورد شک است مگر خود شک (فکر که ذاتی نفس است) (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۱). اگرچه نفس در وجود همه اشیای مادی تردید دارد، اما درست خودش را به معنای دقیق کلمه فقط به عنوان جوهری غیرمادی می‌شناسد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷-۳۲۸). در نتیجه، وجود نفس، مجرد از جسم و جسمانیات است.

۱. از نظر ایشان بنیاد این مسئله به قدیم بودن ماده در تفکر غربی بر می‌گردد و تا حدی بیان‌گر روح ماده‌نگرانه فلسفه دکارت است. در اینجا به صورت ابتدایی، به اصل بقای ماده و انرژی نیز اشاره دارد.

۲. استقلال نفس از راه قدرت الهی

وی از راه قدرت الهی در پی آن است که استقلال نفس از بدن و در نتیجه، تجرد ذاتی آن را اثبات کند و گویی می‌خواهد بگوید چون نفس ممکن است و خدا قادر، پس نفس مستقل از بدن است. امکان استقلال را نیز از راه ادراک واضح تبیین می‌کند. به گفته وی خدا قادر است هر چیزی را که به روشنی ادراک می‌شود، درست به همان‌گونه، تحقق بخشد. نفس (جوهر اندیشنده) به روشنی، مستقل از بدن (جوهر ممتد) ادراک می‌شود و برعکس. بنابراین با توجه به قدرت الهی، نفس می‌تواند مستقل از بدن وجود داشته باشد و به راستی متمایز از آن است (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۲۱۰-۲۱۱)، پس هیچ‌گونه مادیتی در آن نیست و مجرد است.

۳. عدم دریافت صور مادی

از آن‌جاکه دکارت معتقد به هیچ‌گونه ارتباطی میان امتداد و نفس نیست، تفکر محض را از تخیل جدا کرده، ادراک و تعقل محض را کار نفس و دریافت صور مادی، حسی و ممتد را کار تخیل می‌داند تا از این راه، تجرد نفس را نتیجه بگیرد. به گفته وی یقیناً مغز ابزار تفکر محض نیست، بلکه تنها، ابزار تخیل یا ادراک حسی است (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۴۴۲-۴۴۳). در ادراک هر چیزی اعم از مادی و غیر مادی، تعقل محض رخ می‌دهد و نفس قابلیت دریافت هیچ صورت مادی را ندارد؛ زیرا ممتد نیست و امتداد را از راه صورت ممتدی که در خود دارد درک نمی‌کند، بلکه با توجه خود به یک صورت مادی که ممتد است آن را تخیل می‌کند (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۴۷۴). بنابراین، نفس غیر مادی است.

۴. وحدت و تجزیه‌ناپذیری نفس

آنچه تجزیه‌پذیر باشد متحد و یک‌پارچه نیست. دکارت نیز این اصل را پذیرفته و جسم تجزیه‌پذیر را متحد نمی‌داند و گویا از غیر قابل تجزیه بودن نفس، وحدت و یک‌پارچگی آن را نتیجه می‌گیرد و چون از نظر او امتداد خاصیت جسم است، نفس واحد را بدون هیچ نسبتی با آن دانسته، با حدوسط وحدت و تجزیه‌ناپذیری نفس، می‌خواهد به غیر مادی بودن آن برسد. بنا بر نظر او، تمایز نفس از بدن مبتنی بر تجزیه‌پذیری جسم و تجزیه‌ناپذیری نفس است؛ زیرا تصور جسم تنها به صورت بخش‌پذیر (ممتد) و تصور نفس

به صورت بخش‌ناپذیر ممکن است و تصور مثلاً نصف نفس ممکن نیست (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۲۴). به سخن دیگر، نفس با کل بدن متحد است، نه با یکی از اجزای آن؛ زیرا واحد و تقسیم‌ناپذیر است، نه نسبتی به امتداد و جهت دارد و نه با خواص جسمانی بدن یکی است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۱). در نتیجه، مجرد از ماده است.

۵. عدم توقف نفس بر عالم ظاهر و مادی

اگر نفس بر عالم جسمانی مادی متوقف باشد، بی‌گمان، مادی خواهد بود ولی دکارت نفس را از بدن و عالم جسمانی کاملاً متمایز دانسته، فکر را به‌عنوان صفت مختص نفس که ذاتی آن است مطرح می‌کند و سپس می‌خواهد غیر مادی بودن نفس را از توقف آن بر فکر و نه عالم ماده، نتیجه گیرد. به بیان او، فکر نوعی صفت و عرض است که نیاز به موصوف و جوهر - یعنی همان جوهر نفسانی اندیشنده - دارد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۸۴). این صفت، مختص جوهر نفس و ذاتی آن است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۴۲). پس همیشه همراه آن است و با نفس تمایز عقلی دارد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱). وجود نفس متوقف بر فکر^۱ است نه بر عالم مادی (فروغی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۳). پس نفس مادی نیست.

نقد و بررسی

اعتراضات و انتقاداتی بر نظر دکارت وارد شده که وی برخی را در کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها، پاسخ داده است. با توجه به گنجایش این نوشتار، برخی از مهم‌ترین نقدها را بررسی خواهیم کرد.

۱. دکارت به تکرار، جسم را مورد شک و تردید دانسته و نتیجه می‌گیرد که آنچه مورد تردید نباشد یقیناً جسم نیست و چنان‌که روشن است رابطه این نتیجه با عبارت نخست، عکس نقیض موافق است. پس به سبب عدم تردید در مورد نفس یا من اندیشنده،

۱. از نظر دکارت مفاهیم، صورت خود ذهن را می‌سازند؛ یعنی ذات و واقعیت ذهن از آن نظر که ذهن است و اساساً ذهن بودن ذهن، به ادراکات یا مدرکات آن است، که اگر آنها نباشند، چیزی به نام ذهن «به معنای خاص آن» وجود نخواهد داشت.

جسمانیت آن نیز منتفی خواهد بود. در یکی از ایرادها بر همین امر تاکید شده است ولی به سبب حضور جسم شخص در زمان تردید، اعتراض بر این امر است که با وجود شک در جسم، متفکر جسم را به همراه دارد. به گفته معترض، از نظر دکارت، من اندیشنده از اندیشه، تصویری صریح و متمایز دارد ولی جسم مورد تردید است، پس من اندیشنده نباید جسم باشد؛ در حالی که خود وی هنگام اثبات تجرد نفس، با اینکه تصور روشنی از جسم نداشته، خود جسم را دارد؛ زیرا آنکه می اندیشد عملاً دکارت مجسم است نه دکارت مجرد (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۶، ص ۴۳).

