

جونز، و. ت.، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، ج ۲، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.

خزاعی، زهرا، «*ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت*»، *فصلنامه اندیشه دینی*، ج ۱۴، بهار ۱۳۸۴، ص ۶۳.

راس، دیوید، *ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری*، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
فاستر، مایکل ب.، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، ج ۱، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.

مک اینتایر، السدیر، «*اخلاق فضیلت مدار*»، ترجمه حمید شهریاری، *نقد و نظر*، ش ۱۴-۱۳، بی تا.

مگی، بریان، *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۱.

نوسبام، مارتا، *ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند*، ج ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۸۷.
هولمز، رابرت ال، *میانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.

Mill, J., *Utilitarianism*, ed. Crisp, R., New York; Oxford University Press, 1999.

Ross, W. D., *The Complete Works Of Aristotle*, ed. Barnes, J., Princeton University Press, 1995.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرالمتألهین

دکتر مهدی عبدالمهدی *

mabd1357@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

فیلسوفان پیش از ملاصدرا جملگی معتقد بودند که نفس در ذات خود همانند عقول مجرد از ماده است، اما برخلاف عقول، تعلق به بدن داشته، افعال خود را با اضافه تدبیری بدن از طریق آن انجام می‌دهد و از همین طریق استکمال می‌یابد. ایشان بر همین اساس، معتقد بودند تعاریف ارائه شده برای نفس، ناظر به اضافه نفسیت، یعنی تعلق آن به بدن است و حقیقت نفس را نمی‌نمایاند.

اما ملاصدرا به مدد اصول فلسفی خاص خود، همچون اصالت وجود، حرکت جوهری نفس و تشکیک در وجود، دیدگاهی نوین ارائه کرده است که به مثابه سنگ بنای علم النفس حکمت متعالیه است. وی با نفی دیدگاه فلاسفه پیشین در باب حقیقت نفس که رابطه نفس مجرد با بدن مادی، را امری عارضی و خارج از ذات نفس می‌دانستند، بر این اعتقاد رفت که حیثیت تعلقی نفس به بدن - که تعبیر نفس نیز اشاره به همین جهت دارد - داخل در ذات نفس است، یعنی نحوه وجود نفس، به گونه‌ای است که تعلق به بدن دارد. او با دو استدلال، اولاً نشان می‌دهد که اگر آن گونه که فلاسفه پیشین معتقد بودند، نفس در ذات خود، مجرد از ماده باشد، محال است به بدن مادی تعلق بگیرد. ثانیاً اگر نفس مجرد عقلی باشد، محال است از ترکیب یک امر مجرد از ماده با بدن مادی، نوع طبیعی واحدی به نام انسان محقق شود.

ملاصدرا به دنبال اثبات ذاتیت تعلق به بدن برای نفس، سایر مسائل نفس‌شناسی را بر اساس این مسئله حل می‌کند، یعنی نفس را در حدوثش جسمانی می‌داند، تفسیری متفاوت از رابطه نفس و بدن سبب مرگ طبیعی ارائه و استدلال‌های جدیدی برای ابطال تناسخ اقامه می‌کند.

واژگان کلیدی: نفس، هویت تعلقی نفس، نفس و بدن، جسمانیة الحدوث، ملاصدرا.

مقدمه

بدون شك تبیین چیستی ذات نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن، اساسی‌ترین مسئله انسان-شناسی فلسفی است که از دیرباز محل اهتمام فلاسفه بوده و امروزه نیز یکی از چالش-انگیزترین مسائل فلسفه ذهن در مغرب زمین است. با توجه به اینکه، غالب فیلسوفان غربی با رشد و سیطره علوم انسانی تجربی، منکر نفس مجرد انسانی شده، یا آن را به احوال بدن مادی فرو کاسته‌اند، تحقیق در این موضوع، به ویژه پژوهش‌های تطبیقی میان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، از موضوعات درخور و بایسته فلسفه اسلامی است.

اما ناگفته روشن است که پیش از بررسی تطبیقی میان اندیشه‌های موجود، باید تصویری روشن از میراث فلسفی خود داشته باشیم، به همین جهت، نگارنده بر آن شده است تا به اعتقاد خود، اساسی‌ترین مسئله نفس‌شناسی ملاصدرا را تبیین کند.

ما نخست نگاهی به دیدگاه فلاسفه پیشین خواهیم داشت تا به مدد بررسی مقایسه‌ای، دیدگاه ملاصدرا روشن‌تر شود. از این رو، پس از مطرح کردن تعاریف فلاسفه از نفس، حقیقت نفس را از منظر ایشان توضیح خواهیم داد.

تعریف نفس از منظر فلاسفه

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، در بحث از تعریف نفس که اولین مسئله در علم النفس است، به طور عمده دو تعریف را ذکر کرده‌اند. شیخ رئیس دو تعریف برای نفس آورده است:

۱. هر آنچه مبدأ افعالی است که یکنواخت و غیرارادی نیست، نفس نامیده می‌شود (ابن سینا، *طبیعیات الشفاء*، کتاب النفس، ص ۵).
۲. نفس کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی است که افعال حیاتی از وی صادر می‌شود (همان، ص ۱۰).

ملاصدرا نیز تعریف دوم را با تغییراتی ذکر کرده است:

نفس کمال نخستین جسم طبیعی است که کمالات ثانوی با به‌کارگیری ابزارهایی در انجام افعال حیاتی مثل احساس و حرکت ارادی از وی صادر می‌شوند.^۳ (ملاصدرا،

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۱۶).

حاصل تعریف فلاسفه آن است که نفس، فاعلی است که افعال و آثارش به نحو غیر یکنواخت از آن صادر می‌شوند. مقصود از نفس، چیزی است که فاعل رفتارهای حیاتی در موجود جاندار، یعنی در گیاه، حیوان و انسان است. رفتارهای حیاتی عبارت‌اند از: تغذیه،

رشد، تولید مثل، درک حسی، حرکت ارادی و تفکر. انسان واجد همه این رفتارهاست، حیوان فاقد تفکر و گیاه علاوه بر تفکر، فاقد حرکت ارادی است. در حقیقت، نفس در موجودات جاندار، همان نقشی را دارد که صورت در موجودات بی جان.

در باره این دو تعریف مهم آن است که به اعتقاد ابن سینا هیچ یک از این دو تعریف، تعریف حقیقی نفس نبوده، مقوله و ماهیت نفس را روشن نمی کنند، زیرا در تعریف اول، بر «مبدئیت نفس برای افعالی خاص» و در تعریف دوم، بر «کمال بودن نفس برای جسم» تأکید شده است، حال آنکه هر دو حیثیت اضافی است، اولی اضافه نفس به افعال نفس و دیگری اضافه نفس به بدن است، از این رو، داخل در مقوله اضافه است، حال آنکه به اعتقاد ایشان، نفس از مقوله جوهر است.

در این دو تعریف، در واقع دو واقعیت یعنی ذات نفس و اضافه آن (به بدن یا افعالش) را یک جا یک واقعیت فرض و اسم نفس را هم برای همین واقعیت وضع می کنیم و سپس به تعریف آن می پردازیم.

وی در باره تعریف اول معتقد است که واژه نفس دلالت بر جوهر و ذات این شیء نمی کند، بلکه اشاره به حیثیت اضافی آن، یعنی چگونگی فاعلیت آن برای افعالش دارد (ابن سینا، طبیعیات الشفاء، کتاب النفس، ص ۵).

به اعتقاد او، در تعریف دوم نیز که نفس را به کمال تعریف کرده اند، هر تفسیر و بیانی که از کمال داشته باشیم، تعریف مزبور، گویای ذات و ماهیت نفس نخواهد بود، بلکه تعریف نفس از جهت نفسیت آن است که گویای بُعد تدبیری آن نسبت به بدن است، نه نشان دهنده ذات و ماهیتش. به همین دلیل در این تعریف، بدن نیز اخذ می شود، همان طور که اگر بخواهیم حیثیت فاعلیت بنا نسبت به ساختمان را تعریف کنیم، باید ساختمان را در تعریف بنا ذکر کنیم، برخلاف تعریف ذات بنا از آن جهت که انسان است، ساختمان در تعریف وی نخواهد آمد (همان، ص ۹-۱۰).

به اعتقاد شیخ در این دو تعریف ما حیثیت اضافی نفس را تعریف کرده ایم، نه حیثیت جوهری آن را که حیثیت حقیقی و ذاتی آن است. تعریف نفس بما هو نفس، تعریف

حقیقت و ذات نفس نیست، بلکه تعریف حیثیت اضافی نفس است، زیرا حقیقت، نفس جوهری است مجرد و مستقل.^۴

اساساً نفس نام همان وجود اضافی است و برای جوهر نفسانی و حقیقت آن وضع نشده است. بنابراین در حاق مفهوم نفس، همان حیثیت تعلق به جسم و تدبیر آن ملحوظ می‌باشد و دقیقاً از همین روست که در تعریف نفس از مفهوم جسم (در مطلق نفس) یا بدن (در نفس حیوانی یا انسانی) استفاده می‌شود، چرا که متعلق اضافه، در حقیقت اضافه دخیل و هر اضافه‌ای متقوم به طرفین خود است (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۵۷).

اضافه نفس به بدن، امری عارضی و خارج از ذات آن است، همان گونه که در اضافه «ابوت» یا «ناخدا بودن» چنین است، مثلاً زید ذاتی دارد که مستقل از اضافه ابوت موجود است، سپس این اضافه به عنوان یک امر عرضی بر آن عارض می‌شود و چه بسا پس از مدتی زایل شود. در مورد کشتی و ناخدا نیز همین رابطه برقرار است، یعنی ناخدا ذات و وجودی مستقل از رابطه راهبری کشتی دارد. اینک نفس نیز، مستقل از اضافه آن به بدن، دارای ذات و وجودی است و سپس تعلق به بدن بر ذات نفس عارض می‌شود و پس از مدتی نیز این اضافه عارضی رخت برمی‌بندد.

حاصل آنکه، بحث از نفس «بما هو نفس» بحث از عوارض جسم و بدن، از آن جهت که امری به آن اضافه می‌یابد، خواهد بود. از اینجا سرّ تلقی علم النفس به عنوان یکی از شاخه‌های طبیعیات که ناظر به احوال و حرکات اجسام‌اند، آشکار می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم حقیقت نفس را با صرف نظر از اضافه آن به جسم شناسایی کنیم، باید به سراغ الهیات بالمعنی الاعم رفته، حقیقت نفس را از طریق مبادی عالی و علل فاعلی آن بشناسیم (همان، ص ۵۸؛ ابن سینا، طبیعیات الشفاء، کتاب النفس، ص ۱۰-۹).

شاهد ادعای مزبور که تعریف نفس به حیثیت اضافی آن، مثلاً به کمال، تعریف حقیقت نفس نیست، آن است که اگر تعریف مذکور، تعریف حقیقت نفس می‌بود، باید از طریق آن، مقوله نفس و جوهریت یا عرضیت آن را نیز می‌شناختیم، زیرا در فرض شناسایی حقیقت و ماهیت یک شیء، شناسایی جنس آن به سهولت میسر است، زیرا ثبوت جنس برای ماهیت نوعیه بین است؛ جنس ذاتی نوع است و ثبوت ذاتی برای ذات، بین و بی‌نیاز از دلیل است (الرازی، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷).

حقیقت نفس از منظر فلاسفه پیش از ملاصدرا

همان طور که عنوان شد نفس از منظر حکمای پیشین، مجرد عقلی است. بر اساس حکمت مشاء، جوهر به دو دسته مادی و مجرد تقسیم می‌شوند. جوهر مادی شامل ماده (یا هیولای اولی)، انواع صور (صورت جسمیه و صور نوعیه) و انواع اجسام (که مرکب از ماده و صور) است. از نظر فلاسفه مشاء، نفس انسانی در زمره عقول مجرد است.

به اعتقاد شیخ الرئيس، نفس جوهر مجردی است که با حدوث بدنی که بناست به آن تعلق بگیرد، حادث می‌شود (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۴۰۸؛ المبدأ والمعاد، ص ۱۰۷؛ شرح الإشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۶۰). نفس نزد ابن سینا و پیروانش جوهری است که در ذاتش مجرد از ماده است و بدن مادی داخل در ذات و حقیقت آن نیست، بلکه تنها مرجع فیضان وجود از سوی حق تعالی به نفس است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، ص ۴۵۹؛ أسرار الآیات، ص ۱۴۵).

اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس نیست، یعنی چنین نیست که وجود فی نفسه نفس که منشأ ماهیت آن است و از آن با تعبیر «جوهر مجرد عقلی» یاد می‌کنیم، عین وجود لغيره آن باشد که از آن، با تعبیر «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» تعبیر می‌کنیم. وجود فی نفسه اعراض و صور نوعیه عین ارتباط با موضوع آنهاست، اما نفس نسبت به بدن وجود رابطی ندارد، از همین روست که ارتباط صورت با جسم، موجب مادی بودن صورت است، چون صورت در ماده حلول می‌کند، اما ارتباط نفس با بدن، موجب مادی بودن نفس نیست و چون اضافه نفسیت نفس و وجود لغيره آن، عین وجود فی نفسه آن و به اصطلاح ذاتی آن نیست، همانند اضافه جسم با مکانی خاص، از آن قابل انفکاک است و نفس می‌تواند بدون بدن نیز امکان بقا داشته باشد.

بر اساس مبانی فلسفی پیش از ملاصدرا، نفس دارای یک حیثیت ذاتی است و یک حیثیت اضافی ملحق بر آن است. به اعتقاد فیلسوفان مشاء و اشراق، نفس ناطقه جوهری است مجرد که به حسب اصل ذات و جوهر خود وجود مجرد تام‌الوجود دارد ولی برای نیل به مقامات و استکمالات عرضی به بدن تعلق گرفته است، تعلق نفس به بدن و ارتباط آنها، به حسب استکمال و کسب جهات معرفت و اکتساب فضایل حاصل از وساطت قوای مادی است،

نه به حسب اصل وجود. از این رو، جوهر مجرد مزبور، به حدوث بدن حادث شده، به بدن ناسوتی تعلق می‌گیرد (آشتیانی، ص ۳۴-۳۱). بدن شرط وجود و مرجح حدوث نفس است که وقتی اعتدال خاص بدن انسانی حادث شد، فاعل مفیض نفس وجود مجرد عقلی نفس را به آن افاضه می‌کند و پس از آن، نفس به جهت استکمال در مقام فعل، باز اضافه به نفس دارد. از این رو، تفاوت نفس که جوهری است مجرد، با سایر جواهر مجرد، در اضافه نفسیت است، به همین دلیل، سایر جواهر را «جواهر تام» و نفس را «جوهر غیر تام» می‌گویند. نفس علاوه بر وجود فی نفسه وجود للبدن نیز دارد، یعنی افعالش مادی است و در ماده‌ای به نام بدن تصرف می‌کند.

این مسئله یکی از مسائل پایه در انسان‌شناسی پیش از صدرالمتهلین است که تبیین بسیاری از ویژگی‌های نفس بر آن مبتنی است، مثل اینکه ۱. نفس حادث است؛ ۲. نفس به تعداد بدن متعدد است؛ ۳. نفس قابل تغییرات عرضی است.

دیدگاه ملاصدرا در تعریف نفس

صدرالمتهلین برخلاف پیشینیان خود معتقد است که اضافه نفس به بدن و حیثیت تعلق آن به جسم، ذاتی نفس بوده، قوام نفس متقوم به آن است، از این رو، نمی‌توان نفسی فرض کرد که تعلق به بدن نداشته باشد.

به اعتقاد ملاصدرا، نفسیت نفس مثل ویژگی پدر بودن برای پدر یا نویسندگی نویسنده نیست که انفکاک ذات از آن وصف نسبی ممکن و قابل فرض باشد. به عنوان مثال، ماهیت بنا وجودی غیر از وجود ویژگی بنا بودن دارد، این گونه نیست که بنا از آن جهت که انسان است، بنا باشد، چرا که حیثیت انسانیت او، جوهر است، اما حیثیت بنا بودنش، عرض نسبی است. در حالی که، در باره نفس مسئله برعکس است، زیرا حیثیت نفسیت نفس، نحوه خاص وجود آن است و ماهیت نفس، غیر از نفسیتش وجود دیگری ندارد، مگر اینکه با حرکت جوهری، استکمال ذاتی یافته، تبدیل به عقل فعال شود (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۱)

به اعتقاد ملاصدرا اضافه نفس به بدن از سنخ اضافه ماهوی عرضی نیست که بر نفس عارض شود، بلکه نحوه وجود نفس، اضافی و تعلقی است. نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که مقتضی اضافه به بدن است، از این رو، اضافه و تعلق به بدن از لوازم وجودی نفس است. پس

تفکیک بین ذات نفس (به عنوان جوهری مجرد) و حیثیت نفس بودن آن (به عنوان عرضی از جنس اضافه)، صحیح نیست، بلکه نفس ذاتاً (به معنای ذاتی باب برهان) متعلق به ماده و جسم است^۵، با این حال، اضافه مزبور موجب نمی‌شود که ماهیت نفس داخل در مقوله اضافه باشد، چرا که این اضافه از نحوه وجود نفس انتزاع شده، مقوم وجودی آن است. اضافه مورد بحث، تنها موجب آن می‌شود که نفس، به جهت تعلق وجودی به بدن، در زمره عقول مفارق داخل نشود، در حالی که، به لحاظ ماهوی، داخل در مقوله جوهر است. حاصل آنکه، ممکن است از نحوه وجود برخی موجودات، مفهوم اضافه انتزاع شود، در حالی که داخل در مقوله اضافه نیستند.

وی برای تقریب به ذهن بیشتر، از هویات اضافی دیگری نام می‌برد که داخل در مقوله اضافه نیستند:

۱. هیولا: هیولای اولی جوهری است که قابل صورت است، پس اضافه قابلیت نسبت به صورت، در هیولا محقق است، با این حال، هیولا داخل در مقوله اضافه نیست، بلکه از جنس جوهر است. راز مسئله نیز آن است که مفهوم اضافی «قابلیت» از نحوه وجود هیولا انتزاع می‌شود، نه آنکه یک مفهوم عرضی و ماهوی داخل در ماهیت و مفهوم هیولا باشد. اضافه ماده به صورت، اضافه عرضی نیست، بلکه از لوازم وجود آن است، یعنی نحوه وجود ماده به گونه‌ای است که صرفاً می‌تواند محل صورت باشد.

۲. صور طبیعی: صورتهای طبیعی نیز که تحصیل‌بخش و فعلیت‌دهنده ماده هستند، نوعی اضافه به ماده دارند وجود صورت وجود للماده است. با این حال، هیچ یک از صورتهای طبیعی داخل در مقوله عرضی اضافه نیستند، چرا که اضافه صورت به ماده، داخل در وجود صورت است، نه داخل در مفهوم و ماهیت آن.

۳. در ذات مقدس الهی نیز چنین مفاهیم اضافی وجود دارند، مانند اضافه خالقیت، عالمیت و قادریت که همگی مفاهیمی اضافی‌اند که تصورشان نیازمند طرفین است ولی این امر بدان معنا نیست که مفاهیم فوق از سنخ اعراض (اضافی) بوده، بر ذات واجب تعالی عارض می‌گردند، بلکه این صفات اضافی حاکی از اقتضای ذات و لازمه وجود حق تعالی هستند.

۴. تمامی اعراض: هر یک از اعراض، نسبت و اضافه‌ای به موضوع خود دارند، مثلاً سیاهی عارض بر جسم و از این عروض، اضافه «عارض بودن» انتزاع می‌شود. با این حال، «سواد» از مقوله کیف است و چون اندراج یک ماهیت تحت دو مقوله محال است، نمی‌توان آن را مندرج در مقوله اضافه دانست. علت داخل نبودن آن در مقوله اضافه این است که اضافه آن به موضوع، داخل در وجود آن است، نه داخل در حدش. پس اعراض با وجود آنکه دارای ماهیاتی غیر از ماهیت اضافه‌اند ولی نحوه وجود آنها به گونه‌ای است که عین اضافه و تعلق به موضوع هستند. حاصل آنکه، در موارد نامبرده، اضافه نه سبب آن می‌شود که موجوداتی نظیر اعراض، هیولا و صور طبیعی، داخل در مقوله اضافه باشند و نه ایجاب می‌کنند که دارای دو ماهیت شوند و نه سبب می‌شود که موجودات مزبور دارای دو وجود باشند: وجود اضافه و وجود عرضی یا جوهری غیر از اضافه. بلکه در این موارد، یک وجود تعلقی و اضافی داریم که دارای ماهیت خاص خود است و در هر مورد، «اضافه» ذاتی (باب برهان) هويت و وجود آنهاست.

توجه به دو نوع اضافه و تفاوت آنها به وضوح این مطلب کمک می‌رساند. به گفته حکیم سبزواری، اضافه بر دو قسم است:

۱. اضافه مقولی که از سنخ ماهیت است؛

۲. اضافه وجودی که داخل در هويت شیء است، یعنی شیء به حسب وجودش، اضافه به غیر دارد. چنین حقیقتی که به لحاظ وجودی، نسبت با غیر دارد، به لحاظ ماهوی، ممکن است: الف. ماهیت جوهری داشته باشد، مثل هیولی یا ب. عرض باشد، مثل سیاهی، یا اینکه اصلاً امری غیر ماهوی و فاقد ماهیت باشد، مثل ذات حق تعالی که اضافاتی مثل مبدئیت و قادریت بر وی عارض می‌شوند.

این دو قسم اضافه، شبیه دو قسم سیلان و بی‌قراری است، چرا که سیلان نیز گاه در ماهیت و مفهوم شیء است، مثل حرکت، زمان، مقوله فعل و مقوله انفعال و گاه در نحوه وجود شیء است، مثل کیف، کم، این و وضع (همان، ص ۱۲، تعلیقه حکیم سبزواری).

به همین جهت، در اضافه نفس به بدن، نباید تعلق و نسبت نفس به بدن را به معنای عرفی آن بفهمیم، بلکه باید آن را به معنای اضافه وجودی و اشراقی بفهمیم (همان، ص ۳۷۶).

پس همان طور که حرکت و سیلان، نحوه وجود یک شیء است، تعلق و اضافه به بدن نیز نحوه وجود نفس است. همان طور که اضافه به غیر، داخل در ذات و ماهیت اعراض و صورت‌های نوعی و هیولانیست، با این حال وقتی این امور موجود می‌شوند، متعلق به غیر موجود می‌شوند، نفسیت نفس و وابستگی آن به بدن نیز، داخل در ماهیت آن نیست، چرا که اساساً قیام به خود و قیام به غیر، نحوه وجود شیء هستند، از این رو، ربطی به ماهیت شیء نداشته، داخل در ذات آن نیستند.

به بیان دیگر، با اینکه اضافه به بدن در ذات نفس است، اما این امر مستلزم آن نمی‌شود که نفس داخل در مقوله اضافه باشد، زیرا این اضافه و نسبت، در نحوه وجود نفس نهفته است، نه در ماهیت آن. با توجه به این امر، هر چند نفس در اثر حرکت جوهری اشتدادی می‌تواند از نفسیت به درآمده، در زمره مجردات تام عقلی درآید، اما مادام که به نفسیت خود باقی است و جودی که غیرمتعلق به بدن باشد، ندارد. نفس مانند پادشاه و ملوان کشتی نیست که ذاتی منحاز از شهر و کشتی دارند ولی ذاتشان می‌تواند اضافه و نسبتی به شهر یا کشتی داشته باشد، یعنی ارتباط با غیر، عارض بر وجود او شود (همان، ج ۵، ص ۲۲۳؛ ج ۷، ص ۲۴۳؛ ج ۸، ص ۲۵۹ و ص ۳۷۷؛ ج ۹، ص ۱۱۷-۱۱۶، ۸۵، ۱۲، ۲؛ کتاب العرشیه، ص ۳۸-۳۷). حاصل آنکه، نفسیت نفس همان کمال اول بودن آن برای جسم است، اما به اعتقاد فلاسفه مشاء حقیقت نفس مجرد تام است و نفسیت امری عارض بر آن است. اضافه نفس به بدن به دو جهت است:

الف. شرط حدوث نفس است؛

ب. لازمه استکمال عرضی نفس است.

ولی به اعتقاد ملاصدرا، نفسیت نفس همان نحوه وجود نفس است. البته باید به این مسئله نیز توجه داشت که مقصود از قطع تعلق نفس از بدن در اثر حرکت جوهری اشتدادی آن نیست که نفس پس از آنکه اشتداد و جودی یافت، به مجرد مثالی و سپس به مجرد عقلی دست می‌یابد، به کلی با بدن قطع ارتباط می‌کند، بلکه به تصریح ملاصدرا نفس در هر مرتبه وجودی و در هر نشئه‌ای از نشآت وجودش، بدنی متناسب با آن نشئه دارد، نفس مثالی، بدنی مثالی و نفس عقلی بدن و اعضایی عقلی دارد (رک. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹، ص ۹۸-۹۴؛ ۱۹۵-۱۹۴).

براهین ملاصدرا بر حقیقت تعلقی نفس

الف. برهان اول

برهان نخست ملاصدرا در رد دیدگاه حکما در باب عرض بودن حیث تعلقی نفس برای ذات جوهری و مجرد آن، یک قیاس استثنایی با رفع تالی است بدین بیان که اگر آن گونه که جمهور حکمای اسلامی فرموده‌اند نفسیت نفس، امری خارج از ذات نفس و عارض بر آن باشد، لازمه‌اش آن است که ذات نفس، جوهری مجرد و مستقل از بدن باشد که تعلق به جسم بر آن عارض شده باشد، اما تالی باطل است، پس مقدم، یعنی دیدگاه جمهور حکما باطل است.

طبق نظر حکمای پیشین، نفس در زمره مجردات عقلی است که بدن جسمانی شرط حدوثش است و برای تکامل عرضی، به بدن تعلق می‌یابد. ملاصدرا می‌فرماید که اگر واقعاً ذات نفس، در زمره مجردات عقلی باشد که در ذات خود مستقل از جسم و بدن هستند، تعلق آن به بدن جسمانی محال است، زیرا ذاتی شیء تبدیل‌پذیر نیست، به تعبیر فلسفی، انقلاب ذات ممکن است. اگر ذات نفس، عقل مجرد از ماده است، چگونه ممکن است که به ماده تعلق یابد، لازمه این امر، تناقض است، نفس باید در عین اینکه، امری مفارق از ماده است، تعلق به ماده داشته باشد. حاصل آنکه، اگر ذات نفس، مجرد عقلی است، تعلق آن به بدن جسمانی محال است.

اشکال دیگر تالی این است که به اعتقاد ملاصدرا عروض انضمامی به مجرد عقلی، حتی به نحو عرضی لازم هم ممکن نیست، یعنی لوازم مجرد به نحو اندماج و حیثیات درونی آن است، نه به صورت امری خارجی که بر آن سانح شود. به بیان دیگر، مجرد محمول بالضمیمه ندارد، چون بسیط الذات است؛ هر چه برای مجرد هست، به نحو اندماجی در ذات آن است (همان، ج ۸، ص ۱۲).^۶

اشکال برخی از فلاسفه معاصر بر برهان اول

برخی فیلسوفان معاصر بر این برهان خرده گرفته‌اند که این بیان تنها توان نفی نظریه افلاطون و پیروانش را دارد، اما در مورد نظریه حکمای مشاء کارایی ندارد. این برهان تنها این دیدگاه را نفی می‌کند که نفس، پیش از تعلق به بدن، دارای وجودی مستقل و مجرد بوده،

سپس در اثر سانحه‌ای به بدن تعلق گرفته است که رأی افلاطون و پیروان اوست، اما شیخ الرئیس و پیروان وی معتقد به حدوث نفس در حین تعلق به ماده و نه پیش از آن هستند، از این رو، می‌توانند ادعا کنند که حیث تعلقی نفس، عرض لازم نفس است و بر این اساس، هیچ محذوری پیشش نمی‌آید (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۶۶-۶۵).^۷

ایشان برهان اول را این گونه تقریر فرموده‌اند:

۱. اگر نفسیت نفس، عارض بر ذات آن شده باشد، لازمه‌اش این است که ذات نفس، جوهری مجرد و مستقل از بدن بوده، تعلق به جسم در مرتبه خارج از ذات، بر آن عارض شده باشد.

۲. اگر تعلق به جسم، عارض بر ذات جوهری مجرد نفس شده باشد، در این صورت، تعلق به جسم برای آن جوهر مجرد، یا عرض لازم (ذاتی) است و یا عرض مفارق. اما هر دو شق تالی باطل است، زیرا:

۳. اگر تعلق به جسم، عرضی لازم نفس باشد، هیچ‌گاه نباید از معروض خود انفکاک داشته باشد، حال آنکه طبق فرض، مرحله‌ای وجود دارد که در آن، ذات نفس موجود بوده ولی تعلقی به بدن نداشته است.

۴. اگر تعلق به جسم برای ذات نفس، عرضی مفارق باشد، باز اشکال دارد، زیرا عروض عرض مفارق، متوقف بر حصول استعداد در ذات معروض است و حصول استعداد نیز منوط به مادی بودن است که با فرض جوهر مجرد بودن ذات نفس منافات دارد. بنابراین، عروض «تعلق» بر ذات نفس، خواه به صورت عرض لازم و خواه به صورت عرض مفارق، محال است.

باز در جای دیگری نیز بر ایشان ایراد گرفته‌اند که ملاصدرا چندین بار بر این مسئله تأکید کرده که رابطه نفس با بدن یک رابطه اتفاقی، مانند رابطه کشتیان با کشتی، یا نجار با اره نیست، بلکه رابطه‌ای ضروری است که از نحوه وجود تعلقی نفس برمی‌خیزد. این تأکید مکرر حاکی از آن است که گویا حکما، رابطه بین نفس و بدن را اتفاقی می‌دانستند، در حالی که چنین نیست. شیخ الرئیس و دیگر حکما چنین نمی‌اندیشند که نفس وجود مستقلی دارد و در عالم خاص خود به سر می‌برد و بر حسب اتفاق به بدن معینی

تعلق می‌پذیرد، بلکه آنان نیز رابطه نفس و بدن را رابطه‌ای لزومی می‌دانند. شاهد این ادعا آن است که نفس را به کمال جسم تعریف کرده، گاه نیز نفس را برای بدن در حکم صورت برای ماده دانسته‌اند. بنابراین، نمی‌توان آنان را متهم ساخت که همراهی نفس و بدن را مانند رابطه سنگ و انسان (الحجر الموضوع بجنب الإنسان)^۱ می‌دانند (همان، ج ۲، ص ۳۸۵-۳۸۴).

پاسخ به نقد برهان

حق آن است که منشأ اشکال مزبور، نحوه تقریر مستشکل از برهان ملاصدراست. به بیان دیگر، اشکال ایشان تنها در صورتی بر ملاصدرا وارد است که استدلال را آن گونه که ایشان بیان فرموده‌اند، تقریر نماییم، اما تقریری که ما برای این برهان ارائه کردیم، خالی از اشکال است و به نظر می‌رسد تقریر مستشکل از این استدلال منطبق بر کلام ملاصدرا نیست، زیرا مفاد استدلال ملاصدرا این است که اگر ذات نفس، مجرد تام عقلی باشد و تعلق به بدن، امری خارج از ذات نفس باشد که متأخر از مرتبه ذات نفس و پس از تقرر ذات نفس بر آن عارض می‌شود - حال چه این امر عرضی خارج از ذات نفس، عرضی لازم مثل حرکت عارض بر فلک باشد، یا عرضی مفارق مثل ابوت که بر ذات پدر عارض می‌شود - لازم می‌آید که نفس انقلاب ذات پیدا کند، زیرا طبق فرض، تعلق به عالم قدس و تجرد از ماده، ذاتی نفس است و روشن است که مادام که نفس پابرجاست، ذاتیات آن نیز، به همراه وی تقرر دارند و ذات شیء از آن جدا نمی‌شود. حاصل آنکه، به دلیل استحاله انقلاب ذات و جدایی ذات شیء از آن، اگر نفس در ذات خود، امری مجرد از ماده باشد، محال است دست از تجرد شسته، تعلق به ماده، یعنی بدن پیدا کند.

بنابراین، استدلال اول ملاصدرا برای اثبات ادعای وی تمام است و اشکال نامبرده بر آن وارد نیست.

ب. برهان دوم

برهان دوم ملاصدرا را این گونه می‌توان تقریر کرد:

۱. بدون شک نفس متمم بدن مادی بوده، از ترکیب آن دو، یک نوع تام جسمانی حاصل می‌شود. به بیان دیگر، هر موجود دارای نفسی، نوعی است که از ترکیب نفس و جسم فراهم آمده است.

یعنی همان طور که از ترکیب صورت نباتی با ماده نباتی و صورت نوعیه هر یک از حیوانات با ماده آن، نوع طبیعی جدید حاصل می‌شود، به همین نحو از ترکیب نفس انسانی با بدن نیز نوع متحصلی حاصل می‌شود.

۲. اگر ذات نفس را جوهری مجرد بدانیم که تعلق به جسم و بدن، در ذات آن نیست، لازم می‌آید که از ترکیب یک جوهر غیرمادی از سنخ عقول مفارق، با یک جوهر مادی، یک نوع مادی حاصل شود.

۳. پیدایش یک نوع طبیعی مادی از ترکیب یک جوهر مجرد با یک جوهر مادی محال است، پس مقدم نیز محال است.

حاصل این استدلال آن است که اگر بنا باشد نفسی که ذاتاً مجرد بوده، از سنخ عقول مفارق است، با بدن مادی ترکیب شود، به نحوی که از ترکیب آن دو، یک نوع تام جسمانی، یعنی انسان حاصل شود، باید نفس مجرد، صورت این نوع و بدن جسمانی ماده آن باشد. حال آنکه ترکیب یک مجرد تام با یک امر مادی ممکن نیست، پس از ترکیب آن دو، نوع مادی تامی نیز محقق نخواهد شد. بنابراین، از آنجا که نوع تام انسان موجود است، پس باید پذیریم که نفس ناطقه، مجرد تام و از سنخ عقول نیست، بلکه تعلق به بدن ذاتی آن است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۲).^۹

نقد و بررسی برهان دوم

برخی از فیلسوفان معاصر، این استدلال را نیز همچون استدلال نخست ناتمام دانسته‌اند. به اعتقاد ایشان پیدایش یک نوع تام مادی از ترکیب نفس با بدن به این معناست که بدن، ماده این نوع و نفس، صورت آن است. به بیان دیگر، حدوث یک نوع مادی در اثر ترکیب نفس مجرد با بدن، بیش از این اقتضا نمی‌کند که نوع مزبور، مرکب از صورت و ماده بوده، صورت آن به نحوی به ماده تعلق داشته باشد؛ اما اینکه، صورت مزبور هم باید مادی و جسمانی باشد، از لوازم مادی بودن نوع نیست. بنابراین، فرض تحقق نوعی مرکب از صورت مجرد و ماده جسمانی، فرضی محال نخواهد بود (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۶۶-۶۷).

واقعیت آن است که آخوند در این برهان، دلیلی برای بطلان تالی نیآورده است، برای روشن تر شدن این برهان و بررسی اشکالی که نقل کردیم، باید ابتدا دیدگاه ابن سینا را در

باب نحوه ترکیب نفس و بدن بیان و سپس توضیحی در باره کلام ملاصدرا و دلیل بطلان تالی ذکر کنیم.

رأی ابن سینا

نفس در ترکیب با بدن، نوع طبیعی انسان را به وجود می آورد؛ به تعبیر دیگر، انسان یک نوع طبیعی جسمانی مرکب از بدن مادی و نفس مجرد است. شکی نیست که سایر انواع حیوانی نیز مانند انسان، انواع طبیعی جسمانی اند مرکب از نفس و بدن، اما از آنجا که به نظر ابن سینا، در میان انواع نفوس، فقط نفس انسانی مجرد است، این ویژگی نوع انسانی است که مرکب از جوهر مجرد و جوهر مادی است. از همین رو، ترکیب نفس و بدن در حیوانات و گیاهان، ابن سینا را با مشکلی مواجه نمی کند، چرا که با ترکیب ماده و صورت در جمادات تفاوت چندانی ندارد، اما برخلاف آنها این ترکیب در انسان، این پرسش را مطرح می کند که چگونه ممکن است از ترکیب مجرد و مادی، نوع طبیعی واحدی به وجود آید یا به گفته خود ابن سینا، چگونه ممکن است جوهری مفارق با جوهری مادی متحد شوند و از آنها انسان واحدی به وجود آید؟

پاسخ ابن سینا این است که مقصود از اتحاد جوهری بالفعل با جوهری بالقوه در نوعی طبیعی، اتحاد همه جانبه و از هر جهت نیست، بلکه همین که بین دو جوهر مذکور، نوعی رابطه دوسویه و نیاز متقابل وجود داشته باشد که به موجب آن، حد واحدی بر آنها صدق کند، یا فعل و اثر جدیدی از آنها صادر شود که از هیچ یک از آنها به تنهایی صادر نمی شود، برای چنین اتحادی کافی است.

از این رو، چنین اتحادی نه مستلزم فساد هیچ یک از دو جوهر است و نه مستلزم این است که جوهر مجرد، حال در ماده و منطبع در آن باشد تا اتحاد مفارق و مادی محال باشد و اینکه صورت، حال در ماده است، ناشی از اتحادش با ماده نیست، بلکه صرفاً به این سبب است که ذاتش، حلولی و سریانی است (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۶-۱۰۵).

از آنچه گذشت، روشن می شود که اشکال استاد مصباح در واقع، همین کلام ابن سیناست که اتحاد نفس و بدن به عنوان ماده و صورت، اتحاد من جمیع الجهات نیست،

بلکه همین که نفس نوعی تعلق به بدن داشته باشد (تعبیر استاد مصباح) و در اثر اتحاد آن دو، حد واحدی بر مجموع مرکب از آن دو صادق باشد یا فعلی از مرکب صادر شود که از هیچ یک از آنها به تنهایی صادر نمی‌شد (تعبیر شیخ)، برای اتحاد میان آن دو کفایت می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا

حال پس از روشن شدن رأی شیخ، به توضیح دیدگاه آخوند می‌پردازیم که در برهان دوم، اتحاد نفس مجرد با بدن مادی را محال دانست. همان‌طور که گفتیم وی در این بخش، دلیلی برای این ادعا اقامه نکرده است، اما در جای دیگری، این استحاله را تبیین کرده است.

صدرالمتألهین برخلاف ابن‌سینا معتقد است که محال است صورت یک مرکب جسمانی، جوهر مجرد عقلی باشد. به بیان دیگر، اتحاد مجردی عقلی با بدنی جسمانی، به منزله صورت و ماده، در نوعی جسمانی محال است، زیرا نسبت ماده به صورت قریب آن یا به هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل آن است، نسبت قوه قریب یک فعلیت، به خود آن فعلیت است و برعکس نسبت صورت قریب ماده‌ای یا هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل ماده‌ای است به آن ماده، نسبت فصل اخیر یک نوع به جنس قریب آن است که مباشرتاً با آن فصل تحصیل می‌یابد. در حالی که نسبت بدن مادی به نفس مجرد، نسبت قوه بعید یک فعلیت، به آن فعلیت است و برعکس، نسبت نفس مفروض به بدن مادی، نسبت فصل اخیر به جنس بعید آن است. از این رو، اگر نفس مجرد عقلی باشد، ممکن نیست مباشرتاً مقوم بدن و مکمل آن باشد، به نحوی که از اتحاد آنها نوعی جسمانی مانند انسان حاصل شود. به نظر وی این امر، از «محال‌ترین محالات» محال‌ترین محذورات است. اشکال ملاصدرا بر فلاسفه مشاء این است که چگونه از کنار هم قرار گرفتن یک مجرد تام با یک جسم به واسطه یک رابطه عرضی، یک نوع تام محقق می‌شود.

هیولای اولی ماده هر امری است، از این رو، ماده بعیده تمامی امور است ولی دانه گندم، ماده قریب خوشه گندم است. حال بدن قرار است، ماده نفس شود. رابطه ماده قریب با صورت به تعبیر علامه طباطبایی رابطه شدت و ضعف است.

استدلال صدرالمتألهین^{۱۱} را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد شده، از ترکیب آن دو، یک نوع جسمانی به وجود آید، باید نفس صورت نوعی این نوع و بدن ماده آن باشد.
۲. نسبت ماده به صورت قریب آن یا به هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل آن است، نسبت قوه قریب یک فعلیت، به خود آن فعلیت است و برعکس نسبت صورت قریب ماده‌ای یا هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل ماده‌ای است به آن ماده، نسبت فصل اخیر یک نوع به جنس قریب آن است که مباشرتاً با آن فصل تحصیل می‌یابد.
۳. اگر نفس جوهر مجرد عقلی باشد، باید جوهر مجرد عقلی، صورت قریب بدن جسمانی و بدن جسمانی، ماده آن جوهر مجرد باشد.
نتیجه سه مقدمات مزبور این است که اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد شده، از ترکیب آن دو، یک نوع جسمانی به وجود آید، جوهر مجرد عقلی، یعنی نفس باید فعلیت اخیر و صورت قریب بدن مادی باشد.
۴. نسبت بدن مادی به نفس مجرد، نسبت قوه بعید یک فعلیت، به آن فعلیت است و برعکس، نسبت نفس مفروض به بدن مادی، نسبت فصل اخیر به جنس بعید آن است.
پس تالی نتیجه سه مقدمه مذکور باطل است، در نتیجه مقدمه اول استدلال نیز ناتمام است. نتیجه آنکه، اگر نفس، مجرد عقلی باشد، ممکن نیست مباشرتاً مقوم بدن و مکمل آن باشد، به نحوی که از اتحاد آنها نوعی جسمانی مانند حاصل شود (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳، ص ۳۳۰).
افزون بر اینکه، ادعای تجرد جوهری نفس از سوی فیلسوفان پیشین با این حقیقت ناسازگار است که نفس بدن را تدبیر کرده، در نتیجه گاهی از آن منفعل شده، از این طریق استکمال می‌یابد (همان، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۳).
حاصل آنکه به اعتقاد ملاصدرا اگر نفس انسانی، آن گونه که فلاسفه پیشین معتقد بودند، از ابتدای پیدایش آن، جوهر مجرد عقلی باشد، ترکیب آن با بدن و تعلقش به بدن جسمانی محال خواهد بود، اما بدون شک، نفس با بدن متحد است، پس باید پذیرفت که رابطه نفس و بدن، در ابتدای حدوث، رابطه‌ای عرضی و خارج از وجود نفس نیست که صرفاً عارض وجود مجرد آن شده باشد.

اما خود وی که معتقد نیست نفس از ابتدای حدوثش، جوهر مجرد تام است، در تبیین تعلق نفس به بدن و ترکیب آن دو مشکلی پیدا نمی‌کند. حاصل آنکه، اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است، یعنی همان طور که وجود فی‌نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی‌نفسه صورت، عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است و وجود فی‌نفسه نفس نیز عین ارتباط با بدن است، یعنی تدبیر بدن، ذاتی وجود نفس است. از این رو، تفاوت نفس با صور نوعیه، تنها در نوع آثار و نحوه صدور آنها از نفس است، اما از این جهت که وجود فی‌نفسه هر دو عین وجود رابطی آنها برای موضوعشان است، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، آن گونه که فلاسفه پیشین معتقد بودند (همان، ج ۹، ص ۳).

حاصل آنکه، ملاصدرا در استدلال دوم خود، در صدد بیان این نکته است که تنها زمانی می‌توان رهاورد ترکیب نفس انسانی و بدن را یک نوع طبیعی دانست که ترکیب آن دو، ترکیب اتحادی باشد، اما این گونه از ترکیب نیز، تنها در فرضی قابل تحقق است که دو جزء ترکیب، از یک سنخ باشند، یعنی هر دو مجرد یا هر دو مادی باشند. پس فلاسفه مشاء که نفس را تمام بدن، یعنی کمال جسم طبیعی و صورت آن می‌دانستند و معتقد بودند که از ترکیب نفس و بدن، نوع طبیعی خاصی محقق می‌شود، از تبیین ادعای خود عاجزند، چون نفس را مجرد تام و بدن را مادی می‌دانند (همان، ج ۵، ص ۲۸۹؛ نیز ج ۸، ص ۳۸۴، سطر آخر).

طبق آنچه گذشت، نفس از منظر صدر المتألهین موجودی است که از دل ماده بر می‌خیزد، پس حدوثش جسمانی است، اما در ادامه وجودش، در سایه حرکت جوهری اشتدادی به مراتب تجردی نیز دست می‌یابد، حال ممکن است این پرسش پیش آید که چرا ملاصدرا در برخی موارد تصریح کرده که نفس نیز قدیم است (همان، ج ۸، ص ۳۷۵). آیا این گونه تعابیر با نظریه پیش گفته وی تنافی ندارند؟

پاسخ آن است که مقصود ملاصدرا از نفس در این گونه عبارت‌ها که مدعی قدّم نفس می‌شود وجود این دنیایی نفس نیست، بلکه وجود بسیط عقلی و وجود الهی نفس است که قدیم است. همان طور که خود وی نیز تصریح نموده است که نفوس به حسب وجود بسیط عقلی‌شان قدیم هستند (همانجا).

توضیح آنکه، در بحث تشکیک وجود روشن شده است که هر وجودی که در مرتبه پایین‌تر واقع است، کمالاتش به نحو جمعی و اندماجی در مراتب بالاتر وجود یافت

می‌شود. از این رو، مرتبه بالاتر حقیقت و وجود برتر جمعی مرتبه پایین‌تر است، همان‌طور که هر مرتبه پایینی، رقیقه مرتبه بالاتر است. با این بیان، هر آنچه در مرتبه وجودی نفس یافت می‌شود، به نحو اعلی و اتم در مراتب بالاتر و در عقول که علل نفس هستند و نیز در ذات باری تعالی یافت می‌شود. پس می‌توان گفت به حکم وجود رقیقه در حقیقه و به مقتضای بسط الحقیقه کل الأشیاء، نفس در عقول و ذات باری تعالی نیز وجود دارد و روشن است که عقول و حق تعالی قدیم‌اند، پس وجود بسط عقلی و وجود الهی نفس، مجرد تام و قدیم است.

از سوی دیگر، ملاصدرا معتقد است که نفس انسان در جریان تحولات و تطورات خویش، نشئه‌هایی را طی می‌کند که برخی از آنها پیشین و برخی دیگر پسین می‌باشند. نشئه‌هایی که نفس انسانی آنها را پشت سر می‌نهد تا به مرحله نفس انسانی برسد، نشئه‌های جمادی، نباتی و حیوانی‌اند و نشئه‌هایی که پس از رسیدن به این مرحله طی می‌کند، نشئه‌های عقل منفعل، عقل بالفعل، عقل فعال و فراتر از آن هستند (همان، ص ۳۷۸).^{۱۲}

حاصل آنکه، جوهر نفس قبل از وصول به مرتبه نفسیت، در مرتبه‌ای پایین‌تر از وجود نفسانی قرار دارد و موجودی جسمانی است. نفس پیش از آنکه، «کمال اول جسم طبیعی» باشد و عنوان نفس بر آن صدق کند، مرتبه وجودی پایین‌تری دارد و سپس به مرحله نفس می‌رسد و وجودی متعلق به بدن می‌یابد و در مرحله سوم، با عقل فعال متحد می‌شود و در دو مرحله اول و سوم وجود نفسانی ندارد، هر چند هویت شخصی آن طی این مراحل محفوظ است.

شاید وجه تأمل در عبارت آخوند در این کلام آن باشد که گفته می‌شود، علت همان معلول کامل است و معلول همان علت کامل، در علت فاعلی هستی‌بخش است، حال آنکه روشن است که بدن علت فاعلی نفس نیست، چرا که نفس مرتبه اشتداد یافته حرکت جوهری بدن است و خود ملاصدرا نیز تصریح کرده است که بدن علت مادی نفس است (همان، ص ۳۸۳).

یعنی نفس پس از حدوثش به حکم امکان حرکت جوهری اشتدادی می‌تواند مراتب استکمالی را طی کرده، در نهایت مبدل به عقل شود (همان، ص ۳۷۵).

مبانی دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس

ملاصدرا نظریه خود در باب حقیقت تعلقی نفس را به مدد برخی از مبانی خاص فلسفی خود که در امور عامه به آنها دست یافته است، تبیین می‌کند. این اصول عبارت‌اند از: اصالت وجود: اصالت وجود به مثابه روح حاکم بر پیکره حکمت صدرایی، در این مسئله نیز خود را نشان می‌دهد، چرا که ملاصدرا در تفسیر خود از حقیقت نفس، تعلق تدبیری نفس به بدن را به نحوه وجود نفس برگردانده است، یعنی وجود نفس به گونه‌ای است که ارتباط با بدن در حاق آن نهفته است. از سوی دیگر، سایر اصولی که پایه‌های این تصویر از هویت نفس می‌باشند، خود مبتنی بر اصالت وجود هستند.

۱. حرکت جوهری نفس

ملاصدرا در پی پذیرش قول به حرکت جوهری، تغییر تدریجی در جوهر نفس را نیز پذیرفت. او دیدگاه فلاسفه سابق بر خود را سخیف می‌شمارد^{۱۳} که معتقد بودند نفس انسانی به هنگام طفولت و حتی جنینی، با زمانی که عقل بالفعل و مجاور مقربین شده است، جوهر واحدی دارد که هیچ تفاوتی در ذات آن رخ نداده است و تنها در اعراض و نسبش تفاوت کرده است. بر این اساس، نفوس تمامی انسان‌ها از کم‌فهمان و کودکان گرفته، تا نفوس انبیای الهی، حقیقت واحدی دارند و نفس افضل مخلوقات، در حقیقت و ذات خود، مماثل نفس پست‌ترین انسان‌هاست و برتری نفوس بر یکدیگر، تنها در اموری است که خارج از ذات نفس بوده، بر آن عارض می‌شوند (همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ص ۶۱۸-۶۱۷).

اما او معتقد است که نفوس بشری، بعد از تکرر افعال و اکتساب اخلاق، تبدیل به حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی می‌شوند. پس نفس به وسیله استعمال فکر در تحصیل تصورات صحیح و تصدیقات یقینی، تبدیل به جوهر نوری عقلی می‌شود (همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۶۷؛ تعلیقه بر شرح حکمة الاشراف، ص ۲۳۹).

علامه شهید مطهری در توضیح دیدگاه صدر المتألهین آورده است:

نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت است. مبدأ تکوّن نفس، ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی بیرواند که با ماورای طبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماورای طبیعت دیوار و حائلی وجود ندارد. هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی... رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد؛ یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به «ابعاد ثلاثه مکانی» تعبیر می‌کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می‌یابد؛ این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی می‌باشند. و البته «بعد» نامیدن این جهت از طرف ما، نه به این معنی است که واقعاً از سنخ امتداد است و مانند سایر متمم‌ها (اشیای ذی مقدار) قابل تجزیه ذهنی است، بلکه صرفاً ناظر به این است که ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش پیدا می‌کند، در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۳۴-۳۵).

۲. تشکیک در وجود

به اعتقاد ملاصدرا، بر اساس حرکت جوهری نفس همان طور که حدوث نفس در سایه حرکت جوهری بدن است، در ادامه نیز، نفس با هر دگرگونی و با هر نیت، قول و فعلی، در ذات خود متحول می‌شود. نفس آدمی، حقیقتی ثابت نیست، بلکه آن به آن در حال صیوروت است. آدمی لحظه به لحظه با هر اراده، تصور، تصدیق، رفتار و در یک کلام، با هر دگرگونی، در حال ساختن ذات خود است. نفس انسانی، دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است و مدام در حال تحول از حالی به حال دیگر است (ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۸، ص ۲۴۷-۲۴۵؛ تعلیقه بر شرح *حکمه الإشراف*، ص ۴۹۷)،^{۱۴} اما آنچه مهم است، این است نفس انسانی واحد مستمر متجددی است که مابین هیولی و عقل کشیده شده است (همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۲۳۰).

نفس در ابتدای پیدایش خود، جوهری است جسمانی و مادی، اما در اثر حرکت جوهری استکمال می‌یابد و سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و کامل‌تر وجود ادامه می‌دهد تا به در نهایت به مرتبه «تجرد» راه یافته، موجود مجرد تام عقلی شود ولی این سیر

استکمالی نفس، با حفظ وحدت شخصی نفس رخ می‌دهد. پس باید پیش از این وحدت تشکیکی وجود را در موجودات از جمله نفس پذیرفته باشیم.

لوازم دیدگاه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس

با اندکی تأمل در انسان‌شناسی صدرایی هویدا می‌شود که نظریه ملاصدرا در باب حقیقت تعلقی نفس به بدن، همان نقشی را در علم النفس حکمت صدرایی بازی می‌کند که نظریه اصالت وجود در امور عامه به دوش می‌کشد. وقتی اضافه به بدن، داخل در حقیقت و ذات نفس باشد و به نحوه وجود نفس برگردد، باید سایر مسائل مربوط به نفس را بر اساس این تلقی از حقیقت نفس حل نماییم. ما در خاتمه مقاله، به برخی از این مسائل اشاره می‌کنیم.

۱. همان طور که گذشت، تعاریف اضافی نفس، برخلاف تلقی فلاسفه مشاء، تعاریفی حقیقی برای نفس بوده، اشاره به ذات و حقیقت نفس دارند، نه اینکه حکایت از یکی از عوارض نفس، یعنی ارتباط با بدن داشته باشند.

۲. در بحث تجرد و مادیت نفس روشن می‌شود که نفس در ابتدای حدوث خود، جسمانی است، اما در ادامه وجود، در اثر حرکت جوهری، به مرتبه تجرد دست می‌یابد، یعنی نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است.

۳. علیت حقیقی بدن برای نفس: به اعتقاد فلاسفه مشاء، بدن، علت اعدادی و شرط حدوث نفس است، اما اگر اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس باشد، مستلزم این است که نفس قائم به بدن باشد و در حقیقت رابطه آنها مانند رابطه صورت و ماده در نظام سینوی باشد. از منظر صدرالمتألهین، بدن علت مادی نفس است (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۳۸۳).

۴. ابطال تناسخ: از آنجا که به اعتقاد صدرالمتألهین تعلق به بدن و اضافه تدبیری، نحوه وجود نفس و ذاتی آن است و مادام که نفس در اثر حرکت جوهری اشتدادی استکمالی به مرتبه تجرد عقلی نرسیده است، قرین این اضافه و نسبت است. از این رو، به راحتی می‌توان تناسخ را به طور عام، یعنی هر دو قسم نزولی و صعودی آن را با عنایت به حقیقت تعلقی نفس ابطال کرد. از این رو، سه دلیل از ادله‌ای که ملاصدرا برای ابطال تناسخ اقامه کرده است، مبتنی بر دیدگاه وی در حقیقت تعلقی نفس است (همان، ج ۹، ص ۱۲، ۳-۲).

۵. ارائه تصویری صحیح از نوع رابطه بدن و نفس: طبق تلقی ملاصدرا از حقیقت اضافی نفس به بدن، بین نفس و بدن، ترکیب اتحادی برقرار است. به فرموده شهید مطهری، طبق تصویر ملاصدرا از حقیقت نفس، اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت دیوار و حائلی وجود ندارد. یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی. بر این اساس، رابطه بدن و روح، از قبیل وابستگی درجه شدید و کامل یک شیء است با درجه ضعیف و ناقص آن. رابطه روح و بدن از نوع رابطه یک بعد است با سایر ابعاد؛ یعنی ماده در سیر تحولی و تکاملی خود، علاوه بر سه بعد جسمانی که از آنها به «ابعاد ثلاثه مکانی» تعبیر می‌کنیم و علاوه بر بعد زمانی که مقدار حرکت ذاتی جوهری است، در جهت جدیدی بسط می‌یابد؛ این جهت جدید، مستقل از چهار جهت دیگر است که زمانی و مکانی هستند. ماده جهت تازه‌ای می‌یابد و در سوی دیگری بسط و گسترش می‌یابد، در جهتی که به کلی خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۳۵-۳۴).

به اعتقاد ملاصدرا، مبانی حکما در باب حقیقت نفس و رابطه آن بدن مقتضی این است که رابطه مزبور رابطه‌ای لزومی و ضروری باشد، نه همانند رابطه دو متضایف که ناشی از عروض مقوله اضافه بر طرفین است و نه نظیر رابطه دو معلول علت واحد که مستقیماً با یکدیگر ارتباطی ندارند. همچنین رابطه نفس با بدن، رابطه علت تامه با معلول خویش نیست، بلکه رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر کدام از حیثیت خاصی، به دیگری نیازمند است و در وجود با یکدیگر متلازمند.

رابطه نفس و بدن، رابطه ماده و صورت است. به اعتقاد فلاسفه ماده برای تحقق خود نیازمند ترکیب با یک صورت است، البته این نیاز به یک صورت خاص نیست، بلکه نیاز به «صورة ما» است، مانند خیمه‌ای که برای برقرار ماندن نیازمند عمودی است و تبدیل عمودهای متعدد، زیانی به استقرار آن نمی‌زند. بدن نیز برای تحصیل و تحقق خود به عنوان بدن، نیازمند پیوند با نفس، البته نه نفسی مشخص، بلکه مطلق نفس است. صورت نیز هر چند در تحصیل خود نیازمند ماده نیست، اما در تشخیص خود، محتاج به ماده است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۸۱).

البته این تفسیر از رابطه نفس و بدن، بر اساس مبانی مشهور است و الا هر نفسی به بدن خاصی نیازمند است، زیرا هر نفسی اشتداد یافته بدن خاصی به حرکت جوهری است. از سوی

دیگر، همان طور که گفتیم آخوند نحوه ترکیب نفس و بدن را از نوع ترکیب اتحادی می - داند که نفس و بدن به یک وجود موجودند.

از سوی دیگر، ملاصدرا معتقد است اگر رابطه نفس و بدن، آن گونه باشد که فلاسفه پیشین به تصویر می کشیدند، یعنی نفس ذات مجرد عقلی باشد که تنها در مقام فعل - نه ذات - نیازمند به بدن است، تأثیر و تأثر نفس و بدن توجیهی نخواهد داشت (همان، ص ۱۳۴).

۶. تشکیک در مراتب نفس: از طرفی به حکم اینکه، اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است، مستلزم مادیت نفس و زوال آن با زوال بدن است، از طرف دیگر، حکم به تجرد نفس به معنای نفی مادیت نفس و جواز بقای آن پس از زوال بدن است، خواه تجرد عقلی و خواه تجرد مثالی. راه برون رفت از این تعارض این است که پذیریم نفس واقعیتی واحد است که از طریق تشکیک تفاضلی دارای مراتب متکثری است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۳، ۲۲۵-۲۲۳).

نفس از انواع اولیه جوهر است. براساس دیدگاه مشاء که نفس را ذاتاً امری مجرد می دانستند، توجیه مقبولی برای شمارش نفس از انواع اولیه جوهر وجود نداشت، زیرا به اعتقاد ایشان، ذات نفس همانند عقول، حقیقتی مجرد است، از این رو، نمی توان آن را جوهری دانست که در ذات خود مغایر با عقول است. اما طبق تلقی ملاصدرا از ذات نفس که تعلق تدبیری به بدن، در ذات آن نهفته است، نفس ذاتاً متفاوت از عقل است، پس جوهری در عرض عقل به حساب می آید (همان، ص ۳۷۷).

۷. تفسیری متفاوت از موت طبیعی: به اعتقاد فلاسفه پیشین که نفس را امری مجرد می دانستند که تعلق به بدن گرفته است، سبب مرگ طبیعی، اضمحلال و تلاشی بدن بود، یعنی وقتی بدن آن مزاجی را که در ابتدای حدوث نفس پیدا کرده بود، از دست می دهد، صلاحیت تعلق نفس به بدن زایل می شود، به همین جهت، نفس که ذاتاً مبرای از ماده است، از آن قطع ارتباط می کند. به قول شاعر:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید

به اعتقاد ملاصدرا، سبب مرگ طبیعی، همان استکمال نفس و استغنائی تدریجی آن از ماده بدنی است، یعنی نفس که در ابتدای حدوثش، امری جسمانی است، به تدریج در اثر حرکت

جوهری اشتدادی، به مرتبه تجرد دست یافته، از بدن مفارقت می‌کند (همان، ج ۹، ص ۵۳-۵۰؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۷۷، ۸۹).

پیشینیان می‌گفتند چون خانه رو به خرابی است، صاحب‌خانه از خانه برمی‌خیزد ولی طبق نظر ملاصدرا چون صاحب‌خانه از خانه بی‌نیاز می‌شود، از آن قطع ارتباط می‌کند و خانه رو به خرابی می‌رود.

نتیجه

فلاسفه پیش از ملاصدرا معتقد بودند که نفس همانند عقول، جوهری مجرد است، با این تفاوت که تعلق به بدن داشته، افعال خود را با اضافه‌تدبیری بدن از طریق آن انجام می‌دهد. بر همین اساس، معتقد بودند تعاریف ارائه شده برای نفس، ناظر به اضافه‌نفسیت، یعنی تعلق آن به بدن است و حقیقت نفس را نمی‌نمایاند. اما صدرالمألهین با نفی دیدگاه فلاسفه پیشین در باب حقیقت نفس، بر این اعتقاد رفت که اضافه‌نفس به بدن، یعنی نفسیت آن و حیثیت تعلق آن به بدن، در ذات نفس است، یعنی نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که تعلق به بدن دارد.

او با دو استدلال بطلان دیدگاه فلاسفه سابق را اثبات نمود و نشان داد که ممکن نیست نفس در ذات خود مجرد از ماده باشد و با این حال، به بدن تعلق پیدا کند. اشکالاتی که برخی از فیلسوفان معاصر بر این دو استدلال طرح کردند، بر وی وارد نیست. از سوی دیگر، تعلق ذاتی نفس به بدن، شاه‌کلید ملاصدرا در حل مسائل انسان‌شناسی فلسفی است و دیدگاه‌های وی در سایر مسائل این حوزه، همگی مبتنی بر این مسئله است. نظریه وی در حقیقت تعلقی نفس، او را به تفسیری متفاوت از رابطه نفس و بدن، سبب مرگ طبیعی، کیفیت استدلال بر نفی تناسخ و دیگر مسائل می‌کشاند.

توضیحات

۱. کلُّ ما یکون مبدأ لصدور أفاعیلَ لیست علی و تیره واحده عادمه للإرادة، فإنا نُسمیه نفساً نیز رک. ارسطو، ص ۷۷؛ ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۰؛ النجاشی، ج ۲،

- ص ۱۵۸؛ المباحثات، ص ۱۲۹؛ رساله هدیة رئیس للأمیر (در ضمن رسائل)، ص ۱۶۷؛ شهرزوری، ص ۴۱۷؛ الرازی، المباحث المشرقیة، ص ۲۳۴؛ شرحی الإشارات، ص ۱۲۰.
۲. النَّفْسُ هِيَ كَمَالٌ أَوَّلٌ لَجَسْمٍ طَبِيعِيٍّ آلَى لَهُ أَنْ يَفْعَلَ أفعالَ الحِیاءِ. نیز رک. صدرالدین محمد الشیرازی، شرح الهدایة الأثیریة، ص ۲۰۵؛ المبدأ و المعاد، ص ۳۶۵؛ الشواهد الربوبیة، ص ۱۹۹؛ مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۶۰۰.
۳. النَّفْسُ كَمَالٌ أَوَّلٌ لَجَسْمٍ طَبِيعِيٍّ یصدر عنه کمالُته الثانیة بآلاتٍ یستعینُ بها علی أفعال الحیاء کالإحساس و الحركة الإرادیة.
۴. گفتنی است ملاصدرا در جایی به این نوع از تعریف -تعریف به حسب الاسم (الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸، ص ۱۱)- اشاره کرده است:
- إنَّ الحدود قد تكون بحسب الذات فی نفسها و قد تكون بحسب نسبتها إلی أمر و قد تكون بحسبهما جمیعاً ولكن بالاعتبارین، فتحدیدُ المَلِک و البنا من حیث حقیقتهما شیءٌ و من حیث کونهما مضافین إلی شیءٍ شیءٍ آخر، فَيُؤخَذُ المملکة و البنا فی حدیّهما بالاعتبار الثانی، لا بالاعتبار الأول و کلٌّ من الاعتبارین ممکنُ الانفکاک عن الآخر و کذا البدن و تدبیرُهُ یؤخَذُ فی تحدید النفس لا من حیث ذاتها و حقیقتها، بل من حیث نفسیتها و تحریکها التدبیری، فإن كانت الذاتیة و النفسیة ممّا یُتصورُ بینهما المغایرة و المفارقة کالنفوس المجرده یخالف الحدُّ من جهة الماهیة و الذات للحدِّ من جهة الفعل و التحریک و إن لم یکن كذلك بل یكونُ الوجود الذاتی عینَ الوجود النسبی کبعض القوى و النفوس حیثُ إنَّ حقیقتها فی أنفسها عینُ کونها محرکةً لشیءٍ أو متعلّقةً بشیءٍ، فالحدان متحدان فیها من غیر اختلاف و لا بدَّ فی تحدیدها من أخذٍ ما تعلّقت هی به علی أيّ وجهٍ کان (همان، ج ۱، ص ۴۴۲).
۵. البته از برخی کلمات ملاصدرا استفاده می شود که تعلق به بدن از مقومات ماهوی نفس و ذاتی باب ایساغوجی است، به عنوان نمونه در جایی گفته است:
- «نفسیة النفس و علاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتی لها و هو نحو من أنحاء وجود الشیء بالذات و لهذا قسموا الجوهر إلی أقسام هی أنواع محصلة لمقولة الجوهر و عدوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسیماً للعقل فعلم أن النفس لیست ذاتاً شخصیة تامّة مفارقة الذات ثم قد

عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه.»
(الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٧٧).

٦. و البرهان علي أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب، أنه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنع لها أمر ألجأها إلي التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاولة العنصریات، لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسع له شيء لم يكن له في ذاته، إذ محل الحوادث، المادة الجسمانية و ما يقترنها.

٧. و نیز رك. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٢، تعليقه علامه طباطبائي.

٨. صدرالدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٣٨٤.

٩. النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوعٌ كامل جسماني و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادي نوعٌ طبيعي مادي بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدم، فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمرٌ ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي.

١٠. «يجب أن لا نشغل... بما يقال: إنه لو كانت [أى النفس] مفارقة للبدن لما كان يتحد منها حيوانٌ أو إنسانٌ واحد كما يتحد أشياء من الصور و المادة، فنقول: إنه بالحقيقة لا يتحد من المادة و الصور شيءٌ واحد من كل جهة، بل يتحد منها [الصحيح: منهما] شيءٌ هو واحدٌ بحدّه الكائن منهما او يفعله [الصحيح: بفعله] الذي يتم من صورته و تكون الصور مختصة في تكملها بهذه المادة، لكن اتفق في الصورة المادية أن لا يتم منها هذا المعنى، إلا أن يوجد في المادة منطبعة، بل وجودها لا يمكن إلا هكذا، إلا أن حدوث شيء واحد منهما يقتضي هذا. فإن كانت الصور ليست مادية، لكنها تكمل مادة و يحدث من اختصاص فعلها به نوعٌ من مادة محسوسة و صورته معقولة فلا كبير عجب.

١١. «إن النفس فى أول ما أفيضت على مادة البدن كانت صورة شىء من الموجودات الجسمانية، فكانت كالصور المحسوسة و الخيالية لم يكن فى أول الكون صورة عقلية شىء من الأشياء. كيف و من المحال أن يحصل من صورة عقلية و مادة جسمانية نوع جسمانى واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات و استحالات لتلك المادة إذ ذاك عندى من أمحل المحالات و أشنع المحذورات، فإن وجود المادة القريبة للشىء، من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب إليه. فالنفس فى أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن فى قوتها السلوكى إلى عالم الملكوت على التدرىج، فهى أولاً صورة شىء من الموجودات الجسمانية و فى قوتها قبول الصور العقلية... فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية و هى كمادة للصور العقلية و هو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانها على التدرىج صائراً إليها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحاً أيضاً.

١٢. در بارة نشه هاى نفس، نیز رك. صدرالدين محمد الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٣٥-١٣٤، ٣٩٣-٣٩٢.

١٣. صدرالدين محمد الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ٢٤٥، ٣٢٩-٣٢٨؛ مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٦٦٧.

١٤. نیز رك.

صدرالدين محمد الشيرازى، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٣٢٨-٣٢٧، ٤٣٣؛ ج ٨، ص ١١، ٣٤٦-٣٤٥؛ إكسير العارفين (در ضمن الرسائل)، ص ٣١٩؛ اتحاد العاقل و المعقول (در ضمن مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين)، ص ٧٤-٧٥؛ مرتضى مطهرى، مجموعه آثار، ج ٩ (شرح مبسوط منظومه)، ص ٣٤٧-٣٤٦.

منابع

آشتياني، سيد جلال الدين، شرح بر زاد المسافر، ج ٣، قم، بوستان كتاب، ١٣٨١.
ابن سينا، حسين بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ٣، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥.

- ، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده آملی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ۱۳۷۶.
- ، *الرسائل*، قم، بيدار، ۱۴۰۰ق.
- ، *الشفاء*، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، تصدير و مرآة: إبراهيم مدكور، تحقيق: سعيد زايد، ۱۴۰۵ق، الطبعيات، ج ۱ (السمع الطبيعي). (افست چاپ مصر).
- ، *الشفاء*، قم، ذوی القربی، راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنوتی، سعيد زايد، ۱۴۲۸ق، الإلهيات. (افست چاپ مصر)
- ، *المباحثات*، تحقيق و تعليق: محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۷۱.
- ، *المبدأ و المعاد*، عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل باهمکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ، *النجاه فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية*، ج ۲، تهران، المكتبة الرضوية، ۱۳۶۴.
- ارسطو، *در بارة نفس*، ترجمه و تحشیه: علی مراد داودی، ج ۴، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- الرازی، فخرالدين محمد، *المباحث المشرقية فی علم الإلهيات و الطبعيات*، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ج ۲، بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۱۰ق.
- ، *شرحی الاشارات*، ج ۱، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
- شهرزوری، شمس الدين محمد، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تحقيق: نجفقلی حیبی، ج ۲، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- الشیرازی، محمود بن مسعود کازرونی قطب‌الدين، *شرح حکمة الاشراف*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا (به همراه تعليقات ملاصدرا).
- الشیرازی، صدرالدين محمد، *اتحاد العاقل و المعقول* (در ضمن مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، ص ۱۰۳-۶۳)، تحقيق و تصحيح: حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ، *أسرار الآيات*، مقدمه و تصحيح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

—————، إكسیر العارفین (در ضمن الرسائل، ص ۳۴۰-۲۷۸)، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.

—————، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ، ج ۹-۱، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، الرابعه، ۱۴۱۰ق.

—————، شرح الهدایه الأثیریه، چاپ سنگی، بی تا، بی جا.

—————، شرح و تعلیقہ صدر المتألہین بر الہیات شفا، تصحیح، تعلیق و مقدمہ: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۱، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

—————، الشواہد الربوبیہ فی المناہج السلوکیہ، تعلیق، تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسہ التاریخ العربی، بی تا (افست چاپ دانشگاه مشهد).

—————، کتاب العرشید، ترجمہ غلامحسین آہنی، اصفہان، مہدوی، بی تا.

—————، کتاب المشاعر، با ترجمہ فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدولہ و ترجمہ و مقدمہ و تعلیقات فرانسوی از ہنری کربن، چ ۲، تهران، کتابخانہ طہوری، ۱۳۶۳.

—————، المبدأ و المعاد، تصحیح: السید جلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

—————، مفاتیح الغیب (مع تعلیقات للمولی علی النوری)، قدم له: محمد خواجوی، بیروت، مؤسسہ التاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.

—————، مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد ہشتم الأسفار الأریعہ، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مہر، جزء اول، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.

—————، مرتضی، مجموعہ آثار، ج ۹ (شرح مبسوط منظومہ) و ۱۳، تهران، صدر، ۱۳۷۴.

—————، مجموعہ آثار، ج ۱۳ (مقالات فلسفی)، تهران، صدر، ۱۳۷۳.