

بررسی انسجام در قول به بقای نفس همراه با فساد بدن

سید احمد رضا شاهرخی*

چکیده

فاسد شدن بدن بعد از جدایی نفس امری محسوس است که به استدلال نیازی ندارد. اما با توجه به دخالتی که بدن در حدوث نفس دارد فاسد نشدن نفس با زوال بدن نیازمند برهان است. از این رو مقاله پیش رو در تلاش است از منظر سه فیلسوف بزرگ اسلامی، ابن سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی به این پرسش پایه‌ای در فلسفه اسلامی پاسخ دهد که «چگونه با وجود دخالت بدن در حدوث نفس، با زوال بدن، نفس همچنان باقی می‌ماند؟». در بررسی پاسخ‌های این سه فیلسوف به پرسش یادشده به نظر می‌رسد طبق نظر صدرالدین شیرازی، که بین حدوث و بقای نفس از حیث مجرد تفاوت می‌گذارد، بدن می‌تواند در ابتدای پیدایش، شرط حدوث نفس باشد، ولی در بقا بی‌نیاز از بدن باشد. اما طبق دیدگاه ابن سینا و سهروردی که نفس را در حدوث و بقا مجرد می‌دانند نفس در هر دو حالت وابسته به علت قابلی (بدن) و علت فاعلی است و نفی وابستگی نفس به علت قابلی (بدن) در مرحله بقا و عدم فساد آن با زوال بدن ادعایی بدون دلیل است.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، حدوث بدن، بقای نفس، زوال بدن، سهروردی، ابن سینا، صدرالدین شیرازی.

مقدمه

نفس یا روح از اسرارآمیزترین پدیده‌های جهان هستی است که توجه هر انسان کنجکاوی را به سوی خویش جلب می‌کند. به طوری که شواهد تاریخی نشان می‌دهد که انسان‌ها از گذشته‌های قبل از تاریخ تا کنون به گونه‌ای به نفس یا روح اعتقاد داشته‌اند (نک: ناس، ۱۳۷۲: ۷). مصریان از زمان قدیم به روحی به نام بع (Ba) و روح دیگری به نام کع (Ka) اعتقاد داشته‌اند (همان: ۴۸). اعتقاد به اینکه ارواح زنده و نگران هستند در روم جزء اصول اخلاقی به حساب می‌آمد (دورانت، ۱۳۶۶: ۹۷). چینیان معتقد بودند ارواح مردگان در نزدیکی آنها زندگی می‌کنند (اباذری، ۱۳۷۲: ۸۳-۸۴). در کتاب اپانیشادها از کتاب‌های هندی قدیم چنین آمده که هر چیزی برای خود روحی خاص دارد (دورانت، ۱۳۶۶: ۷۱). دین اصلی مردم ایران، قبل از ظهور اسلام، دین مزدایی بوده است. یکی از اجزای دین زرتشتی (مزدایی) موجوداتی فوق طبیعی به نام فره‌ویش‌ها است که ارواح متعالی مؤمنان‌اند. این ارواح پس از مرگ باقی می‌مانند (هلم هاردی، ۱۳۷۷: ۴۹).

۱. واژه‌شناسی نفس

الف. نفس به معنای روح، خون، انسان، خود هر چیزی، قوه تمییز، جسد انسان و حقیقت هر چیزی است (جوهری، ۱۹۹۸/۱۴۱۸: ۷۷۶؛ ابن‌منظور، ۱۳۶۳/۱۴۰۵: ۲۳۴).

ب. نفس به معنای روحی است که زندگی انسان به آن وابسته است و هم به معنای حقیقتی است که عقل انسان به آن وابسته است و بدون آن عقل زائل می‌شود (ابن‌منظور، ۱۳۶۳/۱۴۰۵: ۲۳۵).

ج. نفس جوهری است مستقل قائم به ذات که خود تعلق تدبیری به بدن دارد (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۶۳۰/۱۴).

البته نفس به معانی دیگری هم می‌آید که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. از بین معانی لغوی ذکر شده آن معنایی که با موضوع بحث مرتبط است همان روح است که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و او را از حقایق دیگر جدا می‌کند.

معانی «روح» در لغت

دهخدا درباره معانی واژه «روح» می‌گوید: «روح یعنی جان، نفس، آنچه مایه زندگی نفس‌ها است و در اصطلاح حکمت و فلسفه نفس ناطقه است و به قولی صد نظر مختلف در این مورد بیان شده است» (همان: ۸/۱۲۳۷۰).

۲. تعریف نفس

ابن‌سینا ده قول درباره حقیقت نفس ذکر کرده است که در آخرین آنها می‌گوید: «نفس جوهری مجرد است که مفارق از ماده و عوارض ماده است ولی تعلق تدبیری به بدن دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴). وی در تعریف دیگری می‌گوید: «هی کمال اول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل افعال الحیاه» (همان: ۱۰)؛ نفس کمال اول برای جسم طبیعی است که با ابزار، افعالی حیاتی را انجام داده می‌دهد. سپس به توضیح قیودی می‌پردازد که در تعریف آورده است که آگاهی از تفصیل آن را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد.

ابن‌سینا در رساله نفس نیز تعریف نفس را آورده است (همو، ۱۳۸۳: ۹-۱۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۸۹/۲). سهروردی نیز نفس ناطقه را جوهری روحانی و قسمت‌ناپذیر می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۷/۱۳۵۵: ۳/۴۲۵). او در اثر دیگرش درباره نفس می‌گوید: «جوهری است که با جسم متفاوت است و قابلیت درک معقولات را دارد و می‌تواند در اجسام تصرف کند. نوری از انوار الاهی است که مستقل است و در مکانی نیست» (همو، ۱۳۸۰: ۴/۵۴).

ملاصدرا نیز در آثار متعددش به تعریف نفس پرداخته است (شیرازی، بی‌جا، بی تا الف: ۲۳۲؛ همو، بی تا ب: ۲۰۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۸۷). او در تعریف نفس می‌گوید: «کمال اول لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیة بالآلاتِ یستعین بها علی افعال الحیاه کالاحساس والحرکه الارادیة (همو، ۱۳۷۸: ۱۶/۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۸۳)؛ نفس کمال اول برای جسم طبیعی است که از این جسم طبیعی کمالات ثانیه به وسیله آلات صادر می‌شود تا به کمک این آلات بتواند افعال حیاتی مانند احساس و حرکت ارادی را انجام دهد. او سپس به توضیح قیودی پرداخته که در تعریف نفس به کار رفته است.

ملاصدرا فصلی را به ذکر و بررسی اقوال قدما درباره حقیقت نفس، که ابن‌سینا آنها را در کتاب *شفاء* آورده، اختصاص داده است (همو، ۱۳۷۸: ۲۴۱). او عقیده دارد که نفس حقیقتی غیر از

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

تدبیر و تعلق به بدن ندارد. اما حقیقت نفس که جوهری مجرد، بسیط و بی نیاز از بدن و قوای جسمانی است قابل تعریف به حد و رسم نیست و تعاریفی که در این مورد شده هیچ کدام بیانگر حقیقت نفس نیستند. نفس حقیقت واحد ذومراتبی است که دارای نحوه‌هایی از وجود است. وجود عقلی قبل از تعلق به بدن و وجود نفسی پس از تعلق به بدن و وجود دیگری پس از جدایی از بدن دارد (همان: ۶-۷). هیچ یک از این سه مرتبه با هم منافاتی ندارند. زیرا مراتب مختلف یک حقیقت هستند.

