

نگاه نقادانه صدر المتألهین

به تعریف نفس مشائیان

مرضیه اخلاقی*

استادیار دانشگاه پیام نور

چکیده

مسئله نفس یکی از مسائل مهم فلسفی است که از زمانهای قدیم مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و درباره ماهیت و وجود آن در طول تاریخ تفکر بشری اظهار نظرهای گوناگونی ابراز شده است. ظاهراً ارسطو اولین فیلسوفی است که برای نخستین بار تعریف مشخص و روشنی از «نفس» ارائه داده است. در میان مشائیان مسلمان، ابو علی سینا، پیروی از ارسطو، نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف کرده و با تجزیه و تحلیل مؤلفه‌ها، درصدد رفع کاستیهای نظر ارسطو برآمده است. او با تأثیر بینش و نگرش دینی بر تعریف ارسطویی و مجرد دانستن نفس از بدو خلقت تا حدودی بنظر افلاطون و دوگانه انگاشتن نفس و بدن نزدیک شده است.

صدر المتألهین اگرچه در ظاهر همانند ابن سینا، تعریف ارسطویی نفس را میپذیرد اما با توجه به اصول و مبانی حکمی حاکم بر حکمت متعالیه خویش و نگرش جامع و روی آورد میان رشته‌ی خود، ماهیت و حقیقت نفس را بگونه‌ی تعریف میکند که علاوه بر رفع ابهامها و اشکالهای حاکم بر تعریف مشائیان، منجر به بروز و ظهور نتایج و تفاوتهای اساسی دیگری در باب مسائل علم النفس شده است.

کلیدواژگان

تعریف نفس
ملاصدرا
ارسطو
ابن سینا
کمال اول

طرح مسئله

مشائیان یونانی در حوزه دانش طبیعی به مسئله نفس میپردازند و آنرا به «کمال اول جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف کرده اند. اما مشائیان مسلمان برای نفس دو جهت اضافی و استقلالی در نظر میگیرند و سمت نفسی و اضافی آنرا در علم النفس طبیعیات و جهت استقلالیش را بعنوان یک ماهیت جوهری مجرد، در الهیات مورد بحث قرار میدهند. ملاصدرا اگرچه در ظاهر تعریف ارسطویی را میپذیرد اما با تفسیر جدیدی که ارائه میدهد نفس را بطور کلی جزء مسائل فلسفی بشمار می‌آورد و در الهیات مورد بررسی قرار میدهد.

سؤال اصلی این مقاله اینست که تفاوت‌های اساسی ملاصدرا و فیلسوفان مشاء در تعریف نفس چیست؟ اختلاف این دو بینش، مبتنی بر چه اصول و مبانی فلسفی است؟ هر کدام از تحلیلهای مشائی و صدرایی چه مشکلات عمده و اساسی علم النفس را حل

* akhlaghimarziye@yahoo.com

میکنند و چه مشکلاتی را حل نشده باقی میگذارد؟

مقدمه

نفس که در لغت بمعنای روح، روان، جان و گاه قلب بکار برده میشود، در اصطلاح فلسفی جوهری است که ذاتاً مستقل و در فعل نیازمند به ماده و متعلق به اجسام و اجساد است؛ یا بتعبیر دیگر، جوهر مستقل قائم بالذاتی است که تعلق تدبیری به بدن دارد؛ یا جوهر غیر مائی است که در تصرف و تدبیر، نیازمند جوهر روحانی دیگری بنام روح حیوانی است.

در بیان ماهیت و حقیقت نفس در مکاتب مختلف فلسفی، عرفانی و کلامی، نظرات متفاوتی ارائه شده است. براساس آثار مکتوب فلسفی موجود، چه بسا افلاطون نخستین فیلسوفی باشد که به بیان جنبه‌های مهمی از علم النفس پرداخته و بر مسئله نفس، بویژه شناخت آن تأکید داشته است. وی علاوه بر تصریح بتمایز و دوگانگی نفس و بدن، از عنصری غیر مادی و مجرد بعنوان روح یا نفس سخن بمیان می‌آورد و آنرا موجودی میداند که قبل از تعلق به بدن در عالم مثال بسر میبرده است.^۱ او نفس را به «جوهر بسیط و محرک بدن» تعریف میکند و سرانجام یکی بودن نفس و حیات را ثابت میکند و معتقد است نفس ذاتاً بهرمنند از حیات است. افلاطون اگرچه بر بساطت نفس تأکید دارد اما در جایی دیگر، به ترکیب نفس از عناصر تصریح میکند.^۲ از نظر او نفس سه بخش دارد: بخش عقلانی، بخشی که منشأ شجاعت است، و بخش شهوانی که سبب میل و شهوت میشود.^۳

ارسطو برای نفس جایگاه ویژه‌ی قائل است و مطالعه آنرا مقدم بر هر علم و موضوعی میداند. از نظر او، دقت دانش و موضوع علم النفس ملاک برتری آن علم است و چون نفس اصل و علت صوری، فاعلی

و غائی حیوانات است^۴ معرفت نفس برای مطالعه تمام وجوه حقیقت، بویژه در علم طبیعت، مفید و کارگشا میباشد؛ اگرچه تحصیل متیقن در باب نفس، دشوارترین معارف است.