بر اساس گفته دکارت: «مقصودم فقط صرف نظر کردن از اشیای مادی بوده است؛ در حالی که مطمئن نبودم که در نفس هیچ چیز مادی وجود ندارد، هر چند که وجود چیزی با چنین ماهیتی را در آن سراغ ندارم» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶)، شاید نخست بتوان گفت که وی می خواهد موقتاً از جسم صرف نظر کند تا وجود نفس متمایز از بدن و مجرد از ماده را اثبات کند، نه اینکه وجود جسم را به کلی نفی کند؛ زیرا در پایان، هم وجود و هم ارتباط آن با نفس را اثبات می کند، اما باید توجه شود که سرانجام او جسم را همیشه به همراه دارد، حتی اگر موقتاً از آن صرف نظر کند و اشکال دیگری که باقی می ماند این است که چگونه با عدم اطمینان، به تمایز کامل نفس از بدن و تجرد آن رسیده است؟

۲. اشکال دیگری که بر دکارت وارد شده با توجه به واسطه قرار دادن اندیشه و تفکر، برای اثبات هستی و تجرد نفس است. اشکال کننده این وساطت را نادرست دانسته و دلایل آن را بیان می کند و در پایان، هدف آن است که معرفت نفس اولی است و نیازی به وساطت فکر ندارد و در این صورت دلایل اثبات وجود و تجرد نفس ناتمام خواهد ماند. بنا به گفته معترض، دکارت هستی و تجرد نفس را از راه اندیشه که از آثار آن است، اثبات می کند و اندیشه را واسطه در اثبات وجود و تجرد نفس می داند. این وساطت دو اشکال دارد: الف) اثبات نفس به وساطت اندیشه، تنها اثبات وجود ذهنی آن است نه حقیقت خارجی آن؛ ب) «من هستم»، نخستین معرفت یقینی است و اگر حقیقت نفس به وساطت اندیشه اثبات شود، معرفت آن اولی نخواهد بود؛ زیرا معرفت نفس به خود، حضوری و

بی‌واسطه است، نه به‌واسطه اندیشه.^۱ دکارت از شک در همه چیز به هستی خود آگاه می‌شود؛ در حالی که بنابر فرض او که چیزی در جهان نیست، درباره چه چیزی باید اندیشید؟ پس هیچ دلیلی بر هستی من وجود نخواهد داشت ولی بر خلاف دیدگاه وی، اگر هیچ متعلقی برای اندیشیدن وجود نداشته باشد، من به خویشتن خویش آگاهم و هیچ نیازی به واسطه‌ای مانند شک و فکر نیست (جوادی‌آملی، بی‌تا، ص ۹۸؛ رحمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸-۱۳۰). در این صورت، دلایل اثبات تجرد نفس نیز ناتمام خواهد بود.

۳. در اعتراضی که از سوی «هایدگر»^۲ مطرح شده، وی بر اساس اصول خود از مکان من اندیشنده می‌پرسد؛ زیرا از دیدگاه او، هستی بر فکر مقدم است و اندیشه بدون «بودن» در جهان ممکن نیست. او می‌گوید آیا مکان من اندیشنده در جهان است یا خارج از آن؟ فرض اول، بر اساس مشکوک و باطل بودن جهان از نظر دکارت، بیهوده است؛ خارج از جهان نیز فرضی عبث است، پس «من» هیچ جا نیست؛ زیرا چیزی جز من اندیشنده وجود ندارد. به گفته وی، تا جهانی نباشد منی هم وجود نخواهد داشت، هستی بر فکر من تقدم دارد و تا در جهان نباشم، اندیشه‌ای هم نخواهم داشت (روژه، ۱۳۷۲، ص ۲۹۸؛ احمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲ و ۲۸۹؛ هایدیگر، ۱۹۸۸، ص ۸۲ و ۹۳)؛ در حالی که در پرسش از مکان من اندیشنده، چون دکارت نفس را ذاتاً مجرد از ماده می‌داند، دیگر بحثی در مورد مکان آن نمی‌ماند؛ زیرا مجرد بی‌نیاز از مکان است.

۴. برخی با توجه به کوچیتوی دکارت، مقدمات و نتیجه‌ای برای آن در نظر گرفته و لفظ «پس» را دال بر قیاس منطقی بودن آن دانسته‌اند؛ اگر چنین باشد، مقدمات باید غیر از نتیجه باشند و اشکالات بسیاری به دنبال خواهد داشت؛ در حالی که در واقع، کوچیتو بیانگر یک چیز است نه دو چیز و عبارت است از امر یگانه‌ای که می‌اندیشد و هست؛ یعنی «من»

۱. البته دکارت می‌گوید، همواره نسبت به افعال یا اعمال نفس آگاهی بالفعل داریم ولی از قوا یا نیروهای آن، فقط به نحو بالقوه آگاهیم. بنابراین چیزی در نفس نمی‌تواند وجود داشته باشد که نفس از آن آگاه نباشد حتی اگر به علت باقی نماندن صور خاص افکار، آنها را به خاطر نیاورد؛ زیرا هر چه در نفس است فکر یا مبتنی بر فکر است. ر.ک: اعتراضات و پاسخها، ص ۳۰۳.

2. Martin Heidegger

که می‌اندیشم، هستم» و چون هستی من عین اندیشیدن من و مساوق با آن است، مساوی می‌شود با «من که هستم، می‌اندیشم» (رحمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵-۱۲۶). با توجه به این مطلب، واحد و یک‌پارچه بودن نفس، باز هم دلیل بر تجرد آن است؛ زیرا اگر مادی باشد وحدت نخواهد داشت.

۵. از آنجا که دکارت همه چیز غیر از فکر را مورد تردید می‌داند، باید تفکر مورد نظرش ناب و خالص باشد. مرلوپونتی^۱ با تکیه بر همین امر، بر او اعتراض کرده و فکر را دارای متعلق معین می‌داند. به نظر وی، دکارت به دلیل باطل محض دانستن همه چیز به جز «من»، فکر را فکر ناب می‌داند؛ زیرا چیزی نمی‌ماند که متعلق فکر باشد و اگر لحظه‌ای فکر ناب مشوب گردد، دیگر دلیلی بر هستی من وجود نخواهد داشت اما به گفته مرلوپونتی، من صرفاً می‌توانم خود را به عنوان متفکری خاص و مرتبط با موضوعات معین (رحمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ فصل‌نامه فرهنگ، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰) ادراک کنم نه عام و با نفی دیگر اشیا؛ زیرا تفکر ناب، لحظه‌ای است، نه همیشگی. البته پیش از وی لایب‌نیتس نیز همین نقد را بر دکارت وارد کرده است؛ بدین صورت که من نه تنها از نفس متفکر خویش، بلکه همچنین از اندیشه‌هایم آگاهم و اینکه «من درباره این یا آن چیز می‌اندیشم»، حقیقتی مسلم‌تر از «من می‌اندیشم» می‌باشد (مونادولوژی، ۱۳۷۲، ص ۵۶).^۲

۶. در فلسفه دکارت، بر نفس و ذهن و نیز بر ادراک واضح و متمایز قوه تخیل در قیام آن به جسم، تاکید بسیار شده است. عده‌ای با توجه به همین نکته، اعتراض کرده، گفته‌اند که او فلسفه‌اش را از ذهن و نفس شروع کرده، برای رهایی از ایدئالیسم و اثبات عالم خارج، قوه تخیل را مسلم می‌گیرد. پرسش این است که آیا واقعاً قیام قوه خیال به جسم با وضوح و تمایز ادراک می‌شود، یا اینکه دکارت ناخودآگاه از همان نظریه ارسطو و فکر

1. maurice merleau-ponty

۲. البته لایب‌نیتس در این کتاب در بخش «ملاحظات انتقادی درباره بخش عمومی اصول دکارت»، انتقادهای دیگری نیز وارد کرده و حتی باطل دانستن هر امر مشکوکی را بی‌فایده دانسته و برخی مغالطات دکارت را بیان کرده است که برخی از آنها مربوط به بحث نفس و بقیه به دیگر اصول دکارت بازمی‌گردد. ر.ک: همان، ص ۵۱-۱۲۳.

اصحاب مدرسه استفاده کرده است که خیال را مادی و ادراک صرف و تعقل را غیر مادی می‌دانستند؟ او می‌بایست پس از ارائه تعریف دقیقی از تخیل و افعالش و اثبات ادراک صریح و متمایز، آنها را وسیله‌رهایی از ایدئالیسم قرار می‌داد ولی از عهده کاری چنین مهم که رکن اصلی فلسفه اوست، برنیامده است؛ بنابراین عده‌ای او را مسئول رواج مکتب‌های ایدئالیسم می‌دانند (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۹۲). البته به دلیل مترادف دانستن^۱ ذهن^۲ و نفس^۳ از نظر دکارت و با نگاه مثبت به موارد کاربرد این دو واژه پس از او که حقیقت آدمی را در حوزه ذهن و فعالیت‌هایش محدود نمی‌کردند (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸). هم‌چنین کاربرد عمومی اصطلاح ذهن در مقابل بدن، در کتاب‌های غربی، اگر واژه ذهن را توسعه ندهیم و نفس را همان ذهن بدانیم، دیگر «تجرد نفس» معنا و جایگاهی ندارد؛ زیرا تا بدن هست، ذهن باقی است و با نابودی بدن، چیزی باقی نمی‌ماند که مجرد یا مادی باشد؛ در حالی که دکارت تکیه بر تجرد نفس داشته و بر آن برهان اقامه می‌کند.

۷. دکارت از طرفی در اثبات تمایز و تجرد نفس از ماده و بدن بسیار کوشید و از طرفی، تعریف خاصی برای «علم دقیق» مطرح کرده بود که با تکیه بر آن، مسلماً جوهر مجرد نفس طرد می‌شد. به‌همین دلیل اعتراض کرده‌اند که جوهر روحانی مجرد از ماده دکارتی، در مقابل رشد دقت علمی که خود ترتیب داده بود، از صحنه بیرون می‌رفت، زیرا به ادعای وی، «علم دقیق» چیزی جز اندازه‌گیری مفاهیم کمی نیست و کسی نمی‌توانست روح مجرد را اندازه بگیرد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶، ص ۴۸). بسائط^۴ نیز آن‌سان که او تصور کرده بود، بدیهی و متمایز نیستند (فروغی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

۸. دکارت با اینکه نفس و بدن را کاملاً متمایز دانسته، تأثیر آن دو بر یکدیگر را قبول دارد اما در بیان چگونگی این تأثیر بر اساس باورهای خود عمل نکرده است. عده‌ای بر او

۱. دکارت هر دو واژه نفس و ذهن را به معنای تجرد از بدن و ماده می‌داند. ر.ک: همان، پاورقی، ص ۴۷.

2. Mind

3. Soul

۴. از نظر دکارت اموری که عقل، آنها را به بداهت و شهود و وجدان دریابد، بسائط هستند که اموری بسیار ساده و روشن و متمایزند و ذهن نمی‌تواند اموری روشن‌تر از آنها استخراج کند. ر.ک: لئودلی، دکارت (شرح افکار و آثار برگزیده)، پاورقی، ص ۷۰.

اعتراض کرده، عقیده وی درباره چگونگی تأثیر غیر مادی در مادی را مبتنی بر عقیده متعارفی دانسته‌اند که در آن، جسم و روح انسان پیوسته بر یکدیگر تأثیر دارند. همچنین از نظر او غده صنوبری (مغز)، محل کامل و دقیقی برای روان یا نفس به وجود می‌آورد که نفس از آن‌جا بر روح حیوانی ماشینی تأثیر می‌گذارد (دلی، ۱۳۸۳، ص ۸۶، ۱۱۷ و ۱۱۸)؛ در حالی که اگر روان در غده صنوبری قرار داشته باشد، دارای بعد مادی بوده و فضا اشغال می‌کند و در نتیجه، مادی می‌شود. با توجه به این عبارات، می‌توان گفت که او دچار تناقض‌گویی شده است.

تجرد نفس از نظر ملاصدرا

برهان «انسان معلق در فضا»^۱ی ابن سینا تا حدودی شبیه به «کوجیتو» دکارت بوده و ملاصدرا در برخی از کتاب‌هایش، نکاتی ذیل این نظریه مطرح کرده است. وی، این نظریه را به‌عنوان حجتی بر جوهر قائم به ذات بودن نفس انسانی (صدرالمتألهین، شواهدالربوبیه، ص ۲۱۲)، تأکیدی بر ادراک ذاتی نفس نسبت به خودش و تفاوت آن با ادراک ماهیت نفس (صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۱۲۷) و برهانی در بیان تجرد نفس حیوانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۴) آورده است.

از نظر ملاصدرا، حکیمان ادراک ذاتی نفس نسبت به خودش را، مبنای اثبات مغایرت نفس و بدن و نیز تجرد نفس از آن قرار داده‌اند؛ زیرا انسان همواره به ثبوت ذاتش عالم و گاه از کل اعضا و بدنش غافل است و معلوم مغایر با نامعلوم است. پس ذات غیر از بدن و امور مربوط به آن است (صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۱۲۷). او همچنین این نظریه را دلیلی بر اینکه علم نفس به ذاتش عین ذات آن است می‌داند؛ زیرا فرض این

۱. ملاصدرا در اثبات تجرد نفس حیوانی، این برهان را به حیوانات تعمیم داده است؛ بدین صورت که اگر حیوان یک باره و کامل خلق شده باشد ولی حواسش از مشاهده عالم خارج و اعیان خارجی محجوب باشد، در خلأ یا هوای آزاد، بدون حس امری از کیفیات با فاصله و جدایی اعضایش قرار گرفته باشد، در این حالت با وجود غفلت از تمام اعضای ظاهر و باطن، ذاتش را درک می‌کند. ذاتش برای او ثابت است بدون درکی از جسم و خصوصیات آن، حتی اگر عضوی از اعضا را تخیل کند، به‌عنوان جزئی از ذاتش نیست و آنچه معلوم و مشعور به است غیر مغفول‌عنه است. پس هویت و ذاتش غیر تمام اعضای او است. ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۴.

نظریه در مورد انسان بدون هیچ واسطه‌ای است و بهتر است گفته شود ظرفی است که در آن، ترک هر فعلی ملاحظه می‌شود تا کاشف وجود چیزی قبل از آن باشد و ادراک هویت انسان و ذات عینی‌اش که با علم حضوری است، غیر ادراک ماهیت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۱۲۸).

تجرد از مهم‌ترین صفات نفس است. تعریف سلبی، ماهیت شیء را نمی‌رساند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۹) و ملاصدرا نیز به این امر اذعان دارد. برای شناخت موجود مجرد، تعریفی ایجابی لازم است که همه اقسام آن را در برگیرد؛ بنابراین می‌توان سه ویژگی ایجابی، یعنی جوهریت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۹-۴۵۰)، بساطت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵۵-۲۵۶) و علم به ذات (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۴۹) را در مورد آنها در نظر گرفت.

با تجرد نفس، بحث چگونگی حدوث آن و مشکل ارتباط با بدن مادی پیش می‌آید. ملاصدرا با مبانی خاص خود، به حل مسئله پرداخت. او نفس را «جسمانیة الحدوث و التصرف و روحانیة البقاء و التعلل» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷) معرفی کرد و با این اصل، اثبات کرد که هر چند نفس در بدو حدوث، مادی است ولی در این مرتبه باقی نمانده و به تجرد دست می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷۸).

چگونگی حصول تجرد نفس

بر اساس اعتقاد ملاصدرا بر حدوث جسمانی و مادی نفس و نیز تجرد آن، باید چگونگی حاصل شدن تجرد برای نفس مادی، به‌درستی بیان شود. تبیین این مسئله اهمیت بسیار دارد و در کتاب‌های متعدد او مطرح شده است. از نظر وی حصول تجرد نفس با وجود حدوث مادی، بر چهار اصل «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری» و «اشتداد وجود» استوار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵) و البته نقش حرکت جوهری در اثبات تجرد نفس اهمیت بسیار دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱ و ۳۴۵؛ ج ۷، ص ۲۸۶). حقیقت نفس بر اساس چهار پیش گفته مذکور به ترتیب چنین است: آنچه در خارج اصیل است، وجود است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶) و وجودها حقایق متباین نیستند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۲۶)، بلکه ذومراتب‌اند (صدرالمتألهین، بی‌تا،

ص ۶۲ و ۷۰). میان مراتب وجود، انقطاع و گسیختگی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۴۲) و پیوندی وجودی حاکم است. پس نفس می‌تواند مراتب نازل وجود «ماده» را پیموده، به مراتب عالی آن برسد که مرتبه عالی آن «تجرد تام عقلی» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۰؛ ج ۹، ص ۳۰۲). نفس مقام معینی مانند سایر موجودات ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ یعنی وجود ضعیف در بستر حرکت جوهری به وجود شدید تبدیل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۰).

بنابراین، نفس در آغاز جسمانی است، سپس با حرکت جوهری به صورت نباتی که هنوز ادراکی ندارد و بعد از آن، به مرحله نفس حیوانی که نازل‌ترین مرتبه تجرد است و سپس به «تجرد مثالی یا برزخی» می‌رسد. نزد ملاصدرا نفوس حیوانی دارای این نوع تجرد بوده، با همان مرتبه، ذات خود را درک می‌کنند و فقط از ماده و عالم طبیعت مجردند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷۸). نفس در ادامه حرکت، به درک کلیات عقلی (مرحله نفس انسانی و تجرد عقلی) می‌رسد و در این مرحله نیز متوقف نمانده، می‌تواند به تجرد تام عقلی دست یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). نتیجه آنکه نفس حقیقت واحد متصل و ذومراتبی است که از هر مرتبه‌ی آن، نامی انتزاع می‌کنیم، یک‌باره مجرد نمی‌شود و با طی مراتب تشکیکی وجود و حفظ وحدت شخصی خود (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۰)، بر اساس حرکت جوهری، ضعف وجودی آن به شدت وجود تبدیل شده، به تجرد تام عقلی می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۴).

پیش و پس از حدوث جسمانی

در فلسفه ملاصدرا سه مرحله برای نفس مطرح است که عبارت‌اند از: مرحله پیش از عالم طبیعت، عالم طبیعت و پس از آن. از نظر او، نفس به اقتضای وجود در عالم طبیعت جسمانی دارای حدوث مادی است ولی پیش و پس از آن، به گونه‌ای دیگر وجود دارد که توجه به آن بسیار مهم است. نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت به وصف بساطت و وحدت، در عالم عقول و متحد با مبدأ مجرد فاعلی خود موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷). پس از حصول استعداد تام در بدن‌ها (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۸۰)، نفوس جزئی به منزله صورت‌هایی جسمانی و طبیعی از مبادی عالی افاضه شده،

در عالم طبیعت حادث می‌گردند. به این ترتیب، نفس در آغاز حدوث خود در عالم ماده، موجودی جسمانی است ولی بر خلاف سایر جسمانیات، وجودش منحصر به عالم طبیعت نیست و از راه تصرف در بدن، به تدریج کامل شده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۴)، براساس حرکت جوهری و اشتدادی خود، به مرحله تجرد برزخی می‌رسد. برخی نفوس نیز پس از طی مراتب کمالی عالم مثال، به عالم عقل وارد می‌شوند؛ نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد شده و وجودشان، مجرد و عقلی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ ج ۳، ص ۲۴۲). در نتیجه نفس، در قوس صعودی خود با مبدأ فاعلی‌اش متحد شده و مبدأ و منتهاش یکی می‌گردد (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲۲).

نکاتی درباره حدوث جسمانی نفس

۱. نفس در مرحله آغازین و حدوث خود، در بالاترین مرتبه از مراتب صور مادی و پائین‌تر از اولین مرتبه از مراتب صور ادراکی غیرمادی، یعنی در مرز میان عالم ماده و مجردات، قرار دارد (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶).
۲. نفوس انسانی نه تنها قدیم نیستند، بلکه پیش از بدن نیز وجود نداشته‌اند؛ زیرا با فرض حدوث آنها پیش از حدوث بدن‌ها، تکثر فردی و وحدت نوعی آنها قابل توجیه نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲).
۳. در خلال حرکت جوهری، جوهر متحرک، در مرز بین ماده و تجرد، به نفس انسانی مبدل می‌شود. پس نفس ناطقه جوهری متجدد است که در یکی از مراحل حرکت جوهری (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۰) پدید می‌آید؛ بنابراین حادث است نه قدیم.
۴. نفوس انسانی پس از خروج از این عالم، بر حسب ملکات مختلفی که کسب کرده‌اند، وحدت نوعی خود را از دست داده و انواع مختلفی می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸-۱۹). پس انسان در این عالم نوع واحد و در آخرت انواع متعدد است.

رابطه نفس و بدن

شناخت نفس که ماهیت معین و درجه وجودی ثابتی ندارد، کار دشواری است و ملاصدرا نیز خود بر این امر اذعان دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). نفس تا زمانی که

نفس است نوعی تعلق به بدن دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۲) و با وجود مغایرت با عقل، بر اساس حرکت جوهری و اشتداد در وجود می‌تواند به مرتبه عقل مفارق برسد (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲). سخن از یک حقیقت ذو مراتب است نه دو حقیقت متقابل (نفس و بدن). بدن مرتبه نازل نفس و نفس مرتبه عالی آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۵؛ ج ۹، ص ۱۰۷). اگر به حرکت جوهری و اثبات آن توجه نشود، تحلیل عقلی رابطه نفس و بدن به این صورت ممکن نخواهد بود.

دلایل تجرد نفس نزد ملاصدرا

صدرالمتألهین از میان براهین تجرد نفس، یازده برهان را که پیشینیان اقامه کرده بودند برگزیده و دیدگاه‌های خود را در مورد آنها بیان می‌کند. البته بنابر نظر ملاصدرا، این براهین برای اثبات تجرد نفس ناطقه، صرف‌نظر از اینکه به حد عقل بالفعل رسیده یا نه، یقین‌آور است و برهان صرفاً می‌تواند تجرد نفس را فی‌الجمله اثبات کند. پس اگر کسی بخواهد بالجمله بدان معرفت یابد، باید به کشف و شهود و مدد از اولیای الهی پناه برد. او می‌گوید: «براهین تجرد نفس بسیار است و آثار حکما را بحث از حالات نفس فراگرفته ولی با وجود این، کسی نتوانسته آن‌گونه که سزاوار است حقیقت را بیابد، جز اولیای الهی که به عالم مجردات راه یافته‌اند» (صدرالمتألهین، مفاتیح‌الغیب، ص ۵۲۵-۵۲۶). برخی از براهین مذکور از این قرارند:

۱. عدم انطباق صورت عقلی در جسم

در این دلیل تکیه بر انطباق صورت عقلی در نفس است و اینکه جسم چنین قابلیت ندارد. پس نفس نمی‌تواند جسمانی و مادی باشد و در نتیجه، به تجرد آن پی می‌بریم. استدلال چنین است: انطباق صورت عقلی در جسم ممکن نیست، پس محل معقولات جسم نیست، بلکه جوهری مجرد است. از نظر ملاصدرا، این برهان ویژه نفوسی است که به عقل بالفعل رسیده یا به درک حقایق و بسائط دست یافته باشند نه نفوس دیگر؛ پس نتیجه آن اخص از مدعاست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۸).

۲. توانایی درک کلیات

در این استدلال میان آنچه که مورد نظر حکیمان مشاء است با آنچه که حکمت متعالیه می‌گوید تفاوت است، اما تکیه بر «کلی» است و اینکه محل انسان کلی که مدرک نفس است به سبب خاصیت کلی بودنش، نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد، پس مجرد است؛ بدین‌گونه که نفس می‌تواند انسان کلی (مجرد از وضع و شکل معین و موجود به وجود ذهنی) را درک کند. محال است که محل این صورت، جسم باشد؛ زیرا صورت کلی باید تابع محل خود بوده، وضع و کمّ معین داشته باشد که دیگر کلی و مجرد نخواهد بود، پس محل آن، جوهر مجرد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷۹). از نظر ملاصدرا، این برهان در تجرد نفس قاطع و یقینی است ولی با توجه به دو نکته: ۱. بر تجرد برخی نفوس انسانی دلالت دارد نه تمام نفوس؛ زیرا بیشتر افراد، صورت خیالی انسان را درک می‌کنند نه صورت کلی عقلانی او را؛ ۲. بنابر این برهان، امور کلی ذهنی‌اند و از راه تجرید حاصل می‌شوند و تفاوت اساسی میان حکمت متعالیه و فلسفه مشاء این است که در حکمت متعالیه، کلی فقط جنبه مفهومی ندارد، بلکه برای آن عینیت قائل هستند و به کلی سعی معتقدند که از قبیل «رب النوع» و مثل افلاطونی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۳).

بر این برهان اشکال‌هایی وارد شده که ملاصدرا با بیان خود آنها را حل می‌کند. به باور او کلیت مفهومی تابع اعتبار ما نیست و سرّ آن، در تجرد عقلانی نهفته است. انسان با وصف کلیت، یعنی جوهری دارای تجرد عقلانی و فاقد خواص و احکام ماده که به واسطه سعه وجودیش، بر کثرت‌های مادی محیط است و می‌تواند بین افراد مادی مشترک باشد. درک انسان کلی نیز به معنای مشاهده آن وجود مجرد از سوی عقل که برای همگان ممکن نیست و ویژه افراد خاصی است که نفس آنها به مرتبه تجرد عقلانی رسیده باشد، پس همانند برهان اول، از اثبات تجرد همه نفوس انسانی ناتوان است (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۰-۹۱).

۳. توانایی عاقله در انجام افعال نامتناهی

انسان به واسطه نیروی عاقله خویش قادر به تعقل معقولات نامتناهی است ولی جسم فعل

نامتناهی ندارد. در این دلیل از این حدوسط برای رسیدن به مجرد نفس استفاده شده است؛ به این صورت که قوه عاقله بر خلاف نیروهای جسمانی، قادر به انجام افعال نامتناهی است؛ زیرا اجسام تناهی بُعد دارند و هر چه در جسم حصول پیدا کند، به تبع آن متناهی خواهد بود، پس قوه عاقله جسمانی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۴). از نظر ملاصدرا این برهان ناتمام است؛ زیرا قوه خیال با اینکه فاقد مجرد عقلانی است، می‌تواند صور خیالی نامتناهی را ادراک کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۷). پس همان‌گونه که نامتناهی بودن صور خیالی، مستلزم مجرد عقلانی قوه خیال نیست، نامتناهی بودن مدرکات عقلی نیز بر مجرد عقلانی قوه عاقله دلالتی نخواهد داشت (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۴). به عبارت بهتر، این برهان افزون بر مجرد قوه عاقله، بر مجرد قوه خیال نیز دلالت دارد و اعم از مدعا است، اما ناتمام نیست.

۴. عدم ضعف عاقله در پیری

در این دلیل نیز توجه به تعقل است اما از این حیث که نیروی تعقل با افزایش سن و کهن‌سالی، ضعیف نمی‌شود، بر خلاف جسم که این‌گونه است. استدلال چنین است: اگر قوه عاقله جسمانی باشد، باید بدون استثناء و دائماً در زمان پیری ضعیف شود ولی این‌گونه نیست، پس جسمانی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۳) و مجرد است. از نظر ملاصدرا، این برهان مجرد تام عقلی تمام نفوس انسانی را ثابت نمی‌کند، بلکه نتیجه آن، مجرد فی‌الجمله قوه عاقله از جسم و جسمانیات است؛ پس مجرد تام عقلی یا حتی مجرد مثالی نیز با آن ثابت نمی‌شود. این برهان حتی در مورد قوه واهمه و متخیله نیز جریان می‌یابد؛ زیرا به نحو قضیه موجب جزئیة حتی اگر یک مورد شخص پیر و ضعیف یافت شود که قوت نیروی خیال و وهم یا عاقله‌اش مانند گذشته بی‌جا باشد، برهان مورد بحث تمام خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۵؛ سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵).

۵. سببیت تفکر زیاد در کمال و نقصان

این دلیل نیز مبتنی بر ادراک معقولات است ولی از حیث توجه به استکمال نفس در پی آن؛ در حالی که مغز مادی دچار فرسودگی می‌شود و از همین امر نتیجه گرفته‌اند که نفس

مدرک معقولات، مادی نیست. مقدمات استدلال چنین است: تفکر زیاد برای ادراک معقولات، هم سبب فرسودگی و خشکی مغز و بدن می‌شود و هم سبب استکمال نفس، اما یک چیز نمی‌تواند هم سبب کمال چیزی باشد و هم سبب نقصان آن. پس اگر قوه عاقله جسمانی بود، لزوماً تابع بدن بود و عامل نقصان، سبب نقصان آن هم می‌شد ولی تعمق در معقولات سبب قوت عقل و نقصان بدن است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۵). ملاصدرا بر این برهان ایراد می‌گیرد که امتناع سببیت در نقص و کمال از شیء واحد از جهت واحد، ممتنع است ولی از دو جهت، اشکالی ندارد.

امام خمینی (ره) ایراد صدرالمتالهین را نمی‌پذیرند؛ زیرا پس از فرض اینکه شیء واحد، مثل تعمق در معقولات سبب نقصان همه بدن می‌باشد، اگر قوه عاقله هم از شئون این جسم و تبعات آن باشد، ممکن نیست که همه نقصان پذیرند و یک تابع که در خود استقلال ندارد کامل شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۷).

۶. بی‌نیازی نفس از بدن در فعل

در این قسمت تاکید شده است که نفس در برخی افعال خود حتماً مجرد از ماده است؛ زیرا نیازی به آن ندارد و هر چیزی که فعلش چنین باشد، به یقین در ذاتش نیز مجرد است. مقدمات دلیل از این قرار است: نفس در فعل خود از بدن بی‌نیاز است و هر چیزی که در فعلش از محل بی‌نیاز باشد، در ذات خود نیز به آن نیازی ندارد، پس نفس از محل بی‌نیاز است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۵). ملاصدرا صحت مقدمه اول را بر سه وجه می‌داند: ۱. نفس ذات خود را ادراک می‌کند بدون نیاز به آلت ادراک می‌کند؛ ۲. نفس ادراک خود را نیز بدون نیاز به آلت ادراک می‌کند؛ ۳. نفس آلات و اعضای خود را ادراک می‌کند؛ در حالی که بین او و اعضایش آلت دیگری نیست. علامه طباطبایی به وجه دوم ایراد گرفته‌اند که علم به ادراک ذات، علمی حصولی است و بدون واسطه حاصل نمی‌شود،^۱ پس نفس، دست‌کم در برخی افعال خود بی‌نیاز از محل مادی است (سعیدی

۱. ر.ک: همان، تعلیقه ش ۳. هم‌چنین، ایشان به وجه اول نیز ایراد می‌کنند که علم نفس به ذات خود، علمی حضوری است که عین نفس است نه فعل آن؛ در حالی که سخن در جایی است که فعل نفس، بدون نیاز به آلت مادی انجام می‌گیرد.

مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰). از نظر ملاصدرا این برهان، غیر از اثبات تجرد نفس در مرتبه عقل بالفعل، نشان‌دهنده تجرد نفس در مرتبه خیال نیز هست؛ زیرا قوه خیال نیز دارای افعال مجرد و غیر مادی است؛ مثلاً می‌تواند ذات خود را بدون نیاز به ابزار مادی تخیل کند، پس مجرد است؛ البته نه به معنای بی‌نیازی مطلق از بدن همان‌گونه که در مورد قوه عاقله نیز چنین است (سعیدی‌مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۶).

۷. ادراک پی در پی قوی و ضعیف

ادراک پی‌درپی معقولات ضعیف و قوی توسط قوه عاقله انسان، امر مهمی است که می‌تواند حدوسط استدلالی دیگر بر تجرد نفس از ماده باشد؛ به این صورت که قوای جسمانی پس از انجام فعل قوی، فعل ضعیف را درک نمی‌کنند و برعکس، ولی قوای غیرجسمانی در درک تمام افعال قوی و ضعیف برابر بوده، نسبت یکسان با آنها دارند. قوه عاقله به دلیل ادراک پی‌درپی معقولات ضعیف و قوی، متمایز و مجرد از قوای جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۷). صدرا از این برهان نیز برای تجرد قوه خیال استفاده می‌کند؛ زیرا قوه خیال، توان تخیل اشیای بزرگ را همراه با تخیل اشیای کوچک دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹۸).

حاصل براهین پیش گفته این است که نفس، خواه در مرتبه تعقل و خواه در مرتبه تخیل، هم به لحاظ ذات و هم به لحاظ فعل خویش، از ماده و مادیات مجرد است. البته با این تفاوت که در مرتبه عقل بالفعل، هم از عالم ماده و هم از عالم مثال مجرد دارد ولی در مرتبه تخیل، صرفاً مجرد از عالم ماده است نه مثال؛ بنابراین گاه به تجرد خیال، تجرد مثالی و به تجرد عاقله، تجرد تام گفته می‌شود.

بررسی نظریه ملاصدرا

یکی از اعتراض‌هایی که بر ملاصدرا وارد شده، بر ملاک وحدت و تعدد حرکت جوهری است و هدف معترض این است که این‌جا فقط یک حرکت جوهری نیست، بلکه حرکات متعددی مطرح است. شرح مختصر اعتراض چنین است: پافشاری ملاصدرا بر اینکه انسان

از مرتبه جماد تا تجرد عقلی، وحدت شخصی و حرکت جوهری واحد دارد، نادرست است؛ زیرا نفوس حیوانی بسیاری در بدن انسان موجود است (میلیاردها سلول که هر یک، نفس حیوانی مستقل دارند)، پس بدن انسانی مجمع حرکات جوهری متعدد است^۱ (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۳) و پس از وصول نفس به هر مقطع اصلی از مراحل نباتی و حیوانی، حرکتی نوین با متحرکی جدید (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۵) نیز آغاز می‌شود.

اشکال دیگر بنا بر رد ادعای ملاصدرا در اصل جسمانیة الحدوث است؛ زیرا در تبدیل، دست‌کم بخشی از شیء اول کاسته می‌شود ولی نفس پس از استکمال، تنها کمال جوهری جدیدی می‌یابد؛ در حالی که ماده و صور قبلی آن محفوظ است (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۵). اشکال‌کننده می‌گوید ملاصدرا تصریح دارد بر فانی شدن و از دست دادن هویت شخصی نفوس جزئی متعددی که پس از استکمال، با عقل فعال متحد می‌شوند ولی این امر با اصول ضروری ادیان آسمانی و مکاشفات به دست آمده در پی ارتباط با ارواح (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۶-۴۲۷)، به علت استقلال و حفظ هویت شخصی انسانها پس از مرگ، جهت عقاب یا ثواب، مخالفت دارد. در اعتراضی دیگر، ادعا این است که نفس، بین مادیت و اتصالش با عقل فعال و فنای در آن، به عنوان موجود مجرد منتفی می‌شود؛ زیرا به گفته معترض، به نظر می‌رسد دیدگاه ملاصدرا در زمینه تجرد نفس نیز به نفی وجود آن، به منزله یک موجود مجرد بیانجامد؛ زیرا طبق نظر او قبل از تجرد، صورتی جسمانی داریم که از حیث جسمانیت با سایر صور مادی تفاوتی ندارد و تجرد آن نیز چیزی جز اتصالش با عقل فعال و فنای در آن نیست. پس در هیچ مرحله‌ای، موجود مجردی به نام نفس نداریم، بلکه صورتی جسمانی داریم که پس از مدتی با عقل فعال اتصال می‌یابد (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۹).

اعتراض دیگر آن است که طبق این دیدگاه نفس باید در زمان تدبیر بدن، بدون

۱. توضیح اینکه اگر در طول حرکت اشتدادی، شیء متحرک دارای سنخ کمالی گردد که پیش از آن کاملاً فاقد آن بود، در می‌یابیم که حرکت قبلی پایان یافته و حرکت جدیدی آغاز شده است.

ادراکات عقلی باشد؛ زیرا از نظر او، ادراک معقولات از سوی نفس در گرو تجرد عقلی آن است که بدون قطع رابطه نفس با ماده و اتحاد آن با عقل فعال ممکن نیست. پس نفسی که به تدبیر بدن اشتغال دارد، باید فاقد ادراکات عقلی باشد؛ حال آنکه اگرچه عموم مردم از ادراک معقولات ناتوان هستند ولی دست کم، برخی نفوس انسانی با وجود تعلق به بدن قادر به ادراک معقولات اند (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۹).

بررسی انتقادات

اشکال اول در واقع بر ملاک وحدت و تعدد حرکت جوهری است و باید توجه کرد که: اولاً، از آنجا که مطابق مبانی حکمت صدرایی، «وحدت» مساوق «وجود» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۰؛ بی تا، ص ۶۴)، ذومراتب می باشد؛ ثانیاً، انسان در این دیدگاه، یک حقیقت اشتدادی ممتد ذومراتب سیال است؛ از جسمانیة الحدوث تا روحانیة البقاء، پس نمی توان مرزی تعیین کرد که حرکت قبلی پایان یافته و حرکت جدیدی آغاز شده باشد و تعدد به اعتبار ذهن است؛ ثالثاً، بین دو مرتبه وجود، تقابل و تضاد نیست و همان گونه که ملاصدرا می گوید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸) تقابل و تضاد در تقسیمات ماهیت است و در حکمت متعالیه وحدت و کثرت، ثابت و متغیر، مادی و مجرد که از تقسیمات وجودند، تقابلی ندارند. در پاسخ به انتقاد دوم، درست است که نفس، وجودی کاملاً جدای از بدن ندارد و در حدوث نیازمند ماده است، اما محدود به ماده نمی ماند و می تواند حتی به تجرد تام عقلی برسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). در حرکت جوهری، نفس انسان است که استکمال می یابد و برای رسیدن به تجرد تام عقلی نمی توان تصور کرد که حالت جسمانی نفس باقی مانده باشد و حرکت نفس و رسیدن به مراتب تجرد نیز توسط هر کسی قابل دریافت نیست. همچنین با توجه به تشکیک بدن، خود بدن نیز آن بدن اول نخواهد بود.

در مورد بقا و فنای وحدت هویت شخصی پس از مرگ، لازم است به اصل (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) و اینکه همه موجودات تجلی حقاند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۱)، توجه شود؛ زیرا حتی در همین عالم نیز هیچ هویت شخصی مستقلی نیست و همه تجلی اویند. بنابراین نه تنها منافاتی با آموزه های ادیان آسمانی ندارد،

بلکه عین آنهاست. اشکال‌کننده، تفسیر «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» را با عبارات صدرالمتألهین ناسازگار دانسته و تصویر قابل قبول آن را در مورد نحوه وجود پیشین نفوس در عالم عقلی (قبل از حدوث در عالم طبیعت) می‌داند که اگر پس از عالم نیز چنین باشد، اشکال لغو بودن عالم (سعیدی مهر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۹) پیش می‌آید؛ در حالی که «کثرت در وحدت» پس از عالم، با پیش از آن متفاوت است و بحث حرکت صعودی و استکمال مطرح است که پیش از آن چنین نیست.

جهت بررسی انتقاد چهارم، اگر در عبارات صدرا دقیق شویم، تجرد نفس یک‌باره پیش نمی‌آید، بلکه با حرکت جوهری، نفس از جسمانیت جدا شده، مراحل تجرد را یکی پس از دیگری (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۴) می‌پیماید و سپس به مرحله اتصال با عقل فعال می‌رسد. همچنین این مرحله برای همه انسانها نیست. پس همه تجرد، اتصال با عقل فعال نیست، بلکه پایان‌اش، آنهم در برخی نفوس چنین است. در مورد اشکال دیگر باید گفت که منظور ملاصدرا، ناممکن بودن تجرد عقلی بدون قطع رابطه نفس با بدن نیست؛ زیرا انسان در انتقالات استکمالی، مراتب قبلی وجودش را رها نکرده و با حفظ تمام آنها، به مرتبه عقل و فوق آن گام می‌گذارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۴) و در نهایت سیر کمالی خود، جسمی است نامی، حساس، ناطق، فانی و ربانی و این‌ها همه فصول طولی و مقومات متراکم انسانند که به ترتیب بر او وارد شده‌اند (خواجوی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۲).

مقایسه تطبیقی بین دیدگاه‌های ملاصدرا و دکارت در زمینه تجرد نفس

۱. دکارت و ملاصدرا، هر دو، «تجرد» نفس را قبول داشته‌اند و اختلاف آنها در حدوث یا تجرد ابتدایی نفس است. دکارت، ماهیت نفس و بدن را کاملاً متمایز به تمایز واقعی می‌داند که هیچ‌گونه مادیت و امتداد در نفس نیست. پس بی‌گمان به نظر او، نفس از ابتدا مجرد بوده است ولی ملاصدرا حدوث نفس را جسمانی و دارای حرکت و امتداد می‌داند که در جسمانیت و مادیت نمی‌ماند و با حرکت تدریجی خود به مراحل تجرد، تا تجرد تام عقلی و مرتبه فوق تجرد می‌رسد.

البته با توجه به گفته دکارت: «اگر خدا در بعضی از اجسام، قوه تفکر نهاده باشد (که

واقعاً در مورد بدن انسان، چنین کرده است)، این قوه از اجسام انفکاک‌پذیر است و واقعاً متمایز از این اجسام است» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۵۱۰)، عبارات او در مسئله ارتباط نفس و بدن، متناقض است؛ زیرا وی تفکر را مختص نفس و امتداد را ویژه جسم می‌داند؛ در حالی که از عبارت «در اجسام قوه تفکر نهاده باشد»، می‌توان برداشت کرد که گویا نفس از ابتدا مجرد نبوده و جسم دارای قوه مختص نفس است که در آن ماندگار نبوده و از آن جدا می‌شود. البته در مبانی، عبارت‌ها و اعتقادهای او، به چنین مطلبی تصریح نشده است.

۲. از نظر ملاصدرا، با توجه به اصالت و تشکیک وجود، میان مراتب وجود، پیوندی وجودی حاکم است. بنابراین نفس و بدن، وحدت وجودی دارند و از مراتب وجودی یکدیگرند، بدن مرتبه نازل نفس و نفس، مرتبه عالی بدن. اما دکارت پس از بیان تمایز نفس و بدن و ثنویت آنها، به مسئله اتحادشان پرداخته و می‌گوید که مفاهیم مختلف مربوط به نفس و بدن، تنها از این حیث که در انسان واحد موجودند یک چیزند، وحدت آنها تألیفی است و در واقع یکی دانستن آنها تناقض مفهومی دارد.

۳. توجه ملاصدرا در تجرد نفس به ادراک، علم و نحوه آن بوده است و بسیاری از براهین تجرد نفس از این سنخ است. وی هم نفس را مجرد می‌داند و هم علم را نحوه وجود مجرد می‌داند که می‌تواند صورت مجرد محسوس، متخیله یا معقوله باشد. دکارت نیز جوهر نفسانی اندیشنده (نفس) را مجرد می‌داند؛ زیرا ماهیت آن فکر مجرد است. پس دکارت نیز به فکر، تعقل، ادراک و مفاهیم توجه داشته است و بر اساس آنها به تجرد نفس می‌رسد. البته نوع توجه و نتیجه‌گیری آنها بسیار متفاوت است.

۴. دکارت تنها دلیل وجودمان را، بی‌نیازی اندیشه از امتداد، شکل، مکان و ... می‌داند. اما ملاصدرا با توجه به حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری آن، وجود ما را حقیقتی می‌داند که دارای مراتب است. بنابراین برای پیمودن مسیر استکمالی به استعداد نیاز است و نفس در آغاز با بدن حادث می‌شود.

۵. دکارت در مسئله نفس و ماهیت آن به شهود و دریافت شهودی با عبارت‌های مختلف اشاره دارد و همان‌گونه که اشاره شد با اینکه اصطلاح علم حضوری در غرب مطرح نبوده ولی او توجه زیادی به این علم داشته و دریافت نفس و تجرد آن را شهودی و

حضوری می‌داند. ملاصدرا نیز نفس و شناخت آن را شهودی می‌داند و اصولاً بسیاری از مبانی او با شهود دریافت می‌شود و با استدلال عقلانی قابل دریافت کامل نیست. در این قسمت نیز آنچه مدنظر است، توجه به علم حضوری و شهود در هر دو مورد می‌باشد، بر خلاف وجود تفاوت‌هایی در استفاده و نتیجه‌گیری از آن. آنچه مشترک و روشن است، این است که به هر حال، شناخت واقعی و حقیقی نفس و تجرد آن با علم حضوری و کشف و شهود است؛ هر چند دلایل عقلی بر آن اقامه شود.

۶. ملاصدرا در رساله سه اصل، علم نفس را اساس همه علوم دانسته و بر این باور است که هر کس معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد؛ زیرا وجود نفس، عین نور، حضور و شعور است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۷ و ۱۴) و جهل به معرفت نفس، منشأ شرور و هلاکت آدمی است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۴۰). از نظر او شناخت نفس، اصل هر معرفت است و ادراک حقیقت هستی، تنها از راه مشاهده حضوری نفس ممکن است و با استدلال از راه آثار و لوازمش به دست نمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴). پس خودشناسی بر هستی‌شناسی مقدم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۵؛ ج ۸، ص ۲۱۱). دکارت نیز از ذهن و نفس شروع کرده که در آن مباحث خودشناسی وجود دارد و پس از آن به هستی می‌رسد و البته اشتراک در همین حد است؛ زیرا نوع شناخت و نتایج به دست آمده از آن متفاوت است.

۷. دکارت با اینکه در مورد جسم و بدن انسان، قائل به تبدیل است ولی دگرگونی نفس به نفس دیگر را، به دلیل جوهریت محض نمی‌پذیرد. اما ملاصدرا معتقد است که نفس نه تنها از جسمانیت خارج می‌شود، بلکه تبدیل به نفس دیگر شده و کامل‌تر می‌گردد.

۸. ملاصدرا بر خلاف دکارت، ارتباط نفس و بدن را ذاتی و طبیعی می‌داند؛ به گونه‌ای که هر بدن روحی دارد که در زمینه وجود خود او و به دنباله حرکت مادی بدن، کم کم و پابه‌پای آن است، نه اینکه تصور شود هر کسی روحی دارد که از آغاز تا پایان عمر همراه اوست (اکبریان، ۱۳۷۸، ص ۲۷۳).

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک، (۱۳۸۱)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، نشر مرکز.
۲. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۳، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳. اکبری، رضا (۱۳۸۲)، *جاودانگی*، قم: بوستان کتاب.
۴. اکبریان، رضا (۱۳۷۸)، *حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. خواجهی، محمد (۱۳۶۶)، *لوامع العارفین فی احوال صدر المتالهین*، تهران: انتشارات مولی.
۷. دکارت، رنه (۱۳۸۴)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه و توضیح علی موسایی افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. _____ (۱۳۸۵)، *تاملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۹. دلی، لئو (۱۳۸۳)، *دکارت (شرح افکار و آثار برگزیده)*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: اقبال.
۱۰. رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *نظام فلسفی دکارت*، قم: بوستان کتاب.
۱۱. روزه ورنو، ژال وال و دیگران (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۲. سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، درس‌های استاد محمد تقی مصباح یزدی، جزء ۱ و ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۷۶)، *فلسفه دکارت*، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
۱۴. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (بی تا)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، بی جا: مرکز الجامعی للنشر.
۱۵. _____ (بی تا)، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجهی، بی جا: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۶. صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. _____ (بی تا)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین*، تهران: حکمت.
۱۹. فروغی، محمد علی (۱۳۸۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
۲۰. فصل نامه فرهنگ، ویژه فلسفه (۱۳۷۵)، «پدیدارشناسی ۲»، سال نهم، شماره دوم.
۲۱. کدیور، محسن و محمد نوری، (۱۳۷۹)، *مأخذ شناسی علوم عقلی*، ج ۱، تهران: اطلاعات.
۲۲. لایب نیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۲)، *مونا دلوژی و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۳. مجتهدی، کریم (۱۳۸۲)، *دکارت و فلسفه او*، تهران: امیرکبیر.
24. Heidegger, M (1988), "*Being and time*", trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell, Oxford.