حسن‌زاده آملی چهارده قول درباره حقیقت نفس آورده است و سپس قولی را حق می‌داند که می‌گوید: «نفس جوهری مجرد از ماده جسمانی و عوارض جسمانی است که تعلق تدبیری به بدن دارد و با موت، این تعلق قطع می‌شود». او این تعریف را به حکمای الهی، اکابر صوفیه و عرفا، اشراقیون، اعظام حکمای الهی، محققین از متکلمین، قدمای بزرگ امامیه، علمای بنام اهل تسنن، جمهور صحابه رسول الله (ص) و تابعین نسبت داده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۴۳۷-۴۳۸).

۳. الفاظ مترادف نفس

لفظ «روح»، «قلب» و «عقل» در مواردی از استعمال، مترادف با «نفس» به کار می‌روند. روح به معنای حیات و زندگی است که از جانب خداوند به انسان افاضه می‌شود: «فَاذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹)؛ پس هنگامی که آفرینش آدم را نظام بخشیدم و از روحم در او دمیدم برای او سجده کنید. فیض کاشانی روح را لطیفه‌ای الهی می‌داند که عالم و مدرک است و امر شگفتی از جانب خداوند است که بیشتر عقول و افهام از درک و حقیقت و باطن آن عاجزند (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۵)؛ محمدحسین طباطبایی نیز می‌گوید: «روح را در لغت بر مبدأ حیات اطلاق می‌کنند به طوری که به واسطه روح بر احساس و حرکت ارادی توانایی پیدا می‌کنند» (طباطبایی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷: ۱۹۵).

فیض کاشانی یکی از دو معنای قلب را لطیفه‌ای ربانی و روحانی داند که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و به واسطه او انسان دارای علم و معرفت می‌شود و مورد خطاب و سرزنش و تکلیف واقع می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۵). طباطبایی هم منظور از قلوب در آیه شریفه «وَلَكِنْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵) را همان نفس و روح می‌داند که تعقل، تفکر، حبّ و بغض و خوف از آن ناشی می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷: ۲۲۸). فیض کاشانی عقل را

بررسی انجام در قول بر تقای نفس همراه با فنادین

دارای معانی مختلفی می‌داند که در یکی از آنها عقل قوه‌ای است که وظیفه ادراک را بر عهده دارد و مراد حضرت پیامبر اکرم (ص) از عقل در روایت «أول ما خلق الله العقل» همان عقلی است که وظیفه ادراک را بر عهده دارد (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۷).

در بررسی الفاظ مترادف با نفس به سادگی آشکار می‌شود که کاربرد این الفاظ در برخی از آیات قرآن کریم و در کلمات این فیلسوفان همان معنایی است که از نفس اراده می‌شود؛ هر چند به ظاهر تعابیر متفاوتی داشته باشند. خلاصه آنکه یکی از معانی معروف نفس، همان روح است که در قرآن مجید به آن سوگند می‌خورد (شمس: ۷-۸) و از توفی او خبر می‌دهد (زمر: ۴) و برای آن مراتب «اماره» (یوسف: ۵۳)، لوامه (قیامه: ۵۲) و مطمئنه (فجر: ۲۷) را نام برده است.

۳.۱. معنای لفظ بر حسب موارد استعمال

طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «کل نفس ذائقة الموت» سه مورد استعمال را برای نفس ذکر می‌کند.

۱. اصل معنای لفظ بر اساس تأمل در موارد استعمالش همان معنایی است که لفظ «نفس» به او اضافه می‌شود. در این صورت «نفس الشیئی» معنایش شیئی است و «نفس الانسان» معنایش انسان است. از این رو اگر «لفظ نفس» مضاف‌الیه نداشته باشد معنایی ندارد.

۲. سپس لفظ «نفس» استعمالش در شخص انسان، که مرکب از روح و بدن است، شیوع پیدا کرد. این شیوع باعث شد هر گاه «نفس» به لفظی اضافه نشده باشد معنای روشن و واضحی داشته باشد. مانند آیه شریفه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲). در این آیه شریفه «نفس» به معنای انسان است.

۳. استعمال لفظ «نفس» در روح انسانی که حیات، علم و قدرت به آن وابسته هستند. در آیه شریفه «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْرَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» (انعام: ۹۳) «نفس» به استعمال دوم و سوم در گیاه و حیوان به کار نرفته است و از این رو نفس را در عرف به گیاه و حیوان اطلاق نمی‌کنند، همان‌طور که در لغت و در قرآن، نفس به فرشته و جن اطلاق نشده است. بنابراین، مراد از «نفس» در آیه شریفه «کل نفس ذائقة الموت» (انعام: ۹۳) انسان است که استعمال لفظ «نفس» به معنای دوم آن است. زیرا هر

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

انسانی می‌میرد ولی در کلام خدا نسبت مرگ به روح انسان داده نشده است (طباطبایی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷: ۲۸۵/۱۴-۲۸۶).

۴. پنج قول درباره پیدایش نفس

از بررسی آثار فیلسوفان و متکلمان پنج قول درباره پیدایش نفس وجود دارد:

۱. نفس قدیم است. این قول افلاطون و پیروان اوست (افلاطون، ۱۳۶۷: ۵۲۸/۱).
۲. نفس حادث است و حدوثش قبل از پیدایش بدن است (رازی، ۱۴۱۱: ۱۷/۱۳).
۳. نفس حادث است و حدوثش همراه با بدن است که به اکثر متکلمان نسبت داده شده است. همان‌طور که عده‌ای از آنها هم حدوث ارواح را دو هزار سال قبل از حدوث اجساد می‌دانند (جرجانی، ۱۹۰۷/۱۳۲۵: ۲۵۰/۷-۲۵۱).
۴. نفس حادث است و حدوثش همراه با بدن است ولی در پیدایش و بقا روحانی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۸؛ سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۲۱/۳).
۵. نفس حادث است و حدوثش همراه با پیدایش بدن است، ولی در پیدایش جسمانی و در بقا روحانی است (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۳۳/۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۰۹).

۵. فاسد نشدن نفس به سبب فساد بدن

یکی از مسائلی که حکما درباره آن سخن گفته‌اند این است که آیا بعد از جدایی نفس از بدن، با زوال بدن نفس هم زائل می‌شود؟ البته فاسد شدن بدن بعد از جدایی نفس امری محسوس است که به استدلال نیازی ندارد، ولی عدم فساد و زائل نشدن نفس نیازمند برهان است. به این ترتیب پرسش یادشده نزد حکما مطرح بوده است.

عده‌ای عقیده به تقدّم نفوس بر ابدان دارند و آن را قدیم می‌دانند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲۸۵/۱). چون نفس در حقیقتش به بدن نیازی ندارد، وقتی به بدن تعلق گرفت حقیقتش عوّض نمی‌شود. از این رو با زوال بدن از بین نمی‌رود. اما عده‌ای نفس را حادث به حدوث بدن می‌دانند؛ حال چه در ابتدای پیدایش مجرد باشد یا در ابتدا مادی باشد و در بقا مجرد شود؛ در هر حال، برای بدن به گونه‌ای در پیدایش نفس نقشی را قائل‌اند. لذا باید به این پرسش پاسخ دهند که چگونه با وجود دخالت بدن در حدوث نفس، با زوال بدن نفس همچنان باقی می‌ماند؟

بررسی انجام در قول به تقای نفس همراه با نهاد بدن

تلاش برای آگاهی از پاسخ حکمای اسلامی به پرسش یادشده سبب شد به بررسی و مقایسه دیدگاه سه فیلسوف بزرگ اسلامی با سه روش متفاوت فلسفی پردازیم. ابن سینا به عنوان سرآمد فیلسوفان مشایی، که فلسفه‌اش را بر پایه استدلال و تفکر بنا نهاد، و سهروردی، که روش فلسفی خویش را بر پایه اشراق و کشف و شهود استوار ساخت، و ملاصدرا که نظام فلسفی حکمت متعالیه را بنا نهاد.