وی بر این اساس که «هر گاه بتوان به بیان تمام یا اغلب خصوصیات یک جوهر پرداخت، تعریف آن جوهر قریب الوقوع میگردد»، به بررسی حالات و اعمال مختلف نفس میپردازد که آیا همه آنها بین نفس و موجود صاحب نفس مشترکند یا بعضی از آنها خاص خودنفس است؟ از نظر او تعیین این مسئله اگرچه دشوار است اما لازم و ضروری است. هرگاه مشخص شود که بعضی از اعمال یا احوال نفس، در حقیقت خاص اوست، در اینصورت، نفس میتواند موجودی جدای از بدن باشد؛ و اگر هیچیک از آنها خاص آن نباشد نفس جدا از بدن نخواهد بود.^۵ پس حالاتی مانند بیبایی، نرم خویی، ترس، دلسوزی، پردلی، شادی، مهر و کین، چون صورتهای گماشته شده در ماده و منضم بجسمند، باید ماده و صورت در تعریف آنها ملحوظ گردد. از اینرو ارسطو نفس را صورت و جسم را ماده آن تلقی کرده و نفس را در طبیعیات مورد بحث قرار میدهد.^۶

تعریف نفس

ارسطو در بیان روش مطالعه خود در باره نفس، شناخت ماهیت و ذات بلکه حقیقت نفس را مقدم

۱. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۸۵۶.
۲. همان، ج ۳، ص ۱۸۴۴.
۳. همان، ج ۳، ص ۱۳۲۳-۱۳۲۴.
۴. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴۰۲ الف ۶-۱.
۵. همان، ص ۴۰۳، الف ۲-۱.
۶. همان، ص ۴۰۳، الف ۳۰-۱۵.

■ مشائیان یونانی

در حوزه دانش طبیعی

به مسئله نفس میپردازند اما مشائیان
مسلمان برای نفس دو جهت اضافی و
استقلالی در نظر میگیرند و سمت نفسی و
اضافی آنرا در علم النفس طبیعیات و
جهت استقلالیش را بعنوان یک
ماهیت جوهری مجرد، در
الهیات مورد بحث قرار میدهند.

آنان قطعی است بلکه موردی برای بحث یکی یا
دوتا بودن نفس و بدن باقی نمی ماند، چنانکه این
بحث درباره موم و نقشی که بر موم است مطرح
نمیشود.^{۱۱} و همانطور که در مابعدالطبیعه^{۱۲} آمده تفاوت
گذاشتن میان قوه و فعل و جستجوی علتی برای
وحدت بخشیدن به آن دو، خطاست بلکه هرچه
هست امر واحدی بنام جسم دارای نفس است که از
جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل است زیرا معنای اصلی
واحد و وجود، کمال است و کمال شیء جهت فعلیت
آنست.^{۱۳} از اینرو رابطه نفس و بدن هرگز مانند رابطه
کشتی با کشتیبان نیست،^{۱۴} بویژه که مقصود از «جسم
دارای حیات بالقوه»، بدن موجود زنده است آنگاه
که جدا از نفس تصور شود نه واقعاً جدا باشد. زیرا
بعقیده ارسطو جسم، موضوع و ماده حیات است

۷. همان، ص ۴۱۲، الف ۲۶-۲۵.

۸. همان، دفتر دوم، ص ۴۱۲، الف ۲۶-۲۰.

۹. همان، ص ۴۱۲، الف ۲۲-۲۰.

۱۰. همان، ص ۴۱۲، الف ۱۸-۱۱.

۱۱. همان، ص ۴۱۲، الف ۵-۱.

۱۲. نک: ارسطو، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین

خراسانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹، ج ۲.

۱۳. همان، ص ۴۱۲، ب ۱۰-۵.

۱۴. همان، ص ۴۱۳، الف ۷.

بر اوصاف و حالات آن دانسته و اولویت را بجوهر
نفس داده است. از نظر او جوهر، یکی از اجناس
وجود است که در سه معنای مختلف بترتیب بر ماده،
صورت و شیء مرکب از ماده و صورت اطلاق میگردد.
ماده، قوه است و صورت، کمال و کمال که جهت
فعلیت شیء است همان فصل یا صورتی است که
سبب تنوع نوع میشود و نوع بواسطه آن فعلیت
می یابد. چون فعلیت، مراتب مختلف دارد ارسطو
تفاوت میان کمال اول و دوم را با مثال «علم داشتن» و
«بکار بردن علم» بیان میکند. از نظر او از آنجا که
موجود زنده حتی هنگام خواب نیز همانند بیداری
دارای نفس است^{۱۵} کمال اول، تقدم زمانی بر کمالات
دیگر دارد و نفس که اولین فعلیت حاصل برای جسم
طبیعی آلی است بمنزله دارا بودن علم است که در
یک فرد مقدم بر بکار رفتن آن میباشد.^{۱۶} او با دخالت
دادن معنای حیات در ماهیت و ذات نفس تعریف «
کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه»
را ارائه میدهد و بر موارد زیر تأکید میکند:

۱- نفس بالضرورة جوهر است و جوهر صوری،
کمال است.^{۱۷} بدن، ماده نفس و نفس صورت یا فعل
بدن و سبب تحقق بدن و غیر منفک از بدن است و
چون فعلیت جوهر بصورتش میباشد پس نفس،
علت و اصل و مبدأ، ذات و ماهیت و جوهر جسم
طبیعی دارای اندام خواهد بود که بدون آن هیچ تعین
و تشخیص ندارد؛ چنانکه ماهیت و حقیقت تبر
چیزی جز برندگی و چشم چیزی جز بینائی نیست.
بینائی، جوهر صوری و علت و کمال چشم است و
اطلاق چشم بر چشمی که فاقد بینائی است به
اشتراک لفظی است.^{۱۸}

۲- با توجه به اتحاد جوهری ماده و صورت نه
تنها جدایی ناپذیری نفس و بدن و اتحاد جوهری

■ افلاطون

از عنصری غیر مادی

و مجرد بعنوان روح یا نفس

سخن به میان می‌آورد و آنرا موجودی

میداند که قبل از تعلق به بدن

در عالم مثال بسر

میرده است.

اساس حیات تمام جانداران دانست، اگرچه مبنای ساختمان آلی حیوان، قوه احساس است.^{۲۰} بدین ترتیب، ارسطو تعبیر دیگری از نفس ارائه میدهد که مبتنی بر قوای آنست^{۱۰} و نفس را اصل قوا میداند و معتقد است نفس، باید با همان قوای حرکت، احساس و عقل تعریف شود.^{۲۱} قوای مذکور در واقع تشکیل دهنده فصول نبات، حیوان و انسان هستند و نفوس نباتی، حیوانی و انسانی سه قسم متفاوت نفسند که نفس، مشترک لفظی میان این اقسام است. از نظر ارسطو اقسام مختلف نفس، سلسله و مجموعه‌یی را بوجود می‌آورند که پیوسته، بالاتر مستلزم پائینتر است. پائینترین صورت نفس، نفس نباتی است و نفس حیوانی صورت عالیتری است که دارای سه نیروی ادراک حسی، میل و شوق و حرکت مکانی است. نفس انسانی، بالاترین صورت نفس

و حیات داشتن همان نفس داشتن است و نفس، صورت جوهر طبیعی زنده و متعلق به بدن است؛^{۱۵} نفس نه بدن است و نه بدون بدن وجود دارد.^{۱۶}

قید « بالقوه» به این معنا نیست که جسمی جدای از نفس مورد نظر باشد که توانایی دریافت حیات را دارد و منتظر است تا حیات یعنی نفس در آن دمیده شود زیرا موجود زنده، امر واحدی است و ماده و صورتش مفهوماً جدای از یکدیگرند. بعبارت دیگر، فقط اجسام زنده، نفس دارند و جسم زنده‌یی که حیات را ترک کرده باشد نفس ندارد و جسم زنده محسوب نمیشوند؛ چنانکه نطفه حیوان یا دانه گیاه، بالقوه نیز جسم زنده محسوب نمیگردد، بلکه استعداد و توانایی آنرا دارند که بصورت جسم در آیند و آن جسم، قوه آنرا دارد که واجد حیات شود.^{۱۷} پس، جسم طبیعی دارای حیات، مرکب از جسم بمعنای خاص و صفت حیات خواهد بود که حیات معادل نفس و در برابر عقل مجرد بکار برده شده است. یعنی امری که منشأ حیات است و تعلقش بجسم سبب جاندار شدن جسم میگردد.^{۱۸}

وی با این رویکرد که «قول بیان کننده تعریف باید علاوه بر حکایت از واقعیت، مشتمل بر علت نیز باشد» بحث خود را مبتنی بر معنای حیات یعنی تمایز جاندار از بیجان میسازد و میگوید:

اگرچه کلمه حیات، معانی گوناگون دارد اما تحقق یکی از معانی عقل، احساس، حرکت و سکون مکانی، تغذی، نمو و ذبول در موضوعی کافی است تا آن موجود جاندار نامیده شود.^{۱۹}

اما هر یک از این معانی، قوه خاصی دارد که حداقل آنها غذای است و چون موجودی که تنها دارای این قوه است جاندار نامیده میشود، میتوان قوه غذای را

۱۵. همان، کتاب دلنا، فصل ۶، ص ۱۰۴۸، ب ۳۷، ص ۱۰۴۹،

الف ۱۴.

۱۶. همو، درباره نفس، ص ۴۱۴، الف ۲۰-۱۹.

۱۷. همان، ص ۴۱۲، ب ۳۰-۲۵.

۱۸. همان، ص ۴۱۲، ب ۲۰-۱۸.

۱۹. همان، ص ۴۱۳، الف ۳۳-۱۵.

۲۰. همان، ص ۴۱۳، ب ۵-۱.

۲۱. همان، ص ۴۱۴، الف ۱۳-۱۲.

است که علاوه بر قوای نفوس نباتی و حیوانی بدلیل بهرمندیش از عقل از مزیت خاصی برخوردار است،^{۳۳} اما آیا تفاوت نفوس مترتب، تفاوت نوعی است یا جنسی؟ از نظر وی اقسام نفوس مذکور تعریف مشترکی ندارند و نمیتوان نفس نباتی، حیوانی و انسانی را انواع جنسی برتر قلمداد نمود زیرا اشیائی که نسبت بهم تقدم و تأخر دارند یعنی بین ماهیتشان سلسله مراتبی وجود دارد جنس مشترکی نمیپذیرند،^{۳۴} چون ذات شیء تنها در آخرین مرتبه تحقق میپذیرد و چنین ذاتی بر مراتب مادون و پایینتر قابل تطبیق نیست؛ و برعکس، مفهومی که بر مراتب پایینتر انطباق می یابد بر مراتب بالاتر صدق نمیکند.

از سوی دیگر، تقدم جنس بر نوع خودش بدینگونه است که با انتقای جنس، انواع نیز منتفی میشوند و حال آنکه انتفاء یک نوع، سبب انتفاء جنس نمیشود.^{۳۴} اما در سلسله انواع مترتب، مرتبه نخست مقدم بر تمام مراتب دیگر است، زیرا انتقای آن موجب انتقای مراتب دیگر میگردد.^{۳۵} از اینرو نفس، جنس مشترک میان انواع مختلف نباتی، حیوانی و انسانی نخواهد بود بلکه این نفوس نسبت بیکدیگر سلسله مترتبی را بوجود می آورند که از درجات سفلائی کمال بدرجات علیا میروند و مراتب علیا مقتضی و شامل مراتب سفلی است، چنین مفهومی نمیتواند جنس مشترکی باشد و تعریف مشترکی را بپذیرد.^{۳۶}

۴- ارسطو «آلی» را به اعضا و ابزار معنا کرده و معتقد است بدن اجسام طبیعی زنده، صرفاً ابزار نفس است. نفس، فعال و بدن منفعل است و نفس در مقام علت صوری عامل وحدت بدن است.^{۳۷}

۵- نفس انسانی وظایف و ملکاتی دارد که پستترین درجه آن دریافت حسی و بالاتر از آن، قوه خیال و سپس حافظه و ذاکره و در نهایت عقل است

عقل فاعل که متفکر بالفعل است.^{۳۸} قوه عاقله برخلاف قوای دیگر از آنجهت که کاملاً فعال و مفارق و مجرد از ماده است بعد از مرگ و جدایی از بدن، باقی است.^{۳۹}

۶- همه افراد انسان در حالی که صورت نوعیه یکسانی دارند صورت مادی یعنی هیئت ظاهری آنها متفاوت از یکدیگر است زیرا هر بدنی هیئت ظاهری و شکل خاصی دارد.

مشائیان مسلمان

در میان مشائیان مسلمان، کندی دو تعریف از نفس ارائه داده که اولی، همان تعریف ارسطو و پیروان اوست و تعریف دیگر، جنبه فیثاغوری-افلاطونی دارد که عبارت است از: «هی جوهر عقلی متحرک من ذاته بعدد مؤلف». وی درباره طبیعت نفس میگوید: «نفس جوهری بسیط، الهی و روحانی است طول، عرض و عمق ندارد بلکه نوری از نور باریتعالی است».^{۳۰}

فارابی پیروی از ارسطو نفس را کمال اول و صورت جسم طبیعی آلی میدانند که بالقوه واجد حیات است.

