

# تأثیر تلقی صدرایی از نفس انسانی در حل معضلات فلسفه اسلامی

□ دکتر عباس حاج زین العابدینی

عضو هیئت علمی دانشگاه رازی

## چکیده

موضوع را چنین بیان می‌کند: <sup>۱</sup> آنچه غالب حکمای مسلمان پیشین در باب نفس گفته‌اند بیشتر مربوط است به لوازم وجود نفس از جهت تعلق به بدن مادی. <sup>۲</sup> احوال و عوارض نفس از این جهت یا از مقوله ادراک است و یا از مقوله تحریک و انسان با حیوانات دیگر عموماً در چنین احوالی مشترک است.

امّا اعتقاد وی درباره امتیازات و اختصاصات نفس انسانی بیش از این نبوده است که نفس انسانی برخلاف نفوس نباتی و حیوانی، مجرد است و بعد از انقطاع، تصرفش در بدن باقی است و با فساد و نابودی بدن نابود نمی‌گردد. عمده‌ترین دلیل او در چنین اعتقادی این بوده است که نفس، محلّ علوم (کلیات و معقولات) است و صور معقوله قابل تقسیم نیستند؛ پس محل آنها نیز قابل انقسام نمی‌باشد و بنابراین نفس، بسیط الذات است و هر

اصول و مبانی علم النفس صدرایی تفاوت‌های مبنایی بسیاری با علم النفس پیشینیان خود دارد. در نتیجه این تفاوت‌هاست که ملاصدرا در حل و تبیین معضلات موجود در حکمت الهی کامیاب‌تر رخ نموده است.

در این مقاله پس از گزارشی اجمالی از اصول اساسی علم النفس حکمت متعالیه، نمونه‌هایی صریح از معضلاتی که تحت تأثیر آن اصول، راهی مقبولتر برای حل می‌یابند، مورد بررسی قرار گرفته است.

## کلید واژه

|              |                     |
|--------------|---------------------|
| نفس انسانی؛  | حدوث و قدم نفس؛     |
| بقای نفس؛    | وجود ذهنی؛          |
| ابصار؛       | اتحاد عاقل و معقول؛ |
| معاد جسمانی. |                     |

۱. ملاصدرا معمولاً برای اشاره به دیدگاه مشهور و رایج در زمان خود از واژه قوم استفاده می‌کند. مقصود از قوم غالب حکمای مسلمان است که دیدگاه آنها در اکثر مباحث فلسفی صیغه‌ای عمدتاً مشائی داشته است، در همین موضوع نیز فرموده‌اند: «والذی أدركه القوم من حقیقه النفس ...» ر. ک: شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۹۸.

۲. بهمین دلیل بوده است که جایگاه بحث از نفس نزد این حکما در بخش طبیعات فلسفه قرار داشته است.

صدرالمتألهین شیرازی (در فصل سوم باب هفتم از سفر چهارم) أسفار که آن را بمنظور توضیح حقیقت نفس انسانی قرار داده است، چکیده دیدگاه مشهور در این

## اصول اساسی علم النفس حکمت متعالیه

اصل اول: نفس انسانی برخلاف سایر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که دارای جایگاه و مرتبه‌ای معین در هستی می‌باشند، فاقد هویت و مرتبه‌ای معین است، بلکه دارای مراتب و مقامات و درجات و نشأت متفاوتی است.<sup>۶</sup> بتعبیر دیگر، نفس انسانی دارای شئون و اطوار و اکوان متعدد است که پاره‌ای از آنها قبل از طبیعت و پاره‌ای همراه طبیعت و پاره‌ای بعد از طبیعت است.<sup>۷</sup> و هر یک از این اکوان وجودی بنوبه خود، ممکن است واجد مقامات و نشأتی باشد؛ بعنوان مثال، کینونت ما قبل الطبیعی نفس انسانی دست‌کم دارای سه مقام است: اول مقام بسیط عقلی یا مقام اجمالی عقلی که در این مقام نفس بصورت عین ثابت در علم حق موجود است، دوم مقام تفصیلی عقلی که آیه میثاق (أعراف / ۱۷۲) اشاره به این مقام دارد و سوم مقام صور مثالی که آیه «یا آدم اسکن أنت وزوجک الجنة» اشاره به آن می‌نماید.<sup>۸</sup> حکیم سبزواری با نظر به این اصل است که بطور کلی برای نفس انسانی قایل به چهار مقام است: نفس در مقامی طبع و در مقامی نفس و در مقامی عقل و در مقامی از همه مقامات گذشته فانی می‌شود و باقی بالله می‌گردد و بنابراین اگر بگویی نفس ذاتاً حادث است، در مقامی، درست گفته‌ای و اگر بگویی تعلقاً حادث است و مقصودت از تعلق، وجود طبیعی ذاتی نفس باشد درست گفته‌ای، و اگر بگویی نفس ذاتاً قدیم است - باعتبار وجود عقلی که از آن نازل شده و اینکه عقل

۳. ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۳۹۹.

۴. ر.ک: همان.

۵. البته باید توجه داشت تأثیر و اهمیت علم النفس صدرایی منحصر به نقش آن در حل چند مُعضل فلسفی نیست، بلکه وجود یک نظام متمایز فلسفی بنام نظام حکمت متعالیه در کنار فلسفه مشاء و اشراق تا حد زیادی ناشی از همین سنخ معرفه النفس است.

ر.ک: مقاله دکتر سید حسین نصر در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف (ج ۲، ص ۴۹۱، و یادداشت شماره ۵۶، ص ۵۰۲) و نیز کتاب رحیق مخنوم اثر آیت الله عبدالله جوادی آملی، بخش یکم از جلد اول، ص ۲۷ - ۳۵.

۶. اسفار، ج ۸، ص ۳۹۸. ۷. همان، ص ۴۰۱.

۸. ر.ک: صدرالدین شیرازی، اسرارالآیات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰، ص ۱۸۶.

**\* ضعف و نقص و نارسایی علم النفس پیشینیان و در نتیجه ناتوانی آن در پاسخگویی به اشکالات و راهگشایی برای معضلات، صدرالمتألهین را بر آن داشت که با توجه به اصول اساسی نظام فلسفی خود یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن و حرکت جوهری، برای علم النفس طرحی نو دراندازد.**

بسیط‌الذاتی غیر قابل فناست.<sup>۳</sup> آنگاه ملاصدرا مطالب یادشده را نهایت آن چیزی می‌داند که این حکما درباره نفس انسانی به آن رسیده‌اند و سایر یافته‌های آنان نیز نزدیک به همین است و از این سطح تجاوز نمی‌کند و هرکس گمان کند با مطالبی در این حد و اندازه حقیقت نفس را شناخته آماس را فریبی پنداشته است و هرکس در شناخت نفس به این اندازه اکتفا کند اشکالات بسیاری بر او وارد است که نمی‌تواند از آنها رها شود.<sup>۴</sup> ضعف و نقص و نارسایی علم النفس پیشینیان و در نتیجه ناتوانی آن در پاسخگویی به اشکالات و راهگشایی برای معضلات، صدرالمتألهین را بر آن داشت که با توجه به اصول اساسی نظام فلسفی خود یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن و حرکت جوهری، برای علم النفس طرحی نو دراندازد. ثمره این طرح نو توسعه کمی و کیفی علم النفس فلسفه اسلامی است. توسعه کمی آن معلول طرح اصول و فروعی کاملاً بیسابقه در تاریخ علم النفس فلسفی و افزایش تقاریر و براهین و استنباطات نو از آنچه که موجود بوده است، می‌باشد و توسعه کیفی آن از جهت افزایش توانمندی بالفعل و بالقوه‌اش در پاسخگویی به مشکلات و معضلات موجود و گشودن افقهای نوین برای حل آنها.<sup>۵</sup> در این مقاله ابتدا گزارشی اجمالی از اصول علم النفس حکمت متعالیه ارائه می‌شود و سپس به تعدادی از مهمترین معضلاتی که تحت تأثیر این اصول حلّ مقبولی می‌یابند، پرداخته خواهد شد.

مرتبه کمال و تمام نفس است - درست گفته‌ای، همچنانکه بهمین اعتبار و باعتبار انقلاب نفس به عقل مجرد، اگر بگویی نفس باقی بلکه باقی بقاء الله است درست گفته‌ای و اگر با نظر به این اعتبارات مختلف بگویی نفس، جسمانی بلکه جسم است و روحانی بلکه روح است، درست گفته‌ای! آنگاه حکیم سبزواری از حال و حقیقت نفس به شگفت می‌آید و آن را به اوصافی چون «معجون» و «طایر بوقلمون» و «هیكل توحید» و «برزخ تکثیر و تفرید» وصف می‌نماید.<sup>۹</sup> می‌توان گفت این اصل کلیدیترین اصل از اصول علم النفس حکمت متعالیه است، چه اینکه ملاصدرا خود سر اختلاف فلاسفه گذشته در باب نفس انسانی و تحیر ایشان در احوال نفس و تناقض گوئی‌هایشان را غفلت آنان از این اصل دانسته است.<sup>۱۰</sup>

صدرالمتألهین تصریح می‌نماید: «کشف و فهم این اصل ممکن نیست مگر از طریق جمع بین نظر و برهان با کشف و وجدان»<sup>۱۱</sup> و یا بتعبیر دیگر جمع بین استدلال فلسفی و شهود عرفانی.

اصل دوم: حدوث نفس در نشئه دنیوی و طبیعی از جسم و وابسته به جسم است. بعبارت دیگر سیر تکوین نفس در عالم طبیعت از جسم آغاز می‌شود. پس از آنکه جسم ابتدایی در نتیجه تحولات ذاتی و استکمالی به مرحله نطفه انسانی و اصل گشت در رحم جای می‌گیرد. در این مرحله بالفعل یک گیاه است و بالقوه یک حیوان و بواسطه همین قوه از سایر نباتات تمایز می‌یابد. در موقع تولد بالفعل یک حیوان و بالقوه یک انسان است و سرانجام در اوان بلوغ صوری، بالفعل انسان می‌شود، حال چنانچه در او استعداد ارتقاء به حد «نفس قدسیه» و «عقل بالفعل» وجود داشته باشد در اوان بلوغ عقلی یعنی حدود چهل سالگی - در صورت مساعدت توفیق - به این مرتبه نایل می‌شود.<sup>۱۲</sup> این قاعده همان قاعده‌ای است که تحت عنوان «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» معروف است. بر اساس این اصل دیگر نیابستی مانند جمهور حکما معتقد به مجرد بودن نفس در ابتدای پیدایش آن در

عالم طبیعت بود.

اصل سوم: اضافه و ارتباط نفس با بدن امری ذاتی است یعنی نفس ذاتاً (بمعنای ذاتی باب برهان) متعلق به ماده و جسم است، چه اینکه حقیقت نفس حقیقتی تعلقی است نه آنکه تعلق و اضافه عارض بر آن شده باشد<sup>۱۳</sup> - برخلاف آنچه حکما می‌گفتند - البته نحوه این تعلق در سیر استکمالی نفس متغیر است.<sup>۱۴</sup>

**\* ملاصدرا به تصریح خود، نخستین کسی است که در تاریخ فلسفه گونه‌ای از تجرد و استقلال از بدن را برای قوه متخیله اثبات کرده است.**

اصل چهارم: «النفس فی وحدتها کل القوی». بر اساس این اصل مُدرک جمیع ادراکاتی که منسوب به قوای انسانی است و محرک جمیع حرکاتی که از قوای محرکه حیوانی و نباتی و طبیعی صادر می‌شود همان نفس ناطقه است، که در عین بساطت و وحدت جامع جمیع قوا و عین آنهاست بطوریکه می‌توان گفت نفس همان قواست و قوا همان نفس است.<sup>۱۵</sup>

اصل پنجم: تجرد برزخی نفس (تجرد قوه خیال). ملاصدرا به تصریح خود، نخستین کسی است که در تاریخ فلسفه گونه‌ای از تجرد و استقلال از بدن را برای قوه متخیله اثبات کرده است.<sup>۱۶</sup> مسئله تجرد قوه خیال از نظر معرفة النفس اهمیت فوق‌العاده دارد و درحقیقت انقلابی

۹. اسفار، ج ۸، ص ۴۰۱، تعلیقه شماره ۵۲۸.

۱۰. همان ص ۳۹۹ و ۴۰۱. ۱۱. همان ص ۴۰۱.

۱۲. شیرازی، صدرالدین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة: باشراف سید محمد خامنه‌ای. با تصحیح: تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲.

۱۳. اسفار، ج ۸، ص ۱۲. ۱۴. همان، ص ۳۸۰.

۱۵. همان، ص ۵۴، تعلیقه شماره ۸۶.

۱۶. مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، حکمت ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۸ - ۱۹۷؛ اسفار، ج ۳، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۵۱۶.

در معرفة النفس فلسفی است. با اثبات نوعی تجرّد برای قوّه خیال ثابت می‌شود که انسان، برخلاف تصویر مشائی و اشراقی، موجودی دوساحتی (بدن و عقل) نیست بلکه دارای سه ساحت و سه نشئه وجودی است: نشئه مادی و بدنی، نشئه صوری و برزخی، و نشئه عقلانی.

اصل ششم: خلّاقیت نفس. نفس بعنوان یک موجود مجرّد مانند موجودات مجرّد و ملکوتی قادر بر خلق و ابداع صور مجرّد از ماده و همچنین صور کائنه مادی است.<sup>۱۷</sup> اکنون به سراغ مسائلی در فلسفه می‌رویم که بر اساس علم النفس مشائی و اشراقی اساساً قابل تبیین صحیح نیستند و بصورت یک معضل در آن نظامهای فلسفی درآمده‌اند و یا اگر قابل تبیین و توجیه‌اند تبیین تمام و بدون اشکالی ندارند. و سپس به تأثیر اصول علم النفس صدرایی در حل آن معضلات و یا ارائه تبیینی تمامتر اشاره خواهیم نمود.

**\* با اثبات نوعی تجرّد برای قوّه خیال ثابت می‌شود که انسان، برخلاف تصویر مشائی و اشراقی، موجودی دوساحتی (بدن و عقل) نیست بلکه دارای سه ساحت و سه نشئه وجودی است: نشئه مادی و بدنی، نشئه صوری و برزخی، و نشئه عقلانی.**

۱. معضل حدوث یا قدم نفس انسانی و چگونگی بقای آن مسئله وجود نفس ناطقه و کیفیت حدوث یا قدم آن و چگونگی بقای آن، از عویصات فنّ حکمت است. حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر این بحث اسفار در استیفای اقوال موجود در این موضوع به هفت قول اشاره می‌کند و قول به «حدوث نفس همراه با حدوث بدن» را قول اکثر حکما و متکلمین معرفی نموده است.<sup>۱۸</sup> معلم ثانی و شیخ الرئیس و اتباع آنان از محققان مشائی و حکمای اشراق، نفس را بحسب حدوث، روحانی و باعتبار بقاء، ابدی دانسته‌اند و گفته‌اند: هرگاه بدنی که صلاحیت بکار

بردن نفس را داشته باشد حدوث یابد، استحقاق دریافت نفس را از مبادی عالیه پیدا می‌کند و نفس مجرّد و بسیط متناسب با آن حادث می‌گردد و بدان تعلق می‌گیرد و دیگر با فساد بدن فاسد نمی‌شود و باقی می‌ماند.

چنین تصویری از حدوث نفس موجد اشکالها و تحیرهای متعددی است.

اول: اگر نفس در ابتدای وجود خود امری مجرّد و بسیط است چگونه با حدوث بدن حادث می‌شود؟! چه اینکه بساطت و تجرّد ذات با حدوث آن منافات دارد.<sup>۱۹</sup> دوم: اگر نفس حقیقتی روحانی و عقلی داشته باشد چگونه می‌توان تعلق آن را به بدن و انفعالات بدنی آن را نظیر سلامت و مرض و لذت و ألم جسمانی تصور کرد؟! سوم: اگر نفس حقیقتی بسیط و مجرّد از ماده است چگونه با تکثر بدن تکثر عددی پیدا می‌کند؟! چهارم: چگونه می‌توان پذیرفت که نفس از آغاز تعلق به بدن تا رسیدن به مراتب کمال خود جوهری ثابت باشد و هیچگونه تحوّل در او روی ندهد و تفاوت نفوس تنها در اعراض باشد و مثلاً نفس کودک با نفس نبی(ع) تنها تفاوت عرضی داشته باشند؟! پنجم: چگونه این حکما بدن را حامل امکان وجود نفس دانسته‌اند - چه اینکه حدوث نفس را مشروط به وجود قبلی بدنی که استعداد دریافت آن را داشته باشد نموده‌اند - اما از سوری دیگر همین بدن را حامل امکان عدم نفس ندانسته‌اند و قائل به بقاء آن شده‌اند؟! بعبارت دیگر در نظریه اکثر حکما که نفس را از بدو وجود تا قطع تعلق آن از بدن حقیقتی مجرّد می‌دانند حدوث آن با بقای آن قابل جمع نیست.<sup>۲۰</sup> ششم: اگر نفس انسانی از ابتدای وجود، جوهری مجرّد باشد چگونه است که فاقد کمالات ادراکی است؟! چه اینکه

۱۷. أسفار، ج ۱، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ص ۳۱۴.

۱۸. همان، ج ۸، ص ۳۸۴، تعلیقه شماره ۵۰۰.

۱۹. همان، ص ۳۹۹. ۲۰. همان.

۲۱. همان.

۲۲. همان ص ۲۹۱، ج ۳، ص ۳۵۵.

۲۳. این اشکال یکی از سه پرسش مهمی است که خواجه نصیرالدین طوسی مطرح نموده است و پاسخ آن را از معاصر خویش شمس‌الدین خسروشاهی طلب کرده است، ج ۸، ص ۴۴۷.

بمقتضای قاعده «کل مجرد عقل لذاته»، بایستی نفس ناطقه از ابتدا عقل بالفعل باشد و حال آنکه چنین نیست. بنابراین لازمه نظریه حکما اینستکه نفس انسانی از کمالات و افعال سزاوار خویش برای مدتی طولانی، بی آنکه هیچ مانع خارجی در بین باشد، محروم باشد.<sup>۲۴</sup> هفتم: بر اساس نظریه مشهور لازم می آید ابزارهای بدنی قبل از بکارگیری آنها وجود داشته باشد!<sup>۲۵</sup> هشتم: در نظریه مشهور راهی برای توجیه و قبول کینونت نفوس قبل از ابدان وجود ندارد حال آنکه بنا بر دلایل عقلی و نقلی نمی توان چنین نحو از کینونتی را برای نفس نادیده گرفت.<sup>۲۶</sup> وجود اشکالهای یادشده موجب آن بوده است که گروهی حدوث نفس را انکار نمایند و قایل به قدم آن شوند<sup>۲۷</sup> و گروهی منکر تجرّد نفس شوند و قول به جسمیت نفس را مطرح کنند،<sup>۲۸</sup> و برخی بقاء آن را پس از بدن انکار کنند و برخی قایل به تناسخ ارواح شوند.<sup>۲۹</sup>

**\* براساس تصویر صدرایی از نحوه وجود و حدوث نفس و تغییرات و استکمالات آن از طریق حرکت جوهری، انسان عبارتست از مجموع نفس و بدن، و ایندو برغم اختلافی که در منزلت دارند به وجود واحد موجودند تا جایی که گویی شیئی واحدند که دارای دو طرف است.**

امّا بنا بر اصول علم النفس حکمت متعالیه همه اشکالات یادشده به سهولت مُنحلّ و یا خَلّ می گردند. توجه به اصل حدوث جسمانی نفس برای انحلال اشکالهای اول، سوم، ششم و هفتم کافی است. اشکال دوم نیز با نظر در اصل حدوث جسمانی نفس، و اصل ذاتی بودن علاقه نفس و بدن و اصل «النفس فی وحدتها کل القوی» قابل حل است و اشکال چهارم با توجه به اصل استکمال ذاتی نفس از طریق حرکت جوهری از اساس منتفی می گردد و اشکال پنجم نیز تنها در صورتی وارد است که وجود حدوثی و بقائی شیء حادث امری

واحد باشد حال آنکه در علم النفس صدرایی وجود حدوثی و بقائی نفس در یک مرتبه نیست.<sup>۳۰</sup> و اشکال هشتم نیز با قائل شدن به وجود نشئه عقلانی برای نفس در قوس نزول قابل تبیین خواهد گشت.<sup>۳۱</sup>

## ۲. معضل ارتباط نفس با بدن

یکی از معضلات مشهور فلسفی معضل چگونگی ارتباط بین نفس انسانی با بدن اوست. این معضل برای همه متفکرینی که انسان را واجد این دوساحت دانسته اند وجود داشته است. نحوه نگرش یک فیلسوف در باب چگونگی ارتباط میان این دو ساحت، ربطی وثیق با نحوه نگرش او در باب کیفیت حدوث نفس دارد. از دیدگاه غالب حکمای مسلمان که نفس را در بدو وجود و حدوثش امری مجرد و روحانی می دانستند علاقه بین نفس و بدن تحت عناوینی مانند «اشتغال» و «تعلق تدبیری» و «تعلق استکمالی» تبیین می گشت. انتخاب چنین عناوینی از سوی این حکما برای بیان این عقیده بوده است که نفس بدلیل تجرّد و روحانیت خود، محال است که در ماده بدنی «حلول» کند و یا «انطباق» یابد، بلکه نفس برای نیل به کمالات لایق خود به تدبیر و تصرف در بدن روی می آورد و به نوعی خاص به آن «تعلق» می گیرد.

لازمه چنین نظریه ای اقرار به دو مطلب است: یکی آنکه از ترکیب امر مجرد با مادی نوع واحد تامّ الوجود

۲۴. رک: اسفار ج ۳ ص ۴۹۳؛ ج ۸، ص ۱۷۲.

۲۵. رک: اسفار، ج ۸، ص ۱۷۲.

۲۶. از راه عقل با توجه به مسئله وجود حقیقت قبل از رقیقت و وجود رب النوع و از راه نقل با توجه به آیاتی نظیر آیه میثاق (اعراف ۱۷۲) و روایاتی مانند «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام»؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۸، ص ۳۰۸، حدیث ۷۴.

۲۷. مانند قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق، ص ۴۵۱ - ۴۴۷؛ مولانا محمد صادق اردستانی در حکمت صادقیه، رک: آشتیانی، جلال الدین، شرح بر زادالمسافر، ص ۱۲۸.

۲۸. مانند اکثریت متکلمین معتزله و برخی از اشاعره، رک: اسفار ج ۸، ص ۱۰، تعلیقه شماره ۱۳.

۲۹. اسفار، ج ۸، ص ۴۰۱.

۳۰. همان ص ۴۵۰: «... إذ لیس وجودهما الحدوثی هو وجودها البقائی».

۳۱. برای تفصیل این تبیین نگاه کنید به مقاله دکتر «یانیس اشوتس» در خردنامه صدرا، شماره ۲۸، ص ۳۹.

و تام التحصلی بنام انسان موجود شود که از باب جواز حمل «الانسان حیواناً ناطقاً» و لزوم اتحاد اجزاء حمله بحسب وجود متحد باشند، و دیگر آنکه اذعان نمایند جوهر مجرد بالفعل و ذاتاً مبرزی از ماده دارای مقام و مرتبه‌ای جدا از بدن باشد و اضافه به بدن جهت تکامل عرضی در مقام متأخر از ذات آن فرض شود.

از دیدگاه ملاصدرا هر دو لازمه فوق محال و باطل است، زیرا امکان ندارد نفس بعنوان جوهری که در صمیم ذات مجرد و مبداً از ماده است و بنابرین عاقل الذات و معقول الوجود است به بدن خاص مادی مضاف شود، چه اینکه چنین جوهری هرگز اضافه به شیئی خاص ندارد و نسبت آن به جمیع ابدان بلکه به جمیع حقایق مادی متساوی است، تا چه رسد به آنکه چنین جوهری مدت‌ها بواسطه عدم ظهور قوای حیوانی و انسانی و نرسیدن به عقل بالفعل معطل الوجود باشد، تا چه رسد به آنکه با بدن مادی به حکم لزوم اتحاد ماده و صورت از باب حمل متحد شود. لذا باید معتقد شد که نفس انسانی بحسب ابتدای وجود، حکم صور و مواد جسمانی را دارد و بعد از طی مراحل و نیل به قوای ظاهری و رسیدن به مقام احساس و تخیل و تعقل از ماده مترفع شود و به مقام تجرد تام رسد.<sup>۳۲</sup>

براساس تصویر صدرایی از نحوه وجود و حدوث نفس و تغییرات و استکمالات آن از طریق حرکت جوهری، انسان عبارتست از مجموع نفس و بدن، و این دو برغم اختلافی که در منزلت دارند به وجود واحد موجودند تا جایی که گویی شیئی واحدند که دارای دو طرف است، یکی از آن دو طرف متبدل و فانی است و بمانند فرع است و طرف دیگر ثابت و باقی است و بمانند اصل است. هرچه که نفس در وجودش کمال یابد بدن صافتر و لطیفتر و اتصالش به نفس شدیدتر می‌شود و اتحاد بین آندو قویتر می‌گردد، تا جایی که به مرتبه وجود عقلی برسد و شیئی واحد شود که در آن هیچ مغایرتی وجود نداشته باشد!<sup>۳۳</sup>

بیان دیگر نفس و بدن نه دو جوهر متباین و مستقل،

**\* قول به اضافه با علم انسان به کثیری از معدومات منافی است و قول به شبح، انسداد باب علم و بی‌اعتباری ادراکات را بدنبال دارد و قول به وجود دو امر مغایر در هنگام تصور یک ماهیت خارجی برخلاف درک وجدانی، و قول به انقلاب با مبانی مشهور حکما ناسازگار، و قول به مجاز نوعی تأویل فاقد وجاهت است.**

بلکه یک حقیقت وجودی واحدند که در مرتبه‌ای بدن و در مرتبه‌ای دیگر نفس است. بدن مرتبه نازل این حقیقت است و نفس مرتبه کمال و تمام آن.<sup>۳۴</sup>

### ۳. مُعضل وجود ذهنی

یکی دیگر از ثمرات مهم علم النفس صدرایی حل مُعضل وجود ذهنی است. مسئله‌ای که تحت عنوان وجود ذهنی در فلسفه اسلامی بصورت یک مُعضل شکل گرفته است مربوط است به چگونگی رابطه علم با معلوم و یا بتعبیر دیگر چگونگی رابطه صور موجود در ذهن با واقعیات خارجی ماباباها آنها. نظریه غالب حکمای مسلمان اینستکه صور ذهنی با اشیاء خارجی ماباباها آنها وحدت ماهوی دارند، یعنی ذات و ذاتیات شیء در دو موطن - خارج و ذهن - یکی است و بنابرین اگر معلوم خارجی جوهر باشد صورت حاکی از آن نیز جوهر خواهد بود و اگر عرض باشد عرض. از سوی دیگر همین حکما در بحث از حقیقت و صور علمیه قائم بنفس، آنها را اعراض ذهنیه و از مقوله «کیف» معرفی نموده‌اند.

بنابراین اگر برای مثال، ذهن در برابر واقعیت خارجی که از مقوله جوهر باشد قرار گیرد صورتی که از این

۳۲. رک: اسفار، ج ۳، ص ۳۵۸، «من المحال أن يحصل من صورة عقلية و مادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استکمالات و استحالات لئلاک المادة».

۳۳. اسفار، ج ۹، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۳۴. اسفار، ج ۸، ص ۲۹۲: «إن النفس کمال هذا الجوهر و تمامه».

واقعیت در ذهن حاصل می‌شود باعتبار حکایتگریش از خارج جوهر است، ولی باعتبار حلولش در ذهن عرض و از مقوله کیف است. یعنی این شیء ذهنی هم جوهر است و هم عرض و حال آنکه محال است شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض و تعدد اعتبار نیز موجب جواز اجتماع متقابلین نمی‌شود، زیرا نحوه وجود جوهر و عرض متباین است. اشکال مهمتر دیگر آنکه لازمه مدعی حکما تجنس شیء واحد به دو جنس مختلف است، چون علم به هر مقوله‌ای از مقولات خارجی باید از جنس همان مقوله باشد، بنابراین صورت ذهنی باعتبار حکایت از خارج، جوهر، یا کم، یا کیف محسوس یا اضافه یا مقوله دیگر است و باعتبار حلول در نفس و قیام به ذهن، کیف نفسانی است.

این دو اشکال (و بویژه اشکال دوم) حکما را بسختی بخود مشغول داشته بود، آنگونه که حکیم سبزواری در شرح منظومه گفته است: «و هذا هو الَّذِي جَعَلَ الْعُقُولَ حَيَّارِي و الْأَفْهَامَ صَرَعِي».

در مواجهه با این مَعْضَل برخی برای فرار از آن اساساً منکر حصول چیزی در ذهن شده‌اند و علم را از مقوله اضافه بین شخص ادراک‌کننده و شیء ادراک‌شده دانسته‌اند، و برخی شیء حاصل در ذهن را شیخ ماهیت دانسته‌اند و نه عین آن و برخی مدعی دو چیز در ذهن گشته‌اند و برخی سخن از انقلاب ماهیت در ذهن بمیان آورده‌اند و برخی تعبیر حکما را مبنی بر «کیف» دانستن صور علمیه مجاز دانسته‌اند.<sup>۳۵</sup>

اما هیچیک از این راه‌حلها مقرون به توفیق نبوده است بلکه اشکال بر اشکال افزوده است. قول به اضافه با علم انسان به کثیری از معدومات منافی است و قول به شیخ، انسداد باب علم و بی‌اعتباری ادراکات را بدنبال دارد و قول به وجود دو امر مغایر در هنگام تصور یک ماهیت خارجی برخلاف درک وجدانی، و قول به انقلاب با مبانی مشهور حکما ناسازگار، و قول به مجاز نوعی تأویل فاقد وجهت است.

ملاصدرا برای حل معضل وجود ذهنی به دو طریق

مشی نموده است: یکی از طریق اختلاف حمل که با مبانی عقلی حکما نیز سازگار است و دیگری از طریق مبانی اختصاصی خود در حکمت متعالیه. در طریق دوم صدرالمتألهین توجه به سه اصل را لازم دانسته است: اول: اصالت وجود در جعل. مطابق با این اصل اثر فاعل و آنچه از او اولاً و بالذات صادر می‌شود ماهیت نیست بلکه وجود است. دوم: تشکیک در وجود یعنی وجود دارای شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد و سوم: اصل خلاقیت نفس است. نفس از آنجا که موجودی مجرد و از سنخ ملکوت است قادر بر ایجاد صور مجرد منزّه از ماده و یا تکوین صور کائنه مادی است.

**\* ملاصدرا نیز مانند سهروردی  
ابصار را محصول اضافه اشراقیه  
نفس نسبت به مرئی و مدّرك  
می‌داند با این تفاوت که سهروردی  
از اضافه اشراقیه نفس نسبت به  
شیء خارجی سخن می‌گوید  
درحالیکه ملاصدرا از اضافه اشراقیه  
نفس نسبت به صورت ادراکی.**

با توجه به اصول یادشده است که صدرالمتألهین (ره) صور موجود در عالم ذهن را مرتبه و درجه‌ای از وجود معرفی می‌کند که برغم اتحاد ماهوی با صور عالم خارج بدلیل ضعف وجودی، فاقد آثار موجود خارجی است. این ضعف وجودی از آنجا ناشی شده است که صور ذهنیه اثر فعالیت نفس انسانی است و نفس بدلیل دوری از مبدأ آفرینش بر آنچه ایجاد می‌نماید اثری که از وجود خارجی آنها مشهود است مترتب نمی‌گردد.<sup>۳۶</sup> براساس چنین تصویری از وجود ذهنی - که در آن به نفس انسانی بیشتر از زاویه فعال بودن نگاه می‌شود تا متفعل بودن صرف - قیام صور ذهنی به ذهن نه قیام حلولی که قیام صدور است یعنی قیام صور علمی به نفس از قبیل قیام أعراض به

۳۵. ر.ک: اسفار ج ۱، المنهج الثانی.

۳۶. ر.ک: همان، ص ۳۱۶-۳۱۳.

موضوعات خود نیست بلکه از قبیل قیام فعل به فاعل خود است. صدرالمتألهین تصریح می‌نماید که با قبول این مبنا بسیاری از اشکالات وارد بر وجود ذهنی برطرف می‌گردد، زیرا مبنای آن اشکالات اینست که نفس محل مُدرکات است و قائم بودن به چیزی بمعنای حلول در آن است، حال آنکه بر مبنای او نفس در قیاس با مُدرکات خود به فاعل مُبدع بیشتر شباهت دارد، تا محل قابل<sup>۳۷</sup> و قائم بودن به چیزی مستلزم حلول در آن نیست.<sup>۳۸</sup>

#### ۴. مُعضل إِبصار

یکی دیگر از مسائلی که در میان قدمای فلاسفه محل بحث و اختلاف نظر بوده است مسئله کیفیت إِبصار و چگونگی تحقق عمل دیدن می‌باشد. گروهی از حکما بر این اعتقاد بودند که جلیدیّه (عدسی چشم) جسمی است شفاف و صیقلی و آینه‌مانند که اگر جسمی در برابر آن قرار گیرد نقشی از آن جسم در سطح آن متطبع می‌گردد و سپس صورت از چشم به حس مشترک رسیده و نفس ناطقه انسان در آنجا صورت محسوسه را مشاهده می‌کند.<sup>۳۹</sup> اما گروهی دیگر از علما عدسی چشم را جسمی نیر و منبع نور می‌دانستند و معتقد بودند که از چشم شعاعی نورانی خارج می‌شود و به جسم مقابل برخورد می‌کند و بدین وسیله إِبصار محقق می‌شود.<sup>۴۰</sup> شیخ شهاب الدین سهروردی عقیده سومی را ابراز داشته است. وی معتقد است که رؤیت وقتی محقق می‌گردد که انسان با یک موجود خارجی روشن و مستنیر مقابل و روبرو می‌گردد، در این هنگام نفس ناطقه به آن موجود خارجی احاطه‌ای اشرافی و توجهی حضوری پیدا می‌کند که در نتیجه آن نفس قادر به رؤیت شیء خارجی می‌گردد.

صدرالمتألهین هیچیک از این سه نظریه را تمام و بی‌اشکال نمی‌داند، زیرا دو نظریه اول بر فرض صحت و تمامیت تنها مربوط به عمل طبیعی و فیزیکی چشم است درحالیکه إِبصار امری ماوراء عمل طبیعی است و آن عمل طبیعی و فیزیکی مقدمه آن است.

ملاصدرا معتقد شده است که پس از انجام یافتن این

عمل طبیعی، نفس با قدرت فعّاله خود صورتی مماثل شیء محسوس را در صقع خود ابداع و انشاء می‌نماید. بنابراین قیام این صورت به نفس قیام فعل به فاعل خود است نه قیام مقبول به قابلش.<sup>۴۱</sup>

طبق این نظریه می‌توان گفت ملاصدرا نیز مانند سهروردی إِبصار را محصول اضافه اشرافیّه نفس نسبت به مرئی و مُدرک می‌داند با این تفاوت که سهروردی از اضافه اشرافیّه نفس نسبت به شیء خارجی سخن می‌گوید درحالیکه ملاصدرا از اضافه اشرافیّه نفس نسبت به صورت ادراکی، زیرا بعقیده او اضافه اشرافیّه نفس نسبت به موجود مادی خارجی قابل توجیه و تفسیر نیست.<sup>۴۲</sup>

#### ۵. مُعضل اتحاد عاقل و معقول و اتحاد با عقل فعّال

براساس مدّعی اتحاد عاقل و معقول، نفس هرگاه چیزی را تعقل کند عین صورت عقلی می‌شود، بلکه نفس در مقام ادراک حسی و خیالی نیز با مُدرکات خود اتحاد و عینیت دارد. و براساس مدّعی اتحاد نفس با عقل فعّال نفس انسانی در سیر استکمال ذاتی خود و در قوس صعود وجود نهایتاً با معقولات و عقل مجرّد متحد می‌شود.

هر دو مدّعی یادشده از سوی بزرگان حکمای مسلمان مانند شیخ الرئیس مورد انکار شدید قرار گرفته است. ملاصدرا در اسفار تصریح کرده است که چگونگی تعقل صور معقوله توسط نفس از غامضترین مسائل فلسفی است که برای احدی از علمای اسلام بدرستی مُتّح نشده است و کشف شدن آن را برای خود «فتح

۳۷. ر.ک: همان ص ۳۳۹.

۳۸. ر.ک: همان. ص ۳۱۵: «لیس من شرط حصول شیء لشیء أن يكون حالاً فيه وصفاً له بل ربما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دونه قیامه به نحو الحول والوصفیه».

۳۹. این نظر منسوب به ارسطو و پیروانش می‌باشد و از میان دانشمندان مسلمان محمدبن زکریای رازی و ابن سینا پیرو این عقیده بوده‌اند.

۴۰. این عقیده منسوب به افلاطون و جالینوس و پیروان آنها بود. خواجه نصیرالدین طوسی و برخی دیگر از علمای مسلمان نیز این عقیده را پذیرفته‌اند.

۴۱. ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۲۱۲.

۴۲. همان. ص ۲۱۳.



مبینی» خوانده است که خداوند متعال به او عنایت کرده است. سرّ عدم توفیق دیگران در نایل شدن به این کشف مهم در حکمت، همانا مبانی ایشان در علم النفس است؛ چه اینکه اگر کسی معتقد شود نفس مفاض به ماده بدنی در ابتدای خلق و قبل از ادراک صور جوهر عقلی بالفعل مجرد است بنحوی که صور حاصل از اعمال و نیات و افکار و حاصل از توسیط آلات بدنی کمالات ثانی برای آن محسوب شوند و داخل در جوهر نفس نشوند و جوهر نفس را از ابتدای خلق تا انتها ثابت و غیر متغیر بدانند و تکامل و استکمال نفس را جز حصول کمالات عرضیه بر آن ندانند، آنگاه حق خواهد داشت که اتحاد چنین جوهری با صورت مجرد دیگر را انکار نماید، زیرا اتحاد دو امر متحصّل بالفعل از محالات اولیّه است.

اما اتحاد عاقل با صور معقوله و با عقل فعال در نظر صدرالمتألهین نه از باب اتحاد دو فعلیّت بلکه از باب اتحاد امر لامتحصّل و مبهم با امر غیر مبهم و متعین است؛ زیرا با اعتقاد او نفس انسانی در ابتدای وجود، عین مواد و اجسام است و با تحولات جوهریه تدریجاً به مقام احساس و تخیل و تعقل می‌رسد، بنابراین صور علمیه همان اشتداد جوهری نفس است نه عرض زاید بر وجود نفس. بتعبیر دیگر نفس در انواع ادراکات خود از قوه به فعلیّت و از نقص به کمال خارج می‌شود و معنای گردیدن نفس عاقل عین معقول همان تحوّل وجود ناقص به کامل است.<sup>۴۳</sup>

## ۶. مُعضل معاد جسمانی

یکی از مهمترین مسائلی که فلاسفه اسلامی با آن درگیر بوده‌اند تبیین «معاد جسمانی» بطریق فلسفی بوده است. این مشکل از آنجا ناشی شده است که اولاً معاد جسمانی بدلیل وجود آیات متعدد قرآن کریم و همچنین احادیث نبوی و ائمه اهل بیت(ع) که صراحت در معاد جسمانی دارند بصورت یکی از ضروریات کتاب و سنت مطرح است، تا جایی که می‌توان گفت هیچ شریعتی باندازه شریعت محمدی(ص) پافشاری در معاد جسمانی ندارد.<sup>۴۴</sup> ثانیاً اهمیت و عظمتی که فلاسفه و حکمای

اسلامی برای کتاب آسمانی و سنت نبوی خود قایلند و میزان توجهی که به آن دارند قابل مقایسه با احترامی که حکمای اقوام دیگر نسبت به کتب آسمانی خود قایلند، نمی‌باشند.<sup>۴۵</sup> ثالثاً فیلسوف مسلمان از آن حیث که فیلسوف است اهتمام به تبیین فلسفی عقاید اسلامی داشته است؛ حاصل این اهتمام تحقق فلسفه‌ای متمایز بنام فلسفه اسلامی است. اما با وجود این تلاش فلسفی فلاسفه مسلمان در توضیح عقیده معاد جسمانی همواره با مشکل مواجه بوده‌اند، تا بجایی که گفته شده است: حکمای اسلامی اعم از مشائی و اشراقی قادر به تصحیح معاد جسمانی باستقلال عقل نبوده‌اند و همگی در این مسئله به تصدیق انبیا اکتفا کرده‌اند و در معاد جسمانی مقلدند.<sup>۴۶</sup>

در تاریخ فلسفه اسلامی صدرالمتألهین شاخصترین فیلسوفی است که برای اثبات معاد جسمانی بشیوه‌ای فلسفی اهتمامی گسترده و ژرف ورزیده است، و قبل از او فیلسوف دیگری را که کارش چنین سطح و ابعادی داشته باشد، نمی‌شناسیم. اهمیت اثبات معاد جسمانی بشیوه‌ای فلسفی در نظر ملاصدرا تا آن اندازه است که برخی از اندیشمندان معاصر گفته‌اند: فلسفه ملاصدرا از صدر تا

ذیل در خدمت معاد جسمانی و برای اثبات آن است.<sup>۴۷</sup> اصول یازده گانه‌ای که ملاصدرا(در باب یازدهم از سفر نفس) بمنظور اثبات معاد جسمانی یادآوری می‌کند تأیید روشنی بر همین گفته است، زیرا این اصول چیزی نیست جز همان امّات حکمت متعالیه. این اصول عبارتند از:

۱. اصالت وجود. ۲. تشکیک وجود. ۳. حرکت جوهری. ۴. ملاک تشخیص هرچیز همان وجود خاص آن

۴۳. رک: اسفار، ج ۳، ص ۳۴۵.

۴۴. رک: آشنایی، سید جلال الدین، شرح بر زادالمسافر ملاصدرا، ص ۷۲ - ۷۱. انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹.

۴۵. همان.

۴۶. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۳۳۶، طهوری، تهران، ۱۳۶۴.

۴۷. رک: صاحبی، محمد جواد، گنجگوی دین و فلسفه، ص ۴۲ و ۱۷۱، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۷۷. گفته‌ای که در متن نقل شده است از دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی می‌باشد.

شیء است. ۵. شیئیت هر شیء مرکب به صورت آن است نه به ماده اش. ۶. نفس در عین بساطت و وحدت کل قوی است. ۷. هویت و تشخیص و تعین بدن به نفس صاحب بدن است نه به جرم بدنی آن. ۸. قوه خیال مجرد است. ۹. صور ادراکی قیام صدور به نفس دارند نه حلولی. ۱۰. تحقق صور مقداری لزوماً نیازمند ماده قابل نیست. ۱۱. عوالم وجود عبارتند از: عالم صور طبیعی مادی و عالم صور مقداری مجرد از ماده و عالم صور عقلی و انسان اختصاصاً می تواند در عین وحدت هویتش واجد هر سه عالم باشد.

اگرچه فهم بی اشکال معاد جسمانی ملاصدرا در گرو فهم همه مقدمات آن و چگونگی تأثیر آنها در مطلوب است، اما ملاصدرا خود تذکر می دهد برخی از این اصول سودمند و برخی ضروری است،<sup>۴۸</sup> در میان آن اصول یازده گانه، اصولی که مستقیماً مربوط به نفس انسانی است اصول ضروری معاد جسمانی ملاصدراست، چه اینکه کلید حل مسائل معاد در شناخت نفس انسانی است.<sup>۴۹</sup> و در میان اصول مربوط به نفس مهمترین و کلیدیترین اصل، اصل تجرد قوه خیال است، زیرا بدون قایل شدن به این اصل نمی توان قایل به معاد جسمانی شد. از همینرو فلاسفه مشاء مانند شیخ الرئیس و اتباع او و شارحان آثار وی که نشئات وجودی را منحصر به نشئه عقلی محض و نشئه مادی صرف می دانند و یا حکمای اشراقی مانند سهروردی که اگرچه به وجود عالمی بین عالم ماده صرف و مجرد تام معتقدند و برهان بر وجود عالم اجسام مثالی اقامه نموده اند ولی از آنجا که منکر تجرد برزخی قوه خیال انسان شده اند و قوای جزئی نفس از جمله قوه خیال را مادی دانسته اند که با یوار بدن فانی می شود نتوانسته اند به معاد جسمانی و حشر اجساد معتقد گردند. چون طبق ایندو طرز تفکر، در نفس بعد از مفارقت از بدن جهت مناسبی برای تعلق نفس به بدن باقی نمی ماند، زیرا هیئت عارض بر جهت تجرد نفس که همان قوه عاقله باشد متصور به صور مقداریه موجود در عالم جزئی نمی گردد و بسبب فقدان این مناسبت، حشر جسمانی در انسان معنا

ندارد اما در حکمت متعالیه با نظر به اثبات تجرد قوه خیال متصل که همان جهت جزئی نفس است (قوه خیال همان حقیقت انسان در مقام نفس جزئی حیوانی است) وجود این جهت مناسبت حفظ شده است،

اکنون با توجه به این اصل و اصول دیگر مانند اصل هفتم، نهم و دهم می توان حاصل نظریه صدرالمتألهین را در اثبات معاد جسمانی در بیان زیر خلاصه نمود:

نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را حفظ می نماید، چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است و همینکه خیال بدن خود را نموده، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می شود و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است در معاد محشور خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است.<sup>۵۰</sup>

با تصویری که ملاصدرا از معاد جسمانی ارائه می کند بسیاری شبهات معاد جسمانی رأساً منتفی می گردد.

پاسخ ملاصدرا به شبهه تناسخ اینست که تعلق نفس به ابدان در آخرت با تعلق آن به ابدان در دنیا متفاوت است. منشأ تعلق نفس به بدن در دنیا استعدادات ماده است و حال آنکه بدن در آخرت منبعث از جهات فاعلی نفس است و حامل استعداد برای تعلق نفس جدیدی نیست تا محذور تناسخ را بدنبال داشته باشد.<sup>۵۱</sup>

شبهه آکل و ماکول نیز با توجه به این حقیقت که بدن اخروی هر انسانی مخصوص اوست که از طریق افعال و اعمال وی و به تأثیر جهات فاعلی تحقق و تشکیل می پذیرد، از ریشه قطع می شود.<sup>۵۲</sup>

\* \* \*

۴۸. اسفار، ج ۹، ص ۲۶۲، تعلیقه شماره ۲۷۰.

۴۹. همان، ص ۳۸۴ و ۵۲۵.

۵۰. رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷.

۵۱. الشواهد الربوبیه، ص ۳۸۶، ترجمه و تفسیر به قلم دکتر جواد مصلح.

۵۲. اسفار، ج ۹، ص ۲۷۵.