۶. کیفیت تعلق نفس به بدن

از آنجایی که پاسخ‌های متفاوت سه فیلسوف بزرگ در مسئله مذکور به تفاوت دیدگاهشان در کیفیت تعلق نفس به بدن مربوط می‌شود، ابتدا به تبیین این کیفیت در نظر آنها می‌پردازیم:

۶.۱. نظر ابن سینا در کیفیت تعلق نفس به بدن

ابن سینا نفس را به بدن متعلق می‌داند، به گونه‌ای که در نهاد این نفس هیئت جزئی قرار داده شده که سبب جذب نفس به بدن جزئی می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۶). او درباره کیفیت تعلق نفس به بدن با طرح فروضی چنین می‌گوید:

فرض اول؛ نفس و بدن که به هم تعلق دارند تعلقشان از نوع یک وجود مضاف به وجود مضاف دیگر نیست تا نفس و بدن متضایفین باشند. زیرا در چنین حالتی این دو با هم معیت دارند و این معیت یا ذاتی این دو است یا عارضی. اگر معیت نفس و بدن ذاتی باشد، به گونه‌ای که تعقل یکی بدون دیگری امکان نداشته باشد از مقوله مضاف می‌شوند که مقوله مضاف هم از اعراض است و حال آنکه نفس و بدن جوهرند. ولی اگر این معیت عارضی باشد یعنی یک امر عَرَضی باعث همراهی نفس و بدن شده است دارای محذوری نیست (همان).

فرض دوم؛ تعلق نفس و بدن مانند تعلق معلول به علت نیست تا نفس معلول بدن باشد. زیرا اگر بدن علت نفس باشد باید به یکی از چهار قسم (فاعلی، قابل، صوری و غایی) علت باشد. اما بدن علت فاعلی نفس نیست. زیرا بدن در حالی که جسم است اگر وجوددهنده نفس باشد باید به همه اجسام وجوددهنده باشد و این بطلانش آشکار است. بدن علت قابلی نفس هم نیست. زیرا معلول در علت قابلی حلول می‌کند در حالی که نفس مجرد است و در بدن حلول نمی‌کند. بدن علت صوری و غایی برای نفس نیست. زیرا علت صوری و غایی اشرف از معلول است و حال

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

آنکه بدن شرافتش از نفس کمتر است. پس علت صوری و غایی برای نفس نیست. بنابراین، بدن علت ذاتی نفس نیست (همان).

فرض سوم؛ تعلق نفس به بدن مانند تعلق علت به معلول نیست تا نفس تقدم وجودی بر بدن داشته باشد. زیرا در این صورت تقدم وجودی نفس بر بدن یا تقدم زمانی است یا ذاتی است. اما تقدم زمانی نفس بر بدن باطل است. زیرا در چنین حالتی باید نفس در زمانی وجود پیدا کرده باشد که بدن نبوده و این خلاف فرض است. چون فرض این است که نفس به بدن تعلق دارد و بدون بدن یافت نمی‌شود. تقدم ذاتی نفس بر بدن هم باطل است. زیرا معنای چنین تقدمی این است که نفس علت تامه تحقق بدن است و زوال بدن معلول زوال نفس است. در حالی که بدن معدوم می‌شود و علتش انعدام مزاج خودش است و نفس باقی است و معدوم نشده است. از این رو نفس علت تامه بدن نیست (همان: ۲۴).

علت بالعرض بودن بدن نسبت به نفس

از مجموع فروضی که ابن سینا مطرح کرد همراهی نفس و بدن را عارضی دانست. یعنی یک امر عَرَضی سبب همراهی نفس و بدن شده است. در نظر او، وقتی بدن صلاحیت تعلق نفس را پیدا کند به بدن افزوده می‌شود. این صلاحیت به این معناست که بدن به بالاترین حد از اعتدال مزاجی برسد. از این رو تا وقتی بدن به این حد از اعتدال مزاجی نرسیده است صلاحیت برای افزوده و تعلق نفس به او پیدا نمی‌شود. پس بدن در افزوده نفس دخالت دارد ولی دخالتش بالعرض است.

چهار دلیل ابن سینا بر علیت بالعرض بودن نسبت به نفس

ابن سینا چهار دلیل را بر علیت بالعرض بودن برای نفس اقامه می‌کند.

- **دلیل اول؛** نفوس با هم مساوی هستند. اما بعضی از نفوس به وجود آمده‌اند و بعضی دیگر به وجود نیامده‌اند. عامل این ترجیح خود نفوس نیستند و فاعل مجرد هم علت این ترجیح نیست. زیرا نسبتش به همه مساوی است. پس این عامل ترجیح که سبب می‌شود بعضی از نفوس به وجود آمده و بعضی به وجود نیایند بدن است که صلاحیت افزوده نفس را پیدا کرده است. نفسی که وجود پیدا کرده است بدن صالحش تحقق پیدا کرده و نفسی که وجود پیدا

بررسی انجام در قول بر تقای نفس همراه با نهاد بدن

- نکرده بدن صالحش وجود پیدا نکرده است. نتیجه آنکه اگر بدن نبود مرجح تحقق نفوس منتفی می‌شد. از این رو وجود بدن در حین حدوث نفس لازم است (همان: ۲۰۳).
- **دلیل دوم؛** تعدد نفوس به واسطه تعدد ابدان قابل توجیه و تبیین است. پس بدون تعدد ابدان تحقق نفوس متعدد منتفی است (همان).
- **دلیل سوم؛** نفس حادث است و هر حادثی مسبوق به ماده است تا آن ماده حامل قوه حدوث باشد و از تبدیل شدن آن قوه آن امر حادث شود. پس نفسی هم که حادث می‌شود باید مسبوق به ماده‌ای باشد که بدن است (همان).
- **دلیل چهارم؛** نفس به بدن نیاز دارد تا به وسیله او استکمال پیدا کند و فاعلیتش را اعمال کند. اگر نفس حادث شود و چنین ابزاری نداشته باشد در عالم هستی معطل می‌ماند، در حالی که در عالم هستی چیزی معطل نیست. وقتی بدن صلاحیت ابزار شدن برای نفس پیدا کرد از طرف عقل مجرد نفسی به بدن افزوده می‌شود و تعلق پیدا می‌کند. بنابراین، عقل مجرد علت نفس است و بدن علت بالعرض برای نفس است. پس تعلق نفس به بدن از نوع معلول به علت نیست (همان: ۲۰۳).

از مجموع آنچه درباره کیفیت تعلق نفس به بدن از دیدگاه ابن سینا ارائه شد چنین به دست می‌آید که: ابن سینا پیوند نفس و بدن را از نوع پیوند عرضی (غیرلزومی) می‌داند که مصاحبشان اتفاقی است، به طوری که با از بین رفتن یکی از آن دو همراهی آن دو از بین می‌رود ولی نفس باقی می‌ماند. به این ترتیب در نظر ایشان نفس و بدن در اصل وجود به هم پیوند ندارند، ولی نفس در محور کار و فعل با بدن ارتباط دارد. وقتی بدن زایل شود محور کار و فعل قطع می‌شود و فاعلیت نفس از بین می‌رود، ولی نفس همچنان باقی است.

۲.۶. نظر سهروردی درباره کیفیت تعلق نفس به بدن

سهروردی رابطه نفس و بدن را علاقه شوقی می‌نامد که اضافی است. البته اضافه از ضعیف‌ترین اعراض است. او می‌گوید: «واعلم ان علاقه النفس بالبدن لیست کعلاقه جِزْمینِ اَوْ عرض وجرم بل علاقه شوقیة و لمارایت حرکه الحدید الی المغناطیس لا تتعجّب من تحرک البدن للنفس» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۸/۴)؛ و بدان که ارتباط نفس با بدن مثل ارتباط دو جسم با یکدیگر یا رابطه عرض و جسم با یکدیگر نیست. بلکه علاقه و پیوندی شوقی است و همان‌طور که اگر

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

حرکت آهن را به سوی آهن ربا دیدی تعجب نمی کنی از حرکت بدن به سوی نفس هم تعجب نکن.

پس در نظر این فیلسوف اسلامی رابطه نفس و بدن از قبیل رابطه علی و معلولی یا رابطه عرض به محلش نیست. بلکه یک نوع علاقه شوقی بین نفس و این بدن خاص وجود دارد. البته این میل و علاقه از نوع میل فیزیکی است، همانند میل و علاقه‌ای که آهن به آهن ربا دارد. ایشان درباره بقای نفس پس از زوال بدن چنین می گوید: «اگر نفس به واسطه زوال بدن از بین برود لازمه اش این است که ضعیف ترین اعراض مقوم وجود جوهری باشد که چنین لازمه‌ای باطل است» (همو، ۱۳۷۹/۱۳۵۵: ۱۶۹).

۳.۶. نظر ملاصدرا درباره نحوه تعلق نفس به بدن

ملاصدرا قبل از بحث درباره نحوه تعلق و رابطه نفس با بدن، انواع ارتباط دو چیز را با یکدیگر طرح می کند. سپس نظر خود را درباره رابطه نفس و بدن ارائه می دهد. باید توجه کرد که تعلق شیئی به شیء دیگر به معنای نیازمندی آن شیء به شیء دیگر است. بنابراین، انواع تعلق یک شیء به شیء دیگر را می توان به معنای انواع نیازمندی یکی به دیگری نامید. ایشان شش قسم از اقسام تعلق را برمی شمارد و در تبیین دیدگاه منحصر به فردش درباره تعلق نفس به بدن، که از نوع قسم پنجم است، می گوید:

تعلق و احتیاج یک شیء به شیء دیگر در حدوث است، اما در ادامه وجود و بقایش به آن شیء تعلق و احتیاج ندارد، مانند تعلق نفس به بدن در نزد ما. نفس در ابتدای وجودش حکم صورتهای منطبع در ماده را دارد. صورتهای نوعیه احتیاج به نوع ماده دارند نه شخص و فرد ماده. نفس هم قبل از آنکه در اثر حرکت جوهری به مقام تجرد برسد صورت مادی دارد. از این رو به ماده نیاز دارد، آن هم ماده مبهم نه ماده معین. از این رو نفس به ماده بدنی تعلق دارد که به طور دائم در حال تغییر است، ولی با وجود این تحولات و تغییرات وحدت شخصی نفس محفوظ است (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷۳).

پس فرق دیدگاه منحصر به فرد ملاصدرا با دیگر فلاسفه که نفس را در ابتدای پیدایش مجرد می دانند این می شود که نفس مجرد اگر بخواهد به بدن تعلق بگیرد تعلقش به بدن از نوع

بررسی انجام در قول بر تقای نفس همراه با فساد بدن

وجودی نیست، بلکه تعلق فعلی به بدن دارد؛ یعنی نفس برای انجام دادن کار به بدن احتیاج دارد. وی چنین نتیجه می‌گیرد که:

نفس در ابتدای پیدایش مثل هیولا یا ماده اولی از انواع کمالات حسی، خیالی و عقلی خالی است، اما در اثر حرکت جوهری در کسب کمالات به حدی می‌رسد که دارای صورت عقلی مجردی می‌گردد که از هر گونه ماده به دور است. کسانی که نفس را از ابتدای پیدایش و تعلق به بدن تا به آخر حقیقت واحدی می‌دانند قول بسیار نادرست و دور از واقعی را انتخاب کرده‌اند. زیرا کاملاً آشکار است که انسان در ابتدای تولد دارای علم و کمالی نیست. آن گونه که خدای متعال در قرآن کریم به آن تصریح کرده است که: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (دهر: ۱)؛ آیا چنین نیست که زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟ این انسان که در ابتدا چیز قابل ذکری نیست پس از طی مراحل تکامل با عقل فعال متحد می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۲۸-۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۰۹-۳۱۰ و ۳۱۵؛ سیزواری، ۱۳۶۹: ۲۴۴).

در توجیه کلام ملاصدرا می‌توان چنین گفت که: همه از روی تجربه می‌دانیم که نوزاد چیزی را درک و فهم نمی‌کند. آیه شریفه قرآن هم می‌فرماید: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً» (نحل: ۷۸)؛ خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان خارج کرد در حالی که چیزی نمی‌دانستید. تجربه و آیه قرآن با اینکه نفس در ابتدای پیدایش مجرد بالفعل باشد سازگار نیست. علاوه بر این، اگر نفس نوزاد مجرد بالفعل باشد به همان نحوی که نفس حکیم و اولیای الهی مجرد است، پس باید تفاوت این دو در اکتساب سلسله‌ای از علوم باشد که جزء کیفیات نفسانی است که نوزاد آنها را کسب نکرده است. این در حالی است که اولیای الهی در جهان خارج تصرف می‌کنند و تأثیر می‌گذارند و چنین تأثیرگذاری با کیف نفسانی و یک عرض نفسانی قابل انجام نیست. اما اگر بپذیریم که نفس در اثر سیر جوهری به کمال و مرتبه عقل فعال می‌رسد و از موجودات جهان مادی و عالم مثال بالاتر می‌رود و در سلسله علل قرار می‌گیرد تصرف اولیای الهی در جهان خارج قابل توجیه است.

علیت نفس نسبت به بدن و علیت قابلی بدن نسبت به نفس از دیدگاه ملاصدرا

انسان از نفس و بدن تشکیل شده است. بدن ماده و نفس صورت است. ترکیب ماده و صورت، نوعی ترکیب اتحادی و حقیقی است که هر دو طرف به هم نیازمندند و ارتباطشان ضروری است. ملاصدرا در تشریح دیدگاهش درباره رابطه نفس و بدن می‌گوید نفس از یک طرف به بدن احتیاج دارد و بدن از طرف دیگر محتاج نفس است. اما این احتیاج به گونه‌ای است که مستلزم دور نیست. وی نفس را علت بدن و بدن را علت قابلی نفس می‌داند. همان‌طور که پیوند همه مواد با صورت‌هایشان متقابل است.

نفس علت صوری برای انسان است ولی شریک علت برای بدن است. بدن هم علت مادی برای انسان است ولی علت قابلی برای نفس است. نفس از این جهت که نفس است وجودی به جز تدبیر بدن ندارد. نفسیت نفس، اضافه‌ای در هویت اوست نه در ماهیتش تا داخل در مقوله مضاف باشد. وجود نفس وجودی تدبیری است و لاغیر. پس حقیقت نفس ذاتاً به بدن تعلق دارد، آن‌طور که شریک علت به فعلش ارتباط دارد. بدن هم ذاتاً به نفس تعلق دارد، آن‌طوری که علت قابلی به مقبولش ارتباط دارد. پس پیوند نفس و بدن پیوندی ضروری است که واقعاً به هم مرتبط هستند و در محور علیت با هم ارتباط دارند. بدن برای تحققش احتیاج به پیوند با نفس دارد. حالا هر نفسی باشد نه نفس معینی. هر یک از نفوس به صورت بدلیت برای تحقق بدن کافی است.