۲۲. همان، ۴۰۲، ب ۷-۵.

۲۳. ارسطو، متافیزیک، کتاب دلتا، فصل ۱۱.

۲۴. همان، کتاب دلتا، ص ۱۰۱۹، الف ۲ ب بعد.

۲۵. همو، درباره نفس، ص ۴۰۲، ب ۸.

۲۶. همانجا.

۲۷. همان، ص ۴۱۲، ب ۲۸-۲۷ و همو، متافیزیک، کتاب دلتا، فصل ۶.

۲۸. همو، درباره نفس، ۴۲۹، الف ۳۰-۱۵ و ص ۴۰۳، الف ۱۰-۱۱.

۲۹. همان، ص ۴۲۹، ب ۴۰۵ و ۴۱۳، الف ۱۰-۷ و ص ۴۲۹، الف.

۳۰. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ص ۳۸۴.

از سوی دیگر، معتقد است نفس جوهر بسیط یا روحانی و مباین با جسد است و برای اثبات آن دلایلی را بیان میکند.^{۳۱}

ابن سینا در بیان ماهیت نفس و تقسیمات آن و بیان مراتب و مراحل آن از حیث وجودی، متأثر از مکتبهای مختلف فلسفی است. وی در مقام تعریف اگرچه تعریف ارسطویی نفس را میپذیرد و آنرا مبدأ حرکت و منشأ افعال گوناگون میداند اما در جبران کاستیهای تعریف ارسطو دو تعریف جداگانه ارائه میدهد:

الف) اطلاق تعریف ارسطویی بر نفوس ارضی که جامع اقسام سه گانه نفوس نباتی، حیوانی و انسانی است.

ب) تعریف مشترک میان نفس انسانی و فرشتگان آسمانی:

جوهر غیر جسم و هو کمال الجسم محرک له
بالإختیار عن مبدأ نطقی أی عقلی بالفعل أو
بالقوه و الذی بالقوه هو فصل النفس الإنسانیة و
الذی بالفعل هو فصل خاصة للنفس الملکیة
که بمعنای جوهر مجرد و کمال جسم است که از
روی اختیار و به یاری عقل، جسم را حرکت میدهد.^{۳۲}

خواجه نصیر الدین طوسی در توضیح سخنان ابن سینا مینویسد: «عبارت کمال اول لجسم طبیعی» مشترک میان نفوس ارضی و سماوی است که با انضمام عبارت «آلی ذی حیاة بالقوة» به آن، نفس ارضی و با انضمام عبارت «ذی ادراک و حركة تتبعان تعقلاً کلياً حاصلاً بالفعل» به آن، نفس سماوی تعریف میشود.^{۳۳}

ابن سینا با تحلیل تفصیلی و تحقیق جامعتری به بررسی آراء و تعابیر ارسطو پرداخته و با مستدل ساختن آنها بر اتقان آن می افزاید. او نفس را نسبت به افعالی که از آن صادر میشود «قوه» بمعنای مبدأ فعل، به

اعتبار حلول صور معقوله و محسوسه در آن «قوه» بمعنای مبدأ قبول، در مقایسه با ماده‌یی که در آن حلول میکند «صورت»، و از آنجهت که سبب تکمیل جنس میشود «نوع محصل» مینامد.^{۳۴} او در بیان اجزای تعریف، واژه «کمال» ملحوظ در تعریف ارسطو را مناسبتر از دو واژه «قوه» و «صورت» تلقی کرده^{۳۵} و در بیان علت این ترجیح چنین استدلال میکند:

اطلاق معنای کمال بر نفس بدو دلیل بهتر از اطلاق قوه بر آنست:

الف) اگر مراد از «قوه» هر دو معنای فعلی و انفعالی باشد اطلاق این دو معنا بر نفس به اشتراک لفظی است و اگر منظور یکی از دو معنای مذکور باشد ترجیح بلا مرجح است. چون نفس هر دو قوه فاعلی و قابلی را دارد زیرا برخی از افعال نفس از مقوله حرکت و برخی از نوع احساس و ادراک میباشد و شایسته تر اینست که ادراک، از افعال نفس تلقی شود نه از آن قوه‌یی که مبدأ قبول است، تحریک بنفس نسبت داده شود نه قوه‌یی که مبدأ فعل است و هیچکدام از معانی قوه بر دیگری ترجیح و اولویتی ندارد، برخلاف واژه «کمال» که شامل هر دو معنا میشود: هم از جهت قوه‌یی که ادراک حیوان بواسطه آن استکمال مییابد کمال است و هم از جهت قوه‌یی که افعال حیوانی از او سر میزند.

۳۱. همان، ص ۴۲۰.

۳۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، مجموعه رسائل (رسالة الحدود و التعريفات)، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق، ص ۹۰، ف ۲۵.

۳۳. همو، الاشارات و التنبیها، نشرالکتاب، بیجا، ۱۴۰۳، ص ۲۹۰ - ۲۹۱.

۳۴. همو، النفس من کتاب الشفا، بتحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتبة الأعلام الاسلامی، ۱۴۱۷، ص ۱۵.

۳۵. همان، ص ۲۰.

■ از نظر ملاصدرا پذیرش نظر مشائیان که برای نفس یک ماهیت مجرد جوهری و یک سمت تدبیری قائل میشوند، مستلزم پذیرش امر محال «اتحاد ماهیت جوهری مجرد با موجود مادی است». از نظر ملاصدرا، نفس در آن موطنی که نفس است جوهر مجرد نیست و در آن موطنی که جوهر مجرد است عقل میباشد نه نفس.

بالقوه و جزئی از طبیعت نوعیه است ولی نسبت کمال به طبیعت و نوع، فعلیت است.

ثالثاً، نسبت صورت به ماده بلحاظ افعال است اما نسبت کمال بنوع بجهت مصدر و منشأ فعل بودن.^{۳۶} بعقیده ابن سینا ذکر قیود «آلی» و «ذی حیات بالقوه» در تعریف نفس ارضی بدین معنا خواهد بود که جسم طبیعی برای انجام وظایف و کارهای گوناگون حیاتیاتش نیازمند آلات و قوا است، چون نفس در ذات و جوهر خود، عقل است و عقل مجرد نمیتواند بدون قوا و ابزار و ادوات با امور جزئی ارتباط برقرار سازد. پس هر جسم ذو آلتی «حیات» دارد. او آنگاه میگوید: ممکن است کسی پرسد چرا نفس را حیات ندانیم؟ و سپس خود در صدد پاسخ به این پرسش برآمده که اگر ترادف نفس و حیات مورد نظر باشد و مقصود از حیات همان مبدأ صدور افعال و آثاری همچون ادراک و احساس باشد آنگاه ما با این نامگذاری مناقشه‌ی نداریم ولی اگر معنای عرفی حیات مورد نظر باشد که بصورت یکی از دو معنای زیر است لزوماً حیات و نفس مغایر یکدیگر خواهند بود.

الف) «کون الجسم ذا مبدء» یعنی حیات، به

۳۶. همان، ص ۱۶-۱۷.

ب) در صورت گزینش یکی از دو معنای قوه، تعریف ارائه شده ناقص و ناتمام خواهد بود زیرا هرکدام از معنای قوه، تنها بیانگر شأنی از شئون نفس است نه شناسایی تمام نفس بما هو نفس.

ابن سینا در بیان علت ترجیح «کمال» بر «صورت» معتقد است: اگرچه صورت محصل ماده است اما چون نیازمند به ماده است صورت حال در ماده شامل تمامی انواع نفوس ارضی نخواهد بود، برخلاف کمال که شامل تمامی انواع نفوس است. نفس مفارق و مجرد از ماده، کمال است و نفس غیر مفارق و منطبع در ماده نیز کمال است. هر صورتی کمال است ولی هر کمالی صورت نیست چنانکه پادشاه نسبت به کشور و ناخدا نسبت به کشتی، بدلیل سمت سرپرستی و تدبیرشان کمال کشور و کشتی محسوب میشوند ولی صورت کشور و کشتی نیستند.

فصل، کمال نوع است و کمال در مقایسه با نوعی است که تمامی افعال و آثار از او صادر میشود، برخلاف صورت که در مقایسه با ماده بکار برده میشود و ماده جزئی از ذات نوع میباشد اما هرگز افعال و آثار نوع به جزء، نسبت داده نمیشود. اگر گاهی اصطلاح «صورت نوع» جایگزین «کمال نوع» میشود ناشی از موازنه و مقایسه شیء با ماده است، چنانکه نسبت به کل، غایت و کمال است و نسبت به تحریک، مبدأ فاعلی و قوه محرکه.

شیخ الرئیس در تأکید بر امتیاز اطلاق «کمال» بر «صورت» به مقایسه و سنجش نسبت صورت به ماده برآمده که اولاً، کمال به نوع نزدیکتر است تا صورت. نسبت صورت به ماده، نسبت صورت است به امری که بعد از تحقق طبیعت مرکب از ماده و صورت، حاصل میشود.

ثانیاً، کمال بنوع نزدیکتر است تا ماده چون ماده،

■ از نظر ملاصدرا،

وجود نفس، عرض عریضی را
تشکیل میدهد که در یک سوی آن ماده
جسمانی و در سوی دیگرش عقل مفارق
قرار دارد و ماهیت نفس از چنین وجود
دو مراتب محصور میان دو مرز
یاد شده، انتزاع میشود.

خود نوع اطلاق میشود که در آن مبدأ و قوه‌یی وجود
دارد که منشأ بروز افعال و آثار است.

ب) «کون الجسم بحيث یصح أن یصدر عنه تلک
الأفعال» یعنی جسم بگونه‌یی باشد که بتواند منشأ صدور
افعال حیاتی گردد که دو وجه دارد: در یکی حیات، عین
وجود جسم است و در دیگری جسم با همراهی مُعین و
اداره‌کننده خویش افعال و آثار حیاتی را بفعلیت برساند.
در هر حال مستلزم مغایرت نفس و حیات
میباشد.^{۳۷}

از نظر ابن سینا تعریف ارسطویی نفس، تنها نشان
دهنده سیمت نفسی و اضافی آن و پیوند ذاتی نفس با
بدن است اما وی از دو جهت نفس را مورد توجه قرار
داده است: جهت نفسی و اضافه آن به بدن که
محصول تعلق تدبیری آن به بدن است. او از این
جهت نفس را در طبیعیات مورد بحث قرار میگیرد.
جهت دوم، جهت استقلال و ذاتی نفس است که
بعنوان یک ماهیت جوهری مجرد مورد توجه قرار
میگیرد و در الهیات مطرح میشود.

ابن سینا دلیل ارسطو را برای اثبات جوهریت
نفس، آنگاه که جزئی از مرکب جوهری پنداشته شود،
کافی نمیداند زیرا تعریف ارسطویی نفس، نه مقتضی
جوهر بودن آنست و نه عرض بودن، چون برخی از

کمالات اول، جوهر و برخی عرض هستند. آنچه از
این تعریف بدست می‌آید اینست که مثلاً، نفس نباتی
کمال اول برای گیاهان و نفس حیوانی کمال اول برای
حیوانات است و این مقدار در اثبات جوهریت نفس
کافی نیست، میتوان نفس را عرضی دانست که پس
از حلول در جسم، نوع گیاه یا حیوان یا انسان پدید
آید. بنابراین، اثبات جوهریت نفس نیازمند برهان و
دلیل مستقلی است. وی براساس معیاری که ارائه
میدهد جوهریت نفس را، از آنجهت که صورت غیر
حال در موضوع است، با براهین متعدد به اثبات
میرساند^{۳۸} و بر این نکته تأکید میکند که اثبات
جوهریت نفس مستلزم تجرد آن نخواهد بود گرچه
عکس آن صادق است زیرا صورت و ماده جوهرند اما
مجرد و مفارق از ماده نیستند.^{۳۹} او بدلیل رعایت نظم
منطقی، ابتدا جوهریت نفس و سپس تجرد آنرا اثبات
میکند و در نگاه استقلالی، چون این جوهر مجرد در
پایان سلسله مترتب عقول جای دارد، آنگاه که برای
دریافت معارف به پیشگاه عقل فعال بار می‌یابد،
بی‌نیاز از آلات و قوای جسمانی است.

مبانی فلسفی حکیمان مشاء (بویژه ابن سینا)

- ۱- نفس حادث و حدوث آن، همراه با حدوث بدن
است و وجود مجرد و ابداعی دارد.
- ۲- نفس یک حیثیت ذاتی و یک حیثیت اضافی
دارد.
- ۳- بدن ابزار تصرف و افعال نفس است تا بکمک
آن، راه استکمال را بپوید.

۳۷. همان، ص ۲۳-۲۴.

۳۸. نک: همان، فصل ۳؛ همو، مجموعه رسائل (رسالة
فی السعادة)، ص ۲۷۰ بعد.

۳۹. همو، مجموعه رسائل، ص ۴۶.

۴- نفس برای انواع حیوانی و انسانی مرکب از نفس و بدن، فصل اشتقاقی و مقوم ماهیت این انواع است چنانکه نفس ناطقه، فصل اشتقاقی و حقیقی انسان است و مفهوم ناطق از آن مشتق میشود.

۵- تفاوت جنس و فصل با ماده و صورت، اعتباری است و فصل، مقسم جنس و محصل نوع است و فصل، بسیط و فاقد اجزای ذاتی است و لذا حمل جنس بر آن حمل عَرَضی و از نوع عروض تحلیلی است.

نقدهای ملاصدرا بر تعریف مشائیان

۱- از نظر ملاصدرا پذیرش نظر مشائیان که برای نفس یک ماهیت مجرد جوهری و یک سمت تدبیری قائل میشوند، مستلزم پذیرش امر محال «اتحاد ماهیت جوهری مجرد با موجود مادی است». وی برخلاف حکمای مشاء، تعریف ارسطویی نفس را تعریف حقیقی میدانده که ناظر بهویت تدبیری آن است و آنگاه که بر اساس حرکت جوهری و طی مراحل استکمال مبتنی بر اصل تشکیک، مجرد بشود دیگر نفس نخواهد بود بلکه عقل است. از نظر ملاصدرا، نفس در آن موطنی که نفس است جوهر مجرد نیست و در آن موطنی که جوهر مجرد است عقل میباشد نه نفس.

۲- صدر المتألهین برخلاف ابن سینا و سایر حکما که نفس را جسمانیة الحدوث و ذات آنرا روحانیة البقاء میدانند معتقد است نفس در ابتدای پیدایش خود، جوهری جسمانی است اما در خلال حرکت جوهری، پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول بمراتب برتر و شدیدتر وجود ادامه میدهد و با حفظ وحدت شخصی، در نهایت بمرتبه تجرد عقلی راه مییابد و موجودی مجرد میگردد. وی دیدگاه حکیمان مشاء را در باب حقیقت نفس نمیپذیرد و کراراً تأکید میکند که رابطه و اضافه نفس به بدن مانند اضافه

«ابوت» یا «ناخدای کشتی» یا «بنا» نیست تا هر کدام ذات و وجود مستقلی داشته باشند و سپس تعلق به بدن بر ذات نفس عارض شود و پس از مدتی این اضافه عارضی رخت بر بندد بلکه نحوه وجود نفس، مقتضی اضافه به بدن است و اضافه و تعلق به بدن از لوازم وجودی نفس است. بدیگرسخن، نفس، وجود واحدی دارد و مفهوم اضافی تعلق، از آن انتزاع میشود و این اضافه از سنخ اضافه مقولی نیست.

بعقیده صدرا اگرچه بنابر مبانی حکما، رابطه میان حقیقت نفس با بدن، رابطه لزومی و ضروری است اما نه مانند رابطه متضایگان است، تا ناشی از عروض مقوله اضافه بر طرفین باشد، نه نظیر رابطه دو معلول با علت واحد تا مستقیماً هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشند، و نه همانند رابطه علت تامه با معلول خود بلکه رابطه دو شیء متلازم با یکدیگر است که هر کدام از جهتی خاص نیازمند دیگری است؛ درست مثل رابطه صورت با ماده. یعنی همانطور که ماده برای تحقق خود نیازمند ترکیب با یک صورت است، بدن نیز برای تحصل و تحقق خود نیازمند مطلق نفس است و نفس اگرچه بلحاظ حقیقت و ذات و نحوه وجود عقلیش بینیا از بدن است اما برای تشخیص یافتن صورت نفس جزئی و حدوث در عالم طبیعت، نیازمند به بدن مستعدی است تا در آن حدوث یابد و به آن تعلق گیرد.^{۴۰}

ملاصدرا برای اثبات ادعای انتزاع مفهوم اضافه از نحوه وجود نفس به اقامه دو برهان میپردازد:

الف) اگر نفسیت نفس، در آغاز پیدایش، عارض بر ذات جوهری و مجرد آن بشود لازم می آید نفس،

۴۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، باشراف آیت الله سید محمد خامنه ای، بتصحیح علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ص ۱۰-۱۳، ۴۲۵-۴۲۸.

■ ملاصدرا برخلاف مشائیان، این جوهر مجرد را موجود ثابتی نمیداند که از ابتدا بعنوان جوهری روحانی بنام «نفس ناطقه» به ماده و بدنی که به نهایت اعتدال رسیده باشد افاضه شود؛ بلکه بعقیده وی ماده بدن با امکان استعدادی خویش مستدعی وجود افاضه صورتی است که مُدبّر بدن باشد.

جوهر متحصّل و بالفعلی از جمله جواهر عقلی و مفارق الذات بوده باشد که بواسطه حالتی یا حادثه‌یی ناگزیر به تجافی و انتقال از عالم مجردات به عالم ماده و تعلق ببدن شده است. بطلان این مسئله واضح است زیرا اولاً، ذاتی، زایل شدنی نیست و ثانیاً، بروز چنین حادثه‌یی برای جوهر مفارق محال است چون ماده جسمانی، محل حوادث است نه ذات مجرد مفارق از ماده.

ب) عروض صفت اضافه نفس بر ذات جوهری و مجرد آن مستلزم اینستکه عروض تعلق بر ذات نفس یا بنحو عرