

واژه‌شناسی «جسمانیت» در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

هادی موسوی*

مهدی علی‌پور**

چکیده

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس، جزء نظریات بدیع صدرالمتألهین درباره ماهیت نفس است. این نظریه درصدد است اثبات کند که نفس در ابتدای پیدایش، موجودی جسمانی است؛ اما در طول زندگی، به واسطه حرکت جوهری، کمال می‌یابد و به موجودی روحانی تبدیل می‌شود. بسیاری از شارحان این نظریه به بررسی ابعاد گوناگون آن پرداخته‌اند. با وجود این، به نظر می‌رسد از تعیین دقیق معنای واژه «جسمانی» غفلت شده است؛ واژه‌ای که نقش محوری را در نظریه ملاًصدرا ایفا می‌کند.

دو تعریف عمده در مورد حقیقت معنای جسمانی به دست داده شده است: یکی «موجودی از سنخ جسم و یا همان جسم» و دیگری «موجودی شدیدالتعلق به جسم». مقاله حاضر به دنبال آن است که نشان دهد: مراد ملاًصدرا از «جسمانی» معنای نخست آن واژه می‌باشد؛ یعنی نفس، در ابتدای حدوث، جسم است. شواهد و قرائن موجود در آثار او همین مدعا را تأیید و تثبیت می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، حدوث جسمانی، روحانیة البقاء جسمانی، ملاًصدرا.

مقدمه

بر اساس نظریه مشهور صدرالمتألهین در باب کیفیت حدوث نفس، با نام نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»،^(۱) نفس در ابتدای حدوث خود به منزله موجودی جسمانی است که با توجه به حرکت جوهری‌ای که در ذاتش دارد، کمال می‌یابد و به موجودی مجرد تبدیل می‌شود. در این نظریه، جنبه‌های بسیار مهمی وجود دارد که بررسی هریک از این جنبه‌ها قسمتی از آن نظریه را بر ما آشکار می‌سازد. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های این نظریه، روند اثبات آن در دستگاه فلسفی صدرایی است؛ به این صورت که مبادی و اصول آن نظریه مشخص شود و روند اثبات آن روشن گردد. چنین بحثی قسمت عمده‌ای از مباحث مربوط به این نظریه را دربر می‌گیرد و می‌تواند تصوّر درستی از این نظریه به دست دهد. اما این تصوّر که بحث از مبادی و اصول نظریه ملأصدرا، و پیگیری روند اثبات آن، ما را به سمت نگاهی جامع و کاربردی از این نظریه سوق می‌دهد کاملاً اشتباه است؛ زیرا نظریات فلسفی دو جنبه کلی دارند: جنبه‌ای از آن، که بحث دقیق از جزئیات این‌گونه مباحث است، در حیطة کاری فیلسوفان و متعلمان فلسفه قرار دارد و جنبه دیگر آن، که تاحدی کاربرد آن را در جامعه علمی غیرفلسفی تضمین می‌کند، نمایی است که این نظریه دارد. گفتنی است که در ارائه این نظریه به جامعه غیرفلسفی، شاید تبیین اصول و مبانی آن - و نیز روند اثباتی آن - چندان ضرورت نداشته باشد؛ با این حال، اگر چنین کاری لازم باشد، باید به زبانی ساده صورت گیرد تا شاخه‌های دیگر علم، که با مباحث دقیق فلسفی نامأنوس‌اند، بتوانند از این دست نظریات استفاده کنند.^(۲) بر این اساس، واژگان این نظریه باید در میان کسانی که قصد استفاده آماده از یک نظریه فلسفی را دارند گویای محتوای آن باشد. به همین سبب، در کنار بحث‌های کاملاً فلسفی از نظریات گوناگون، مباحثی از این دست که واژه‌شناسی آن نظریات را برعهده دارند نیز ضروری می‌نماید. بدیهی است که چنین پژوهشی، چون کشف معنای فلسفی را عهده‌دار است، نمی‌تواند از طرح بعضی مباحث فلسفی اجتناب ورزد.

طرح مسئله

از میان واژگانی که ممکن است در نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» ابهام‌آفرین باشد، یکی واژه «جسمانی» است. البته در نظریه یادشده، مشکلات دیگری نیز به چشم می‌خورد؛ اما مشکل عمده این نظریه همان منظور دقیق صدرالمستألهین از واژه «جسمانی» است. ملاًصدرا در کتاب‌های معروف خود، به تعیین معنای دقیق جسمانی پرداخته^(۳) و کوشش چندانی هم در این زمینه به کار نبسته است؛ از این‌رو، برای تعیین معنای جسمانی، باید به کلام شارحان وی مراجعه شود. این در حالی است که این قضاوت درباره درستی یا نادرستی تبیین شارحان از این واژه و نیز نوع شواهد آنها در این تفسیر، جای بررسی بیشتری دارد؛ زیرا آنچه‌آنکه به تفصیل خواهیم گفت، جسمانی می‌تواند حاکی از دو معنا باشد: (۱) موجودی که از سنخ جسم، و یا همان جسم است؛ (۲) موجودی که جسم نیست، ولی تعلق شدیدی به جسم دارد. بنابراین، اگر بپذیریم که جسمانیت در عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» بر معنای اول - یعنی جسم بودن - دلالت دارد، باید گفت که ماهیت نفس در ابتدای پیدایش، چیزی جز جسم نیست؛ اما اگر معنای دوم را بپذیریم، باید گفت: نفس موجودی غیرجسم، یا غیرجسمانی به معنای اول است که تعلق شدیدی به جسم دارد. بررسی کتاب‌های برخی از شارحان نظریه ملاًصدرا، ما را به این دو تفسیر متفاوت از واژه جسمانی رهنمون ساخته است. این اختلاف از آنجا ناشی شده که ملاًصدرا در کتاب‌های مشهور فلسفی خود، یا تفسیر درستی از این واژه به دست نداده، یا در برخی موارد کلام خویش را به گونه‌ای مبهم بیان کرده است؛ حتی گاه شاهد عباراتی از وی هستیم که چنان ماهیتی برای نفس حادث شده تعریف می‌کند که گویی نفس حادث شده در ابتدای حدوثش جسمانی نیست، بلکه مجرد است. ملتزم شدن به چنین قولی، لوازمی را در پی دارد که این لوازم بر هیچ‌یک از خوانندگان فلسفه پوشیده نیست. (۴) شمار این عبارات ابهام‌آمیز به قدری

است که موجبات تردید برخی از بزرگان ما را نیز در معنای جسمانی فراهم کرده است که خود بررسی دقیقی را می‌طلبد. این نوشتار بر آن است تا به آنها نیز بپردازد. انتخاب هریک از دو معنای «جسمانی» ممکن است تفاوت‌های بنیادینی در تفسیر نظریهٔ ملاًصدرا به وجود آورد. بر این اساس، واژه‌شناسی جسمانی نه تنها در شناخت معنای «جسمانی» نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، بلکه در اصل نظریهٔ «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس» نیز می‌تواند اثرگذار باشد؛ زیرا ما به دنبال تعیین ماهیت نفس در ابتدای حدوث آن هستیم.

آشنایی اجمالی با واژهٔ «جسمانی»

(۱) معنای لغوی «جسمانی»

واژهٔ «جسمانی» از واژگانی است که می‌توان معانی گوناگونی را بر آن حمل کرد؛ از این رو، ریشه‌یابی لغوی و نیز تفسیر این واژه در گرو شناخت بیشتر معنای آن است. اما هنگامی که به جست‌وجوی این واژه در فرهنگ‌های لغت می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که در فرهنگ‌های لغت مشهور عربی، اثری از واژهٔ «جسمانی» دیده نمی‌شود.^(۵) به همین سبب، شاید بتوان گفت: این واژه جزء واژگان عربی نیست، بلکه از لغات ساختگی فارسی شمرده می‌شود که از واژهٔ «جسم» در زبان عربی گرفته شده است.^(۶)

(۲) «جسمانی» در فرهنگ‌های اصطلاحات

شاید در کتب اصطلاح‌شناسی فلسفی، به جز صفاتی معدود از جسمانی، معنای دقیقی برای جسمانی یا الجسمانی یافت نشود. در ذیل مدخل «جسم»، تنها می‌توان اشاره‌ای به اصطلاح جسمانی را یافت؛ مثلاً اینکه جسمانی به امری می‌گویند که منسوب به جسم باشد.^(۷) همچنین، در توصیف جسمانی، صرفاً به یکی از ویژگی‌های آن (منتقش نشدن

به صور متعدّد) اشاره می‌شود:

إِنَّ النَّفْسَ تَنْطِيعُ فِيهَا صُورَ كَثِيرَةٍ مِنْ غَيْرِ مَدَافِعَةٍ بَعْضُهَا لِبَعْضٍ. وَ الْجِسْمُ وَ الْجِسْمَانِي
لَيْسَا كَذَلِكَ فَإِنَّ صُورَةَ الْفَرَسِ الْمَنْقُوشَةَ عَلَى الْجِدَارِ مَثَلًا مَا لَمْ تَمَحْ لَايُمْكِنُ اثْبَاتُ
صُورَةٍ أُخْرَى فِي مَحَلِّهَا. إِنَّ النَّفْسَ تَنْطِيعُ فِيهَا مَا هَيْتَا الْمَتَضَادِّينِ مَعًا وَ لِأَشْيَاءٍ مِنْ
الْجِسْمِ وَ الْجِسْمَانِي كَذَلِكَ.^(۸)

در بعضی از کتب نیز به اشتباه، تعریف اصطلاح دیگری را برای «جسمانی» ذکر کرده‌اند؛
برای نمونه، در کتابی، تعریف قوه جسمانی به جای تعریف جسمانی آمده و در تعریف
جسمانی چنین گفته شده است: شیئی که حال در جسم است.^(۹) اما در منبعی که این
کتاب تعریف یادشده را از آن نقل کرده، قوه جسمانی این‌گونه توضیح داده شده است:
«قال الحكماء: القوّة الجسمانية اى حالة فى الجسم.»^(۱۰)

علّت ایجاد این اشتباه آن است که در عبارت مزبور، صفت «جسمانی» با توجه به
واژه «قوه» تعریف شده است. قوه جسمانی قوه‌ای است که حال در جسم است؛ در
حالی که اصطلاح جسمانی به طور مطلق، با قوه جسمانی تفاوت دارد. بنابراین، نمی‌توان
واژه قوه را از ابتدای تعریف مذکور حذف کرد و باقی عبارت را جداگانه در تعریف
جسمانی آورد. با توجه به این مورد و دیگر مواردی که ذکر شد، شاید نتوان معنای
فلسفی دقیقی از واژه جسمانی را در کتاب‌های لغت یا اصطلاح‌شناسی یافت؛ گرچه
این‌گونه کتاب‌ها در ارائه تصویری کلی از جسمانی مفیدند.

«جسمانی» در مکتب صدرایی

بعد از ارائه تصویری اجمالی از معنای جسمانی در کتاب‌های لغت و اصطلاح‌شناسی، به
این نتیجه می‌رسیم که برای فهم دقیق‌تر معنای جسمانی، بهترین منبعی که می‌توان به آن
مراجعه کرد آثار کسانی است که یا به مثابه شارحان مکتب صدرالمتألهین شناخته

شده‌اند و یا نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس را پذیرفته‌اند. از این گذشته، در کشف معانی مختلف واژه «جسمانی» و به دنبال آن، دست‌یابی به معنای موردنظر ملاًصدراً از این واژه (در نظریه جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس)، چه بسا نوشته‌های خود وی نیز یاری‌گر باشد؛ گرچه در کتاب‌های معروف وی - از جمله *اسفار و شواهد الربوبیة* - شاید تعریف دقیقی از جسمانی، یا نفس جسمانی در ابتدای حدوث به دست نیاید.

به طور کلی، دو تعریف از اصطلاح «جسمانی» دیده می‌شود؛ به همین جهت، دو تعریف متفاوت از این واژه در نظریه ملاًصدراً قابل ارائه است: در معنای اول، جسمانی به موجودی اطلاق می‌شود که از سنخ جسم است؛ به تعبیر دیگر، جسمانی به همان معنای جسم می‌باشد و نفس در ابتدای پیدایش در عالم جسم قرار دارد (یا امری مانند طبع است که درون جسم قرار دارد). اما طبق معنای دوم، جسمانی تفاوت آشکاری با جسم دارد؛ زیرا جسمانی به موجودی گفته می‌شود که تعلق شدیدی به جسم دارد، ولی جسم یا طبع نیست. نظر سومی نیز وجود دارد که به واسطه توسعه در معنای جسم، تفسیری از این جسمانیت ارائه می‌کند که این تفسیر می‌تواند ادعای تفسیر دو نظریه سابق را با خود به همراه داشته باشد. البته، این نظر را می‌توان در معنای دوم گنجانند. بنابراین، اینک با دو رویکرد کلی درباره واژه «جسمانی» روبه‌رو هستیم؛ رویکردهایی که هرکدام می‌توانند نظریه ملاًصدراً را به گونه‌ای متفاوت تفسیر کنند. آنچه در توضیح هریک از این دو رویکرد برای ما اهمیت دارد، تفسیر واژه جسمانی و طبعاً شناخت دو معنای جسمانی است، نه شناسایی طرفداران هریک از این نظریات.

الف. معنای اول

در معنای اول، «جسمانی» به موجودی از سنخ جسم یا موجودی مادی تفسیر شده

است. به تعبیری، به نفس جسمانی، اطلاق صورت مادی^(۱۱) و یا طبیعت می‌شود.^(۱۲) حتی در برخی مواضع، با صراحت، گفته می‌شود که نفس صورت جسمیه یا جسم مطلق به شمار می‌رود.^(۱۳) برای درک این بحث، لازم است که طبع نیز شناسایی شود تا وقتی سخن از واژه «طبع» به میان می‌آید، مراد از این واژه روشن باشد و چیستی نفس در مرحله طبع برای ما ملموس تر شود. در مورد طبع، تعاریف گوناگونی آورده شده است. ابن‌سینا طبیعت را این‌گونه تعریف می‌کند: «انها مبدأ اول، لحرکة ما یکون فیه و سکونه بالذات لا بالعرض.»^(۱۴)

در این تعریف، مراد از «مبدأ» مبدأ فاعلی، مراد از «حرکت» حرکات چهارگانه آینی، وضعی، کمی و کیفی، و مراد از «سکون» آن چیزی است که در مقابل حرکت قرار دارد. در دو حال مختلف، طبیعت منشأ سکون یا حرکت می‌شود: وجود حالت ملائم و عدم حالت ملائم. در صورت عدم حالت ملائم، طبیعت مبدأ حرکت است (و جسم را به سمت موضع طبیعی خود حرکت می‌دهد) و در صورت وجود حالت ملائم، طبیعت مبدأ سکون جسم است.^(۱۵) افضل‌الدین کاشانی نیز در تعریف طبع، خصوصیات بیشتری از طبع را برای ما هویدا می‌کند؛ خصوصیات که معنای طبع را برای ما ملموس تر می‌سازند:

بر همه اجسام از آن روی که جسم‌اند، نه از آن روی که بسط‌اند یا مرکب یا جانور یا بی‌جان، بلکه از آن روی که گوهری است بر سه اندازه ساخته و انداخته، درازی و پهنی و ستبری، گماشته‌ای است از قبیل پادشاه اجسام که جسم آرام‌جای و خوابگاه اوست، که از جسم جدا نشود، و جسم را بر جسم بودن نگه دارد، تا به جنبانیدن و برهم نهادن و پاره کردن، صورت جسمانی که مقدر است از او سترده نشود و ناجسم گردد و نیز تا میانجی بود میان جسم و کارگران در جسم، نام این موکل «طبیعت»، یعنی متطیع در جسم و ملازم گوهر وی در همه حالات مختلف.^(۱۶)

بنابراین، «طبیعت» از خصوصیات هر جسم است، چه آن جسم جاندار باشد و چه نباشد؛ یعنی جسمیت جسم اقتضای طبیعت را دارد. با این تعریف از طبیعت، طبق نظر کسانی که نفس را در ابتدای حدوثش طبیعت می‌دانند، ماهیت نفس در ابتدای حدوثش هیچ فرقی با دیگر اجسام ندارد؛ زیرا موجودی سرتاسر مادی است. تنها تفاوت نفس (در ابتدای حدوثش) با دیگر اجسام، عبارت از این است که نفس در این مرحله - به طور نهفته - از توانایی کسب کمالات و رسیدن به مراحل بالایی وجود برخوردار است. این تفسیر دقیقاً همان تفسیری است که برخی در کتاب‌های فلسفی خویش به بیان آن پرداخته‌اند: «نفس، در بدو پیدایش، مادی و جسمانی است؛ اما همین جسم در اثر تجدد ذاتی و حرکت جوهری، همچنان کمال و لطافت می‌یابد تا اینکه مجرد می‌شود.»^(۱۷)

بر این اساس، تلقی از واژه «جسمانی» و معنای «جسمانیة الحدوث بودن نفس» این است که اضافه به ماده، داخل در وجود آن نفس می‌باشد؛ به گونه‌ای که طبع بدون ماده^(۱۸) وجود پیدا نمی‌کند، ولی ماهیتاً با ماده فرق دارد. گفتنی است، اینکه «اضافه به ماده داخل در وجود» چیزی باشد با اینکه «اضافه به ماده داخل در ماهیت» چیزی باشد تفاوت دارد.^(۱۹) برای مثال، در مقوله عرضی «متی»، علاوه بر اینکه مفهوم اضافه داخل در وجود آن قلمداد گشته، داخل در ماهیت آن نیز اخذ شده است؛ به گونه‌ای که اضافه در وجود خارجی اش ضروری است. همچنین، اگر بخواهیم «متی» را تعریف کنیم، مفهوم اضافه را در ضمن آن تعریف می‌آوریم: «و هو الهيئة الحاصلة للشیء من نسبتة الی الزمان.»^(۲۰)

بدین ترتیب، در تعریف نفس که اضافه به ماده داخل در وجود آن است (نه داخل در ماهیتش)، نمی‌توان اضافه به ماده را بیان کرد؛ چنان‌که این اضافه در تعریف نفس لحاظ نشده است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.»^(۲۱) بنابراین، اینکه گفته می‌شود اضافه داخل در وجود نفس می‌باشد، یعنی از همان اول با ماده است؛ بلکه این ماده است که تلطیف و مجرد می‌شود. مطابق با این معنا، در عبارت «جسمانیة الحدوث و

روحانیه‌البقا بودن نفس»، جسمانی به معنای جسم می‌باشد و نفس در ابتدای پیدایش به منزله جسم است.

ب. معنای دوم

معنای دوم واژه «جسمانی» کاملاً متفاوت با معنای اول این واژه است و در آن، جسمانی به معنای جسم نیست. بنابراین معنا، جسمانیت را در عبارت «جسمانی‌الحدوث و روحانیه‌البقا بودن نفس»، می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «جسمانیه، ای شديدة التعلق بالأجسام الطبيعية و لوازمها لاجسماً، إذ فرق بين الجسم و الجسمانی و لاجسماً كالمطبعات.»^(۲۲) طبق این معنا از جسمانی، نفس در ابتدای حدوثش نه جسم است و نه طبع؛ بلکه موجودی است که به جسم تعلق پیدا می‌کند (زیرا نفس امری غیرمادی است که اضافه به ماده در ذات آن نهفته است). شاید اینکه گفته: حکم نفس حکم طبایع است، و نگفته: نفس طبع است، تأییدی بر همین دیدگاه باشد که نفس طبع نیست؛ زیرا اگر نفس را طبع می‌دانست، نباید می‌گفت: حکم نفس حکم طبایع است، بلکه باید می‌گفت: نفس جزء طبایع است، یا نفس طبیعت است. از این گذشته، در ادامه، این جمله را اضافه می‌کند که: «و إن استغربت كون الطبيعة أو الجسم أو غيرهما من مراتب النفس.»^(۲۳) در واقع، این معنا از جسمانی در مقابل معنای اول جسمانی قرار دارد. گفتنی است که تعریف دوم را از مضمون عبارات بسیاری از فلاسفه دیگر نیز می‌توان به دست آورد: جسم غیر از جسمانی است.^(۲۴) معنای اول این‌گونه القا می‌کرد که نفس در ابتدای حدوثش جسم یا طبیعت است؛ ولی در معنای دوم، جسمانی به آن چیزی اطلاق می‌شود که نه جسم است و نه طبیعت. پس، تقابل این دو معنا در تعریف جسمانی کاملاً آشکار است.

تردیدی وجود ندارد که انتخاب هریک از این دو تعریف، منجر به تفسیر متفاوتی از نظریه «جسمانی‌الحدوث و روحانیه‌البقا بودن نفس» خواهد شد. البته تفسیر دیگری نیز

در همین زمینه وجود دارد که می‌توان آن را به منزله تفسیر سومی از جسمانیت قلمداد کرد؛ اما این تفسیر بنا به دلایلی، همان تفسیر دوم و یا حتی جمع تفسیر اول و دوم است (از این رو، آن را در بخش جداگانه‌ای بیان نمی‌کنیم). در این حالت سوم، ما با تفصیل بیشتری از معنای جسمانیت روبه‌رو، و از این جهت، شاهد معنای خاصی از جسم هستیم. بنابراین، معنای جسمانی نیز می‌تواند تغییر کند. طبق این نظریه، جسم دو معنا دارد: یکی، معنای معروف (که همان جسم مادی طبیعی است) و دیگری، معنای موردنظر حکمت متعالیه، که عام‌تر از جسم طبیعی است؛ زیرا بر مفارق نوری نیز اطلاق می‌شود: «انَّ الجسم له ايضاً معنى دقيق يصح اطلاقه على المجرد المفارق.»^(۲۵) احتمال آنکه این معنا از جسمانی هم بتواند بر جسمانیة الحدوث بودن نفس اطلاق شود، از آنجا قوت می‌گیرد که ملاًصدرا در برخی مواضع، جسمانی را به معنای جسم برزخی گرفته است: «لكلّ نشئة و عالم صورة خاصة و كان فى الوجود وحدة إلهية ثم عقلية و كثرة جسمانية برزخية و أخرى مادية كثيفة.»^(۲۶) همچنین، آنجا که صدرالمتألهین گفته است: «و أمّا من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات بل شبحاً برزخياً صورياً أخروبياً.»^(۲۷)

بنابراین، در تفسیر این معنا از جسمانی، باید گفت: نفس در ابتدای حدوثش امری جسمانی است، و جسمانی امری غیر از جسم می‌باشد؛ به این معنا که نفس در مرحله یادشده، از درجه‌ای از تجرّد - اگرچه در حدّ بسیار ضعیف - برخوردار است. بدین ترتیب، همان‌گونه که صدرالمتألهین بیان داشته، نفس در ابتدای فطرتش انتهای عالم جسمانیات و ابتدای عالم مجردات است؛ این کلام نشان از آن دارد که نمی‌توان به نفس، اطلاق جسم به معنای جسم مادی کرد: «فهى حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبوب الروحانية.»^(۲۸)

ضمن آنکه عبارت‌های گوناگون ملاًصدرا در اسفار نیز معنای موردنظر او را دقیقاً

مشخص نکرده که این امر تاحدی موجب ابهام در معنای «جسمانی» شده است؛ برای نمونه، در توصیف نفس در مراحل اولیه، چنین گفته است:

و أمّا ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوة أخرى فلامحالة تكون تلك القوة
لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة
الذات عن سنخ المادة و هذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الأولى شأن النفس إذ
لها حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلاً.^(۲۹)

گرچه مولی اسماعیل اصفهانی در باورقی اسفار توضیح داده است که منظور از این تجرد، تجرد به معنای مصطلح نیست، بلکه منظور حال نبودن در ماده است؛^(۳۰) اما این‌گونه سخن گفتن، یعنی خارج از قاعده اصطلاح عام فلسفی سخن گفتن، چه بسا در مورد معنای جسمانی تردیدبرانگیز باشد؛ به این معنا که ممکن است خواننده را در قبول جسم بودن نفس در ابتدای حدوث، به طور جدی، دچار مشکل کند. از اینجاست که می‌توان میان معنای دوم جسمانی و تعریف جسم به گونه‌ای موسّع (که شامل جسم برزخی شود)، ارتباط محکمی یافت و قول دوم و سوم را در یک جهت قرار داد. البته، در اینجا، ملاً صدرا به هیچ وجه اصطلاح رایج «تجرد» را در نظر نداشته است؛ زیرا در صورت پذیرش این مطلب که نفس در ابتدا مجرد است، کلّ نظریه ملاً صدرا زیر سؤال می‌رود. اما معنای دیگری را می‌توان از آن برداشت کرد که همین معنای دوم باشد؛ زیرا جسمانی از نوع دوم، غیر از جسم می‌باشد و همین اندازه که غیر جسم است، می‌تواند توجیه‌کننده این امر باشد که نام «مجرد تعدیل شده»^(۳۱) بر آن گذارده شود. با این حال، این اصطلاح جسمانی قبول نمی‌کند که نفس در ابتدای پیدایش جسم بوده باشد. تنها تعریفی که این نظریه از معنای جسمانی به ما می‌دهد، غیرجسم بودن و طبیعت نبودن نفس است. البته، این نظریه تجرد نفس را نیز قبول ندارد؛ با این اوصاف، معنای روشنی از جسمانی به ما نمی‌دهد.

نقد و بررسی نظریه دوم

در تقابل جسمانی و روحانی در این نظریه، باید به معنای محصلی برای جسمانی در مقابل روحانی تمسک جست تا بتوان گفت که: نفس در ابتدای حدوثش جسمانی است، اما در انتها یا در بقایش تبدیل به موجودی روحانی می‌شود. اگر ما بخواهیم به نوعی در تفسیر جسمانی بگوییم که این نفس جسمانی تا اندازه‌ای از روحانیت یا همان تجرد نیز برخوردار است، دیگر جای تقابل میان معنای جسمانی و روحانی وجود ندارد؛ زیرا طرف مقابل نظریه حدوث جسمانی - یعنی قائل به حدوث روحانی - می‌تواند بگوید: باز، نوعی از تجرد برای این نفس لحاظ شده و این همان نظریه حدوث روحانی نفس است. پس، فقط از ظاهر کار که عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» باشد سخن به میان آمده، و باز هم از جسمانی معنایی شبیه به معنای روحانی اراده شده است. بنابراین، اگر واقعاً نفس در ابتدای حدوثش غیر از جسم است، باید تعریفی از غیر جسم داشته باشیم. این معنا چه چیزی می‌تواند باشد، جز اینکه بگوییم: نفس در ابتدای حدوث، مقدار بسیار اندکی از تجرد را داراست. در این صورت، نظریه حدوث جسمانی ملاً صدرا چه تفاوتی با نظریه حدوث روحانی ابن‌سینا دارد؛ جز اینکه: حدوث جسمانی تفسیر جدیدی از حدوث روحانی نفس است. اگر طرفدار معنای دوم این معنا را قبول نکند، در واقع بیش از یک معنای سلبی از نفس چیز دیگری به ما نداده است. در عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»، قطعاً «جسمانی» را نمی‌توان به معنای مجرد برزخی گرفت؛ از این رو، ناچار به معنایی سلبی از جسمانیت بسنده می‌شود.

داوری درباره معنای واژه «جسمانی»

انتخاب هریک از دو معنای یادشده می‌تواند شکل خاصی را به نظریه ملاً صدرا ببخشد؛ به ویژه با آن جمله‌ای که از تعلیقات شرح منظومه نقل شد: فرق روشنی میان جسم و

جسمانی وجود دارد. بنابراین، بیشتر از آنکه خود به داوری بنشینیم و انتقادهایی شخصی را بر این نظریه وارد کنیم، می‌کوشیم تا به منبع اصلی این نظریه - که کتب *ملأصدراست* - مراجعه نماییم؛ زیرا او به منزله مبدع این نظریه، خود از معنای جسمانی در نظریه‌اش آگاه‌تر است. پس، در جست‌وجوی معنای جسمانی، به کتاب‌های *ملأصدرا* بعد از *اسفار* مراجعه خواهیم کرد؛ زیرا چنان‌که در توضیح معنای دوم جسمانی آوردیم، برخی از کلمات *ملأصدرا* در *اسفار* چندان صریح نیست و تنها می‌تواند مؤید معنای دوم باشد، به ویژه اینکه وی در بعضی مواقع «جسمانی» را به معنای جسم برزخی می‌گیرد. از این‌رو، اگر در آثار *ملأصدرا* جملاتی را پیدا کنیم که به گونه‌ای صریح‌تر به معنای جسمانی پرداخته باشند، در آن صورت به رأی بهتری خواهیم رسید. گفتنی است که به طور ویژه، باید به دنبال آن دسته از جملاتی باشیم که به تشریح ماهیت نفس در ابتدای حدوث اهتمام دارند. برای کشف معنای موردنظر *ملأصدرا* از واژه «جسمانی» (در نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»)، می‌توان به کتاب‌های مهمی مانند *شواهد الربوبیة، عرشیه، و اکسیر العارفين* مراجعه کرد. از آنجا که همه این کتاب‌ها بعد از *اسفار* نگاشته شده‌اند،^(۳۲) ممکن است حاوی توضیحات بیشتری باشند. کار را با کلامی از *اسفار* آغاز می‌کنیم: «أَنَّ النَّفْسَ فِي أَوَائِلِ الْفِطْرَةِ ضَعِيفَةٌ الْوُجُودِ غَيْرِ مُسْتَغْنِيَةِ الْقَوَامِ فِي وُجُودِهَا عَنِ مَادَّةِ بَدَنِةٍ.»^(۳۳)

این عبارت می‌تواند نشان‌دهنده این امر باشد که نفس در ابتدای وجودش غیر از ماده بدن است، چون به آن نیازمند می‌باشد؛ در این صورت، غیر از ماده بدن است (نه غیر از بدن)، زیرا بدن جسمی است که از ماده و صورت تشکیل شده است. این عبارت را صرفاً در صورتی می‌توان به عنوان مؤید ارائه کرد که شواهد دیگری در تأیید جسم بودن نفس، وجود داشته باشد. عبارت دوم از *اکسیر العارفين* است:

فانت اذا طلبت مبدأ الانسان و فتشت عنه فعليك ان تطلب و تفتش عن مبدأ جوهرية

جميع الجسمانى و الروحانى فمبادى الجوهر الجسمانى منه مرتبة الجسم المطلق و
الهيولى الاولى التى لانعت لها فى ذاتها و لاحلية و لاصورة سوى الامتداد و الانبساط
فى الابعاد. (۳۴)

بنابراین، نفس انسانی در ابتدای حدوثش در مرتبه جسم مطلق و هیولای اولی قرار دارد. پس تا اینجا، ملاً صدرا مرتبه نفس را مرتبه جسم مطلق دانسته، و نفس را جسم مطلق نپنداشته است. این معنا دقیقاً همان معنایی است که از شرح منظومه نقل شد؛ اما ملاً صدرا در ادامه عبارت، اضافه می‌کند که این نفس در ذاتش صفتی و زینتی به جز امتداد و گستردگی در ابعاد ندارد. البته، احتمال دیگری نیز در این عبارت وجود دارد و آن این است که ضمیر «ها» در «لانعت لها» به هیولای اولی برگردد؛ نه آنچنان‌که ما معنا کردیم و ضمیر یادشده به نفس بازمی‌گشت. تا این قسمت، هنوز می‌توان برداشت‌های گوناگونی از این عبارت داشت و حتی می‌توان گفت که: اگر بخواهیم جانب انصاف را در معنا کردن این عبارت به تنهایی نگه داریم، باید بگوییم: ضمیر «ها» به هیولای اولی برمی‌گردد؛ پس نمی‌توان گفت: نفس در ابتدای حدوثش دارای ابعاد و امتداد است. اما با افزودن عبارت بعدی ملاً صدرا به آن، می‌توان تصمیم بهتری گرفت: «فان اول مبادیة النفسانية هو كحال النفس وقت اتصالها بالجسم المفرد الذى لانعت لها فيه سوى صفة الجسمية و يكون اسمها الطبيعة.»

بر این اساس، این عبارت بیانگر آن است که نفس هنگامی که به جسم مفرد می‌پیوندد، صفتی به جز جسمیت ندارد. گفتنی است که در این هنگام، نفس «طبیعت» نامیده می‌شود. در واقع، صفت نفس، در زمان پیدایش، همان جسمیت است و نفس جسم به حساب می‌آید. در این عبارت، ضمیر «ها» در «لانعت لها» از روی تحقیق اشاره به نفس دارد؛ زیرا جسم مذکر است و قاعدتاً ضمیر مؤنث به آن اشاره ندارد. بدین ترتیب، به تصریح این عبارت، نفس در ابتدای پیدایش اولاً صفتش جسمیت است و

ثانیاً اسمش طبیعت است. این صراحت ملاً صدرا به معنای اول جسمانی اشاره دارد که بیشتر آن را توضیح دادیم؛ یعنی دقیقاً برخلاف «جسمانی» به معنای شدیدالتعلق به جسم، و امری غیر از طبیعت. برای رسیدن به ماهیت روشن‌تری از نفس در ابتدای حدوث - که به آن «طبیعت» می‌گویند - به تعریف طبیعت در کلمات ملاً صدرا رجوع می‌کنیم: «و هی صورة جوهریة ساریة فی الجسم، هی مبدأ القریب بحرکته الذاتیة و سکونه و منشأ آثاره، و ما من جسم الا و یتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوری الساری فی جمیع اجزائه، و هو ابدأ فی التحول و السیلان و التجدد و الانصرام و الزوال و الانهدام.»^(۳۵)

بنابراین، طبع یا همان نفس که نام «طبیعت» بر آن نهاده شده، صورتی است که در جسم جاری، و جزء مقوم جسم می‌باشد؛ یعنی از ذات جسم جدایی ندارد. از این‌رو، به جز «جسم»، نام دیگری نمی‌توان بر آن نهاد. نتیجه اینکه نفس در ابتدای حدوثش جسم است. در این قسمت، دیگر نفس در حکم طبایع یا در حکم نفس دانسته نمی‌شود، بلکه نفس آشکارا طبع شمرده می‌شود.

به نظر می‌رسد، در معنای دوم، با این سؤال روبه‌رو نمی‌شویم که: چگونه ماده به موجودی مجرد تبدیل می‌شود؟^(۳۶) از این‌رو، معنای دوم می‌تواند شکل منسجمی پیدا کند و تا حدی خود را از معضل اصلی نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس - که تبیین رابطه جسمانی با روحانی است - رها سازد.^(۳۷) نکته مزبور شاید انگیزه خوبی برای انتخاب این معنا باشد.

دفع توهم

مطلب دیگری نیز باقی مانده که بعید است طرفداران معنای دوم «جسمانی» به آن تمسک جویند؛ ولی به جهت اینکه احتمال مطرح شدن این ادعا وجود دارد، آن را بررسی می‌کنیم. گفته شد که در حکمت متعالیه، معنای موسعی از «جسم» موردنظر

است؛ به گونه‌ای که شامل مفارق نوری نیز می‌شود. طبق این اصطلاح، ممکن است کسی بگوید: مَلَّاصِدْرَا در اَكْسِيرِ الْعَارِفِينَ (با این بیان صریح که «نفس جسم می‌باشد») معنای موسع جسم را در نظر گرفته است. اما باید گفت: این بیان، محذورات فراوانی دارد که کسی نمی‌تواند به آن تمسک جوید: اولاً به این جهت که مَلَّاصِدْرَا در ادامه این جمله که نفس جسم است، می‌گوید که در این حال، نفس را «طبیعت» می‌خوانیم، و طبیعت را نمی‌توان جسم به معنای مفارق نوری گرفت؛ بلکه با توجه به تعریفی که از طبیعت نزد مَلَّاصِدْرَا آوردیم، طبیعت جزء ذاتی و جدانشدنی جسم مادی است و چنین امری نمی‌تواند مجرد باشد. ثانیاً مَلَّاصِدْرَا به هیچ وجه نمی‌پذیرد که نفس نباتی، تجرّد نوری یا برزخی داشته باشد؛ از این رو، به طریق اولی، وی مرتبه پایین‌تر از آن را نیز که ابتدای پیدایش نفس است، به عنوان نفس مجرد نخواهد پذیرفت.

تفسیر شواهد معنای دوم

به نظر می‌رسد، مَلَّاصِدْرَا عبارت خود در اسفار را که پیشتر در ذیل معنای دوم ذکر شد، و تاحدی می‌توانست غیرجسم بودن نفس را ثابت کند، این‌گونه بیان کرده است تا نشان دهد: این نفس که در ابتدای حدوث صفتی جز جسمیت ندارد، تنها یک فرق جزئی با دیگر اجسام جامد دارد؛ و آن فرق این است که قوه کمال در آن نهفته است. اینکه جسمی دارای قوه کمال باشد، آن را از جسم بودن خارج نمی‌کند؛ با این حال، به طور مطلق هم نمی‌توان گفت که مانند همه اجسام دیگر است. البته، مَلَّاصِدْرَا خود نیز در عباراتی به این نکته اشاره می‌کند:

فالنفس فی أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن فی قوتها السلوك إلى عالم الملكوت علی التدریج فهی أولا صورة شیء من الموجودات الجسمانية و فی قوتها قبول الصور العقلية و لامنافاة بین تلك الفعلية و هذا القبول الاستکمالی. (۳۸)

صدرالمتألهین در توضیح بیشتری درباره اینکه «نفس انتهای عالم جسمانیات و ابتدای عالم روحانیات است»، چنین می‌گوید: نفس صورت برای تمام قوه‌های این جهان، و ماده برای تمام صورت‌های آن جهان است و به راستی، مجمع‌البحرین جسمانیات و روحانیات قلمداد می‌شود؛ اینکه نفس فرجام معانی جسمانی به شمار می‌رود بیانگر آن است که نفس ابتدای معانی جسمانی روحانی می‌باشد.^(۳۹) اگر به جوهر نفس در این جهان بنگریم، آن را مبدأ تمام قوای جسمانی و به کارگیرنده صور نباتی و حیوانی می‌یابیم و اگر به جوهر نفس از منظر عالم عقلی در ابتدای فطرت بنگریم، آن را قوه محضی می‌یابیم که دارای هیچ صورت عقلی نیست. اما، این نفس شأنیت آن را دارد که در جهان خرد، از قوه به فعل برسد.^(۴۰) بنابراین، تنها قوه «روحانی شدن» در نفس نهفته است، نه اینکه نفس روحانی باشد؛ اینکه نفس قوه روحانی شدن را در خود داشته باشد، بیانگر آن نیست که نفس بالفعل روحانی است، بلکه تازه باید شروع به کسب کمالات نماید (و دست‌کم یک گام با روحانی شدن فاصله دارد)، چون هنوز روحانی شدن را به صورت بالقوه داراست. آنچه گذشت تفسیر این کلام است که: نفس ابتدای فطرتش انتهای عالم جسمانیات و ابتدای عالم روحانیات است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، جست‌وجوی معنای واژه «جسمانی» در کتاب‌های لغت و اصطلاح‌شناسی فلسفه راه درستی برای کشف معنای آن واژه در نظریه ملاصدرا نیست. اما، رجوع به کتب شارحان ملاصدرا ما را به دو معنا در این باره رهنمون می‌کند که هر یک از این دو معنا، تفسیری متفاوت از نظریه مورد بحث را در پی خواهد داشت. شواهد معنای دوم بیشتر به جهت اضطرابی که در بعضی از عبارات ملاصدرا وجود دارد، می‌تواند مورد تأیید باشد. با این حال، در جست‌وجوی داور عادل، به شواهد موجود

در کتب صدرالمتألهین مراجعه می‌کنیم که توضیحات صریح‌تری درباره ماهیت نفس در ابتدای پیدایش به ما می‌دهد. بر اساس این شواهد، به این نتیجه می‌رسیم که صدرالمتألهین معنای اول را در نظر دارد؛ یعنی نفس در ابتدای پیدایش در این جهان، جسم است. روشن است که معنای دوم، نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس را به شکلی دیگر از نظریه روحانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس تبدیل می‌کند. گرچه این معنا می‌تواند به راحتی پاسخگوی برخی از معضلات نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس باشد، اما این نظریه را از شکل اصلی و بدیع خود خارج می‌سازد. اگر بخواهیم جانب انصاف را رعایت کنیم، باید بگوییم: بعضی از عبارات ملاً صدرا در اسفار، اگر با توجه به کتب دیگر وی تفسیر نشوند، معنای دوم را به ذهن خواننده القا می‌کنند و یا دست‌کم موجب تردید در انتخاب معنای اول (جسم بودن نفس در ابتدای حدوث) می‌شوند. این شواهد می‌توانند تقابلی مهمی را در تفسیر این نظریه ایجاد کنند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تحقیق مصطفی محقق داماد، ص ۲۶۴.
- ۲- برای مشاهده بحثی در این زمینه، ر.ک: هادی موسوی، *بررسی تطبیقی نظریه «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا» نزد صدرالمتألهین شیرازی و افضل‌الدین کاشانی*.
- ۳- ملأصدرا واژه «جسمانی» را تعریف نکرده است؛ اما در تبیین ماهیت نفس در ابتدای حدوث، عباراتی دارد که از آن طریق، می‌توان به معنای موردنظر وی از واژه یادشده دست یافت.
- ۴- زیرا، در این صورت، اصل نظریه حدوث جسمانی نفس زیر سؤال خواهد رفت.
- ۵- برای نمونه، ر.ک: خلیل‌بن احمد فراهیدی، *کتاب العین / ابن منظور، لسان العرب / فخرالدین طریحی، مجمع البحرین (مدخل «جسم»)*. البته، لغت «جسمانی» به ضم جیم یافت می‌شود (ر.ک: ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۹۹).
- ۶- زیرا بسیاری از فلاسفه مسلمان را فارسی‌زبانان یا اقوام غیرعرب تشکیل می‌داده‌اند؛ برخلاف آنچه مشهور است و فلاسفه اسلامی را عرب می‌خوانند. برای نمونه، ر.ک:
Encyclopedia of Philosophy, Donald m. Borchert editor in Chief, v.4, p. 754.
- ۷- ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱، ص ۴۰۳.
- ۸- جبرار جهامی، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، ج ۱، ص ۲۰۰.
- ۹- محمدعلی تهانوی، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۵۶۶.
- ۱۰- سید شریف علی‌بن محمد جرجانی، *شرح المواقف*، مجلد ۲، ج ۳ و ۴، ص ۱۴۲.
- ۱۱- محمدتقی آملی، *درر الفوائد: تعلیقه بر شرح منظومه*، ج ۲، ص ۳۴۸. برای مشاهده نمونه‌ای از مترادف گرفتن مادی و جسمانی در آثار ملأصدرا، ر.ک: ملأصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۸۶.
- ۱۲- محمدتقی آملی، *درر الفوائد*، ص ۳۴۹.
- ۱۳- همان.
- ۱۴- نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، ص ۲۴۲.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- افضل‌الدین کاشانی، *مجموعه مصنفات (رساله مدارج‌الکمال)*، ص ۱۱.
- ۱۷- یحیی انصاری شیرازی، *دروس شرح منظومه*، ج ۴، ص ۲۶۵.
- ۱۸- منظور از ماده در اینجا اصطلاح فلسفی «ماده» در مقابل صورت است، نه ماده به معنای عام که شامل جسم نیز

می‌شود.

۱۹- همان، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۲۰- سید محمدحسین طباطبائی، *نهاية الحكمة*، ص ۱۷۰.

۲۱- ابن سینا، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۲ / *ملأصدرا، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۱۶.

۲۲- ملأهادی سبزواری، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، ج ۵، ص ۱۱۵. این تعریف از جسمانی را در جایی غیر از تعلیقات *شرح منظومه* نیافتیم. البته، استاد حسن‌زاده آملی نیز این تعریف را در کتاب خویش با نام *شرح العیون فی شرح العیون* نقل کرده، اما آن را به *شرح منظومه* ارجاع داده است. وی به وجود این تعریف در منبع دیگری هم اشاره نکرده است.

۲۳- همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۲۴- برای نمونه، ر.ک: ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۵۸ / شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱، ص ۴۶۳.

۲۵- حسن حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۳۲۰.

۲۶- ملأصدرا، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۵۸۱.

۲۷- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۲۴۹.

۲۸- همان، ص ۳۳۰.

۲۹- همان، ص ۱۷ و ۱۶.

۳۰- همان، پاورقی، ص ۱۷. نام حاشیه‌زننده گرفته شده از: حسن حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۲۷۹.

۳۱- نویسندگان این اصطلاح را صرفاً برای مماشات با عبارت ملأصدرا جعل کرده‌اند، وگرنه چنین اصطلاحی اساساً در فلسفه اسلامی وجود ندارد.

۳۲- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷.

۳۳- ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۴۲۵.

۳۴- همو، *مجموعه الرسائل التسعة*، ص ۳۱۳.

۳۵- همو، *كتاب المشاعر* (به همراه کتاب *عمادالحکمة: ترجمه مشاعر*)، ترجمه میرزا عمادالدوله، ص ۶۵.

۳۶- حسن حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۲۷۹.

۳۷- از آنجا که این نوشتار صرفاً به مسئله‌واژه‌شناسی جسمانی می‌پردازد، پاسخ‌گویی به معضلات نظریه

جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس را بر عهده ندارد؛ از این رو، برای این منظور، رک: هادی موسوی، *بررسی تطبیقی نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس نزد صدرالمستألهین شیروازی و افضل الدین کاشانی*.

۳۸- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.

۳۹- مترجم در ترجمه این عبارت از کتاب *العرشیه* دچار اشتباه شده و جمله‌ای را از جانب خود به ترجمه اضافه نموده است؛ این جمله معنای مطلب را به کلی عوض و معنای دوم از جسمانی را به ذهن القا می‌کند. از این رو، نگارندگان این مقاله حاضر ترجمه این عبارت را خود به دست داده‌اند. (برای مشاهده سهو قلمی که از سوی مترجم در ترجمه این بخش صورت گرفته است، رک: مآصدرا، کتاب *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، ص ۱۴۲).

۴۰- مآصدرا، کتاب *العرشیه*، ص ۲۶ و ۲۷.



منابع

- آملی، محمدتقی، *در الفوائد: تعلیقه بر شرح منظومه*، قم، مؤسسه دارالتفسیر، چ سوم، ۱۳۷۴.
- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چ دوم، ۱۳۸۵.
- ابن منظور، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۳۶۳.
- انصاری شیرازی، یحیی، *دروس شرح منظومه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- تهانوی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸م.
- جهامی، جیرار، *موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
- حسن زاده آملی، حسن، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، بوستان کتاب، چ سوم، ۱۳۸۷.
- سبزواری، ملأهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، تاب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ شانزدهم، ۱۴۲۲ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها ت*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، چ دوم، ۱۴۰۹ق.
- کاشانی، افضل الدین، *مجموعه مصنفات (رسالة مدارج الکمال)*، تهران، خوارزمی، چ دوم، ۱۳۶۶.
- ملأصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چ چهارم، ۱۹۹۰م.
- ، *کتاب العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهتی، اصفهان، مهدوی، بی تا.
- ، *کتاب المشاعر (به همراه کتاب عماد الحکمة: ترجمه مشاعر)*، ترجمه میرزا عمادالدوله، اصفهان، مهدوی، بی تا.
- ، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی تا، ۱۳۰۲ق.
- ، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- موسوی، هادی، *بررسی تطبیقی نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس نزد صدرالمستأهلین شیرازی و افضل الدین کاشانی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشکده تربیت مدرس دانشگاه قم، ۱۳۸۸.
- *Encyclopedia of Philosophy*, Donald m. Borchert editor in Chief, Thomson Gale, a part of the Thomson Corporation, the United States of America, 2006.