نفس هرچند از جنبه ذاتی‌اش یک حقیقت مجرد است و به بدن نیازی ندارد و به وجود جمعی عقلی در نزد علتش موجود است اما برای اینکه به صورت یک نفس جزئی تشخیص پیدا کند و حادث شود نیازمند بدن مستعدی است که به آن بدن متعلق شود (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۸۲). بنابراین هر یک از نفس و بدن به هم احتیاج دارند و بینشان رابطه ضروری و تلازمی برقرار است. از ترکیب نفس و بدن یک واحد حقیقی به نام انسان که نوع است تشکیل می‌شود. اجزای این نوع، که یکی ماده و دیگری صورت است، در عالم خارج به یک وجود واحد با هم متحدند و اتحادشان حقیقی است. پس رابطه نفس و بدن مانند رابطه کشتی‌بان و کشتی، یا سلطان و مدینه نیست. زیرا ترکیب اینها اعتباری است که در عالم خارج وجود حقیقی ندارد.

دو اشکال ملاصدرا بر ابن سینا

ملاصدرا دو اشکال بر ابن سینا و کسانی که پیوند نفس و بدن را از نوع پیوند وجودی لزومی نمی‌دانند وارد کرده است که عبارت‌اند از:

اشکال اول

ابن سینا و دیگران نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» تعریف کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰). کمال اول همان است که با آمدنش صورت نوعیه محقق می‌شود؛ در مقابل کمال ثانی که اوصاف و لوازم صورت نوعیه است. پس کمال اول فصل است که با جسم طبیعی که ماده است منظم می‌شود و عامل تحقق صورت نوعیه است. اکنون که چنین تعریفی مقبول ابن سینا و دیگران است و در اینجا هم نفس صورت و بدن ماده است و رابطه صورت و ماده هم رابطه‌ای ضروری است نمی‌توان همراهی نفس و بدن را اتفاقی دانست که هیچ وجودی بینشان نباشد (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۸۲/۸).

اشکال دوم

طبق قول ابن سینا، از ترکیب جنس و فصل نوع طبیعی مانند انسان حاصل می‌شود. در اینجا هم نفس صورت است و معنایی که از او انتزاع می‌شود فصل است و جسم طبیعی ماده است و معنایی که از او انتزاع می‌شود جنس است. ترکیب نفس و بدن هم، ترکیبی واقعی است و از انضمام این دو یک نوع واقعی حاصل می‌شود که ارتباطشان از نوع ارتباط علی و معلولی است. پس محال است از انضمام دو چیز که مصاحبت اتفاقی و عَرَضی دارند و رابطه علی و معلولی ندارند مرکب واقعی تشکیل شود (همان).

وی در ادامه می‌گوید همراهی نفس و بدن مانند همراهی اتفاقی شخص با سنگی که در کنار او قرار داده شده نیست. رابطه نفس با بدن رابطه ارّه با نجار نیست که نجار گاهی از اره استفاده می‌کند و گاهی آن را کنار می‌گذارد و در هر دو حال تحوّل در ذات نجار به وجود نمی‌آید. رابطه نفس و بدن مانند رابطه کشتی‌بان و کشتی نیست که ورود و خروج کشتی‌بان در کشتی تغییری در کشتی به وجود نمی‌آورد. در حالی که استخدام بدن از سوی نفس باعث استکمالات ذاتی در نفس می‌شود و چون بین این دو نوعی رابطه وجودی است مفارقت نفس از بدن سبب فساد بدن می‌شود (همان: ۳۸۴).

دو اشکال یادشده بر سهروردی

سهروردی هم، مانند ابن سینا، نفس را حقیقت مجردی دانسته که تعلقش به بدن تعلق ضعیف و عارضی است. در نظر او، این تعلق در گوهر نفس اخذ نشده است. زیرا اضافه که از اعراض است نمی تواند محل اتکایی برای یک حقیقت جوهری باشد. از این رو مرگ را قطع اضافه و ارتباط نفس از بدن پنداشته به گونه ای که اگر عرض ضعیف از بین برود حقیقت جوهری که نفس است باقی می ماند. این در حالی است که با پیوند شوقی بین نفس و بدن همانند پیوند اتفاقی نمی توان عدم زوال نفس را به واسطه زوال بدن توجیه کرد. پس دو اشکال یادشده هم بر سهروردی وارد می شود.

۷. ناسازگاری مشروط بودن حدوث نفس به حدوث بدن و عدم زوال نفس به

سبب زوال بدن

هر سه فیلسوف، علی رغم اختلافی که در چگونگی پیوند نفس و بدن با یکدیگر دارند، ولی از تعبیراتشان چنین استفاده می شود که بدن شرط حدوث نفس است و نفس مشروط به بدن است. پس با نفی شرط و از بین رفتن بدن، مشروط هم که نفس است، منتفی می شود. این در حالی است که هر سه فیلسوف معتقدند: «نفس با از بین رفتن بدن، فاسد نمی شود و باقی می ماند و به آن تصریح کرده اند» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۸۵-۲۸۸ و ۲۶۴-۲۶۵؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۹۶/۱؛ شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۸۰؛ همو، ۱۳۶۸: ۳۱۱؛ لاهیجی، بی تا: ۳۱۶).

اکنون چگونه می تواند بدن در حدوث نفس دخالت داشته باشد ولی با زوالش نفس از بین نرود؟ بنابراین یا باید مانند افلاطونی ها معتقد بود که نفوس یا ارواح قبل از ابدان موجودند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۵۲۸/۱) و بدن در تحقق آنها نقشی ندارد که در این صورت نیازی به طرح مسئله «نفوس به فساد بدن فاسد نمی شود» نیست، یا اگر بدن در حدوث نفس، نقش و دخالتی دارد و شرط حدوث نفس است نمی تواند با فساد بدن فاسد نشود. خلاصه آنکه مشروط بودن حدوث نفس به حدوث بدن، با عدم زوال نفس پس از زوال بدن ناسازگار است.

پاسخ ابن سینا: جدایی بین شرط وجود نفس و شرط حدوث نفس

در صورت اول با از بین رفتن شرط، مشروط هم از بین می رود، ولی در صورت دوم با از بین رفتن شرط، مشروط از بین نمی رود. در اینجا هم از سوی عقل مجرد اصل وجود نفس افاضه

بررسی انجام در قول بر تقای نفس همراه با نماز بدن

می‌شود، ولی این افاضه مشروط به حدوث بدن است. پس بدن شرط حدوث نفس است نه شرط اصل وجود نفس. وقتی بدن حادث شد نفس هم به آن بدن تعلق می‌گیرد. زیرا نفس به تحصیل کمال اشتیاق دارد و از طریق شوق طبیعی که به تصرف و تدبیر بدن دارد به تحصیل کمال می‌پردازد (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۳-۲۰۴). نظر ابن سینا درباره نسبت بدن به نفس مانند نسبت دام و قفسی است که طایر ملکوتی نفس را در دام خود می‌گیرد. وقتی قفس شکست، طایر ملکوتی نفس از بین نمی‌رود.

اشکال ملاحظه بر پاسخ ابن سینا

ملاحظه تفکیکی را که ابن سینا بین شرط وجود نفس و شرط حدوثش قائل شده نفی می‌کند. حدوث، وجود مسبوق به عدم است. این طور نیست که حدوث وصف زائدی بر وجود باشد تا گفته شود که بدن شرط حدوث نفس است نه شرط وجود. حدوث همان وجود خارجی است. پس اگر چیزی شرط حدوث باشد، یعنی شرط وجود است. در چنین حالتی هر گاه بدن، که شرط حدوث نفس است، از بین برود مشروط هم، که نفس است، از بین می‌رود (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۸۴/۸). علاوه بر این، چگونه حدوث بدن می‌تواند شرط یا علت اعدادی برای وجود نفس باشد که در نظر ابن سینا از همان آغاز تعلق به بدن ذاتاً مجرد است. متوقف کردن وجود نفسی که ذاتاً مجرد از ماده و مادیات است به تحقق استعدادی که مادی است و برای حصول چیزی است که آن چیز یکی از احوال و عوارض مادی باشد، مطلب بی‌معنایی است (همان). البته این اشکال بر ملاحظه وارد نمی‌شود. زیرا او نفس را در ابتدای پیدایش و تعلق به بدن مادی می‌داند. بدن که مادی است می‌تواند شرط حدوث برای نفسی باشد که جسمانی است و محذوری هم لازم نمی‌آید.

پاسخ سهروردی

سهروردی برای نفی این ناسازگاری می‌گوید:

وزان نفس با بدن وزان ارتباط یک امر جوهری با موضوعش است. جوهر دارای وجود مستقلی است و موجود مستقل که محمول است اول برای خودش وجود دارد و سپس برای موضوعش وجود دارد. بدین لحاظ اگر رابطه این دو قطع شود سبب معدوم شدن جوهر نمی‌شود و جوهر به همان وجود استقلالیش موجود است. نفس هم موجودی مجرد و جوهری است که وجودی مستقل از بدن دارد

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

که گاهی برای بدن است و گاهی برای بدن نیست. اگر بدن استعداد ارتباط با نفس را داشته باشد بدن زنده می‌شود و اگر استعداد خود را از دست بدهد ارتباطش قطع می‌شود ولی نفس از بین نمی‌رود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۸۹-۴۹۹).

طبق پاسخ سهروردی، بدن دارای دو گونه استعداد است. استعداد اینکه در شرایط خاص با نفس رابطه داشته باشد و استعداد اینکه ارتباطش با نفس قطع شود و این استعداد از آن بدن است و دخالتی در زوال نفس ندارد. بلکه نفس باقی به بقای علت فاعلی اش است.

اشکال بر پاسخ سهروردی

رجوع پاسخ سهروردی به این است که بدن حامل حدوث نفس است نه حامل زوال نفس. ولی محذورش این است که از چنین رابطه‌ای بین نفس و بدن نمی‌توان جنس و فصل و ماده و صورت را درست کرد و انسانی که واحد حقیقی است از آن درست نمی‌شود. این در حالی است که سهروردی عقیده دارد که انسان واحد حقیقی است که مرکب از جنس و فصل و ماده و صورت است.

۸. نامنسجم بودن دیدگاه قائلان به حدوث نفس و عدم فساد آن

ملاصدرا برای عدم فساد نفس پس از آنکه دو دلیل را به حکما نسبت داده است می‌گوید:

این دلایل اگر تمام باشند دلالتشان در این حد است که ثابت می‌کنند که جوهر بسیط و مجردی که هیچ‌گونه ارتباط و تعلق به ماده ندارد زوالش محال است. در حالی که نفس وجودی متعلق و مرتبط با ماده است. پس این دو دلیل در مورد نفس جاری نمی‌شوند (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۸۸).

در هر حال، دیدگاه حکما درباره نفس منسجم نیست و با اشکال بزرگی روبه‌رو است. زیرا حکما حدوث نفس را مشروط به معیت با بدن می‌کنند و بدن را شرط حدوث نفس قلمداد می‌کنند، اما در عین حال آن را به عدم فساد و زوال متصف می‌کنند. این در حالی است که حدوث و عدم فساد نمی‌توانند وصف برای موضوع واحدی باشند. زیرا هر موجودی که در زمانی حادث شده، به طور یقینی در یک زمانی فاسد می‌شود. پس طبق قاعده منطقی، هر موجودی که فساد نمی‌پذیرد حادث زمانی نیست و قدیم است. حکما هم اگر نفس را باقی می‌دانند و عقیده به فسادناپذیری آن دارند باید قائل به قدیم بودن نفس شوند.

بررسی انجام در قول بر تقای نفس همراه با فنادین

خواجه نصیرالدین طوسی به ناسازگاری و پیچیدگی نظر فلاسفه از یک طرف در قول به حدوث نفس مجرد بسیط و دخالت بدن در حدوث آن و از طرف دیگر به عدم فساد نفس توجه پیدا کرده است و به بررسی و نقد آن پرداخته است (نک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۶۴/۳). ملاصدرا بررسی و نقد خواجه نصیرالدین طوسی از پاسخ‌هایی که حکما به مسئله یادشده داده‌اند را نقل می‌کند و چنین می‌گوید:

پیچیدگی و ناسازگاری این امر سبب شده که خواجه در نامه‌ای به فاضل معاصرش شمس‌الدین گیلانی این مسئله را به همراه دو مسئله دیگر سؤال کند که این فاضل معاصر به آنها پاسخ نداده است. علاوه بر این، تعبیرات خواجه نصیرالدین طوسی نشانگر این است که ایشان پاسخ‌هایی که تا زمان خودش - به ناسازگاری قول به حدوث نفس مجرد و بسیط و عقیده به عدم زوال آن - داده شده که از جمله آنها پاسخ در شرح اشارات و تنبیهات است را کافی نمی‌دانسته است (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۹۱/۸).

پاسخ‌های ملاصدرا

ایشان اشکال عدم انسجام را بر دیدگاه ابن سینا و سهروردی وارد دانسته است و پاسخ‌های این دو فیلسوف را هم رد کرده است. او به دلیل اهمیت این اشکال، نامه خواجه نصیرالدین طوسی به فاضل معاصرش را «شمس‌الدین گیلانی» هم نقل کرده است (همان: ۳۸۴). ملاصدرا برای حل این اشکال مهم دو پاسخ می‌دهد؛ پاسخ اول بر مبنای اهل نظر است که همان روش مشایبان است، ولی همراه با توضیحاتی است. پاسخ دوم بر مبنای حرکت جوهری اشتدادی است که دیدگاه حکمت متعالیه است.

پاسخ اول

ماده بدن انسان پس از آن که مراحل از رشد و کمال را طی کرد، آمادگی قبول صورتی از جانب واهب‌الصور را پیدا می‌کند. او این نیاز را از طریق تقاضای تکوینی که در وجودش هست از واهب‌الصور می‌طلبد تا از طریق افاضه این صورت امورش را تدبیر و تصرف کند. فاعل مفیض صورت، فاعلیتش تام و کامل است و منح و بخلی در وجودش نیست، و قابل هم که از استعداد و آمادگی کامل برقرار است، پس افاضه صورت ضرورت پیدا می‌کند.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

آنچه بدن از واهب‌الصور تقاضا دارد، صورتی است که قرین، مقوم، علت قریب و سرپرست مستقیم او باشد، نه ذات مجردی به نام نفس. ولی چنین صورتی با اوصاف یادشده نمی‌تواند بدون وجود نفس روحانی مجردی که منشأ ادراک، تعقل و تمیز است تحقق پیدا کند. از این‌رو فاعل مفیض، نفس مجرد را حادث می‌کند (همان: ۳۹۱-۳۹۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۹۲).

پس می‌توان پاسخ ملاصدرا را با تعبیر دیگری بیان کرد؛ نفس به لحاظ ذات و حقیقتش، حاملی برای امکان وجودش ندارد تا با زوال آن حامل، محمول هم که نفس است از بین برود؛ یعنی اینکه بدن سبب وجود نفس نیست تا با زوال بدن، نفس هم فاسد شود. اما نفس به لحاظ فعل، صورت مقارن با بدن است. بدن، حامل استعداد وجود صورت مقارن است. این صورت مقارن، با حدوث بدن حادث می‌شود و با زوال بدن زائل می‌شود، اما نفس به لحاظ ذات و حقیقتش حاملی برای استعداد وجود ندارد تا با زوال آن حامل (بدن) نفس هم از بین برود. خلاصه آنکه نفس به لحاظ ذاتش، مجرد و باقی است و فاسد نمی‌شود و ارتباطی هم با بدن مادی ندارد ولی به لحاظ فعلش حادث و فانی است و تصرف در بدن می‌کند. به این ترتیب اشکال عدم انسجام حدوث نفس و شرط تحقق بدن در حدوث آن و عدم فساد نفس پاسخ داده شد.

پاسخ دوم

این پاسخ، که بر مبنای حرکت جوهری نفس و حدوث جسمانی آن داده شده، نفس را وجود واحد گسترده‌ای قلمداد می‌کند که از عالم طبیعت و ماده تا عالم مجرد عقلانی ادامه دارد و در این مسیر عوالم وجودی را سپری می‌کند که در ادامه یکدیگرند و هر عالمی نهایت و کمال عالم قبلی است. نفس در مرتبه‌ای که در عالم طبیعت است حادث است و بدن استعداد وجودش را حمل می‌کند. همان‌طور که آیه شریفه «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نُخرِجُکم» (طه: ۵۵) اشاره به همین مرتبه طبیعی دارد (شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۹۲-۳۹۳). او در ادامه می‌گوید:

اما وقتی نفس در اثر سیر استکمالی متحول گردید و از عالم طبیعت به عالم مجرد وارد شد دیگر به بدن مادی نیاز ندارد. از این‌رو زوال استعداد بدن به ذات و بقای نفس ضرری نمی‌زند، بلکه فقط سبب زوال و فساد مرتبه تعلق و طبیعی وجود نفس می‌شود (همان؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۱۱-۳۱۲).

بررسی انجام در قول بقای نفس همراه با ماد بدن

بنابراین، نفس در مرتبه طبیعی و مادی حادث است و با زوال بدن همین مرتبه هم زائل می‌شود. اما نفس در مرتبه‌ای که وجود عقلانی دارد باقی است؛ زیرا در استعداد وجود و عدمش به بدن وابستگی ندارد (همان: ۳۹۳).

ملاصدرا بدن را علت اعدادی برای مرتبه عالی نفس می‌داند. علت اعدادی همان علت بالعرض است که با از بین رفتنش مرتبه تجردی نفس از بین نمی‌رود. اگر نفس در همان مرتبه تعلقی باقی می‌ماند از جهت حدوث و بقا تابع بدن بود. زیرا بدن در هر دو حال علت مادی برای نفس می‌بود. اما وقتی نفس با حرکت جوهری از مرتبه طبیعی و تعلقی گذشت، ارتباطش با بدن ضعیف می‌شود و به حدی از ترقی و تحوّل می‌رسد که بود و نبود بدن برای نفس تأثیری ندارد (همان). او برای اینکه درک پاسخ دوم، که پاسخ نهایی اوست، برای ذهن آسان‌تر شود، مثال‌هایی را آورده است که در تعدادی از مثال‌ها از راه تشبیه معقول به محسوس وارد می‌شود. وی می‌گوید:

طفل در ابتدای پیدایش به رحم مادر احتیاج دارد و تحت تدبیر نفس مادر و سایر قوای او قرار می‌گیرد، ولی وقتی رشد کرد، از رحم خارج می‌شود و به آن نیازی ندارد و بعد از آن ضرر و زیان رحم مادر به طفل ضرری نمی‌رساند. نفس هم در مرتبه طبیعی و مادی به بدن نیاز دارد، ولی در مرتبه تجرد و عقلانی به بدن نیاز ندارد (همان).

سپس در ادامه از راه نیازمندی ملزوم به امری و عدم نیاز لازم‌هاش به همان امر، وارد می‌شود و می‌گوید وجود مثلث به جاعلی نیاز دارد، اما لازم‌هاش که سه زاویه داشتن است به جاعلی نیاز ندارد و مجعول نیست. بر این اساس، مرتبه طبیعی نفس و مرتبه تجردی آن، دو مرتبه از یک حقیقت هستند. اگر نفس در یک مرتبه به بدن نیاز داشت و به علت قابلی تکیه کرد، مستلزم آن نیست که نفس در مرتبه تجرد هم به بدن تکیه کند و به آن نیاز داشته باشد (همان). پس نفس به لحاظ ذاتش مجرد است و فساد نمی‌پذیرد، ولی به لحاظ فعل، که مرتبه مادی است، زوال می‌پذیرد.

طرح اشکال بر ملاصدرا

ممکن است کسی اشکال کند که مطابق قاعده فلسفی «هر موجودی که در زمان حادث می‌شود باید مسبوق به ماده‌ای باشد که استعداد وجود آن حادث را حمل کند». حدوث نفس مجرد در

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

مرحله بقا هم ممتنع است. زیرا هر موجود مجردی فاقد ماده است. بنابراین، اشکال عدم انسجام که بر قول حکما، ابن سینا و سهروردی در ابتدای تعلق نفس به بدن به سبب جمع بین تجرد و حدوث وارد می‌شود، بر ملاصدرا در مرحله بقای نفس وارد می‌شود. زیرا در این مرحله هم بین تجرد و حدوث، جمع شده است.

دو پاسخ ملاصدرا

پاسخ اول

مقصود از اینکه نفس در اثر سیر جوهری اشتدادی در مرحله بقا مجرد می‌شود، این نیست که موجود مجردی حادث شود تا اشکال عدم انسجام در مرحله بقا بر ایشان وارد شود. بلکه معنایش این است که نفس در مرحله بقا ارتباطش با عالم ماده قطع و ارتباطش با عالم عقل حادث می‌شود نه اینکه موجود مجردی حادث شود. البته حدوث این ارتباط یا اتصال باید مسبوق به استعداد باشد و استعداد هم به عنوان عرض به حاملی نیاز دارد. حامل این استعداد اتصال نفس با عقل فعال، مرتبه مادی نفس است که جسمانی است و به ماده تعلق دارد. پس از آنکه نفس در اثر سیر جوهری اشتدادی به عقل فعال متصل شد، هم حامل امکان اشتدادی این اتصال که مرتبه مادی نفس است از بین می‌رود و هم اشتدادی که بر این حامل عارض شده است و به جای آن، فعلیت اتصال می‌آید که حاملش نفس است که به عقل فعال متصل شده است (همان: ۳۹۵ و ۳۸۹).

ملاصدرا برای تقریب به ذهن مثالی می‌زند؛ نفس مدرکات خود را پس از ادراک در محلی حفظ می‌کند تا هر وقتی لازم شود به آن خزائن مراجعه کند و مدرکاتش را به یاد آورد. مدرکات نفس به جز ادراکات کلی در خود نفس نگه‌داری می‌شوند، ولی حافظه ادراکات کلی در عقل فعال است. نفس هنگام یادآوری آن ادراکات، با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند، نه اینکه عقل فعال که موجودی مجرد است برای نفس حادث شود، بلکه عقل فعال به واسطه عللش از ثبات و ازلیت و ابدیت برقرار است و متصف به حدوث نمی‌شود. در اینجا هم وقتی نفس در اثر سیر جوهری به مرتبه ادراک عقلی رسید، حصول مرتبه عقلی و قطع ارتباطش با بدن همان حصول مرتبه تجردی نفس است که حدوث رابطه جدیدی است نه اینکه موجود مجردی در مرحله بقا برای نفس حاصل شود تا اشکال یادشده بر ملاصدرا وارد شود (نک: همان: ۳۸۹).

پاسخ دوم

قاعده فلسفی «هر موجودی که در زمان حادث می‌شود باید مسبوق به ماده‌ای باشد که استعداد وجود آن حادث را حمل کند» شامل مرتبه تجردی و عقلی نفس نمی‌شود، زیرا این قاعده فلسفی مجرایش وجود بعد از عدم، یعنی حدوث، است. در حالی که مرتبه تجردی و عقلی نفس پس از مرتبه طبیعی حاصل می‌شود که وجود بعد از وجود است (همان: ۳۹۴-۳۹۵). به عبارتی مرتبه تجردی نفس همان وجود طبیعی نفس است که در اثر حرکت جوهری به استکمال رسیده است. برای بقای وجود لاحق، بدون حامل استعداد وجود می‌توان مصادیق دیگری را نشان داد. وقتی رنگ سیاه به تدریج سیاهی‌اش تشدید می‌شود یا زغال تازه برافروخته‌ای به تدریج برافروختگی‌اش تشدید می‌شود، درمی‌یابیم که در هر دو مورد با تحقق مرتبه شدید سیاهی و مرتبه شدید برافروختگی مراتب سابق و حامل استعداد آنها از بین می‌روند. پس زوال مرتبه ضعیف همراه با تحقق فرد شدید است و به معنای زوال حقیقت آن چیز نیست. در اینجا هم که نفس به مرتبه تجرد می‌رسد، وقتی بدن استعداد قبول نفس را از دست می‌دهد و از بین می‌رود و سبب زوال مرتبه طبیعی نفس می‌شود، به معنای زوال حقیقت نفس و فساد مرتبه تجردی آن نیست.

نتیجه: مقایسه دیدگاه ابن سینا و سهروردی با ملاصدرا در جمع بین حدوث و

تجرد نفس

بنا بر نظر ابن سینا و سهروردی، نفس از همان ابتدای تعلق به بدن حقیقت مجردی دارد، با این تفاوت که ابن سینا بدن را شرط حدوث نفس می‌داند و سهروردی برای بدن قائل به دو نوع استعداد است. گاهی بدن در شرایط خاصی استعداد ارتباط با نفس را دارد و گاهی در شرایط خاصی استعداد ارتباطش قطع می‌شود. پس در هر دو حال استعداد از آن بدن است و دخالتی در زوال نفس ندارد. هر دو فیلسوف عقیده دارند که نه بدن سبب زوال نفس است و نه خود نفس؛ بلکه نفس از بین نمی‌رود و باقی به بقای علت فاعلی‌اش است.

ملاصدرا نفس را حادث و در ابتدای تعلق به بدن موجودی جسمانی می‌داند، ولی در اثر سیر اشتدادی جوهری به تدریج به مقام تجرد می‌رسد. جنبه مادی نفس، که به بدن تعلق دارد، با زوال بدن از بین می‌رود، ولی جنبه تجردی آن باقی می‌ماند. پس یک موجود مادی که از عالم

طبیعت برخاسته می‌تواند به عالم مجرد برسد. چنین موجودی که بین حدوث و بقایش تفاوت است، می‌تواند در ابتدای پیدایش به بدن مادی نیاز داشته باشد، ولی در بقا از این نیاز منزّه باشد. به این ترتیب نفس در مرحله بقا به علت قابلی تکیه‌ای ندارد و تکیه‌اش فقط به علت فاعلی است. تا وقتی این فیض حق برقرار باشد نفس باقی می‌ماند، هرچند بدن از بین برود. اما ابن‌سینا و سهروردی چنین مطلبی را نمی‌توانند ادعا کنند؛ زیرا طبق مبانی این دو، نفس در حدوث و بقا مجرد است. بدین لحاظ نفس باید در حدوث و بقا به علت فاعلی و قابلی وابسته باشد و نفسی وابستگی نفس به علت قابلی در مرحله بقا و عدم فساد آن با زوال بدن ادعایی بدون دلیل است. از این رو این اشکال که «چیزی مانند نفس مجرد به واسطه تجردش حاملی برای استعداد وجود ندارد تا با زوال آن حامل، نفس هم فاسد شود پس نفس نه پذیرای حدوث زمانی است و نه زوال‌پذیر» اشکالی است که بر دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی وارد می‌شود. ولی اگر مانند ملاصدرا نفس را از ابتدای تعلق به بدن مادی دانستیم که دارای حاملی است و از حرکت جوهری اشتدادی برخوردار است، راه برای استکمالش گشوده است و مانعی نمی‌تواند او را در رهن طبیعت مادی محبوس کند. سیر نفس به جایی می‌رسد که نه تنها فساد بدن بلکه فساد نظام هستی در او اثر نمی‌کند؛ زیرا او از بدن و هر چه مربوط به طبیعت است، رها می‌شود. در دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی، حدوث و بقای نفس یکسان است، با این تفاوت که در مرتبه بقا یک سلسله کیفیات، به نام کیفیات نفسانی، برای انسان حاصل شده است. انسان مثل گلی است که چند روزی در کنار گل نشسته است و بوی معطر گل نصیبش شده است؛ ولی در حقیقت همان خاکی است که قبلاً بوده است. اما ملاصدرا بین حدوث و بقای نفس تفاوت می‌گذارد. نفس در ابتدای پیدایش دارای درجه وجودی مادی است و در بقا به درجه وجودی مجرد می‌رسد. نفس در درجه وجودی مجرد حامل استعدادی ندارد تا با زوال حامل استعداد نفس هم از بین برود. ولی اگر درجه وجودی نفس در مرحله حدوث و بقا یکسان و مجرد باشد، که دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی است، نمی‌توان حدوث بدن را در حدوث نفس مؤثر ولی زوال بدن را در زوال نفس بدون تأثیر دانست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اباذری، یوسف (۱۳۷۲). *ادیان جهان باستان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ج ۱.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳/۱۴۰۵). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه، ج ۶.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *الاشارات والتنبيهات*، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: چاپ حیدری، ج ۲ و ۳.
۵. ----- (۱۳۸۳). *رساله نفس*، مقدمه و حواشی: موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
۶. ----- (۱۴۰۴). *الشفاء، الهیات*، قم: منشورات آیه الله المرعشی.
۷. افلاطون (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، کتاب فیدون، تهران: گلشن، چاپ دوم، ج ۱.
۸. جرجانی، سید شریف (۱۹۰۷/۱۳۲۵). *شرح المواقف*، ج هفتم، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ج ۷.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۸/۱۴۱۸). *الصحاح*، تحقیق: شهاب الدین ابوعمر، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ج ۱.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). *معرفت نفس*، دفتر سوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. دوران، ویل (۱۳۶۶). *تاریخ تمدن*، ترجمه: حمید عنایت، پرویز داریوش و علی اصغر سروش، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ج ۳.
۱۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه*، زیر نظر: محمد معین و جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ج ۸ و ۱۴.
۱۳. الرازی، فخرالدین (۱۴۱۱). *تفسیر الکبیر*، ج ۱۳، ۳، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح منظومه*، قم: انتشارات علامه، چاپ ششم.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۱.
۱۶. ----- (۱۳۵۵/۱۳۷۹). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر؛ و با مقدمه و تحلیل فرانسوی هنری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۳.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۱ (پاییز ۱۳۹۳)

۱۷. ----- (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه: نجف‌قلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۴.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بی‌جا: منشورات مصطفوی، چاپ دوم، ج ۸.
۱۹. ----- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۲۰. ----- (۱۳۸۶). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۲۱. ----- (بی تا الف). *المبدء والمعاد*، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، پیش‌گفتار: سید حسین نصر، بی‌جا: بی‌نا.
۲۲. ----- (بی تا ب). *شرح الهدایة الایثیریة*، تهران: بی‌تا.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۹۹۷/۱۴۱۷). *المیزان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ج ۱۳ و ۱۴.
۲۴. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۸۳). *المحجة البیضاء*، تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دفتر انتشارات اسلامی چاپ دوم، ج ۵.
۲۵. لاهیجی، ملا محمدجعفر (بی تا). *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم.
۲۶. ناس، جان بی. (۱۳۷۲). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
۲۷. هلم هاردی، فرید (۱۳۷۷). *ادیان آسیا*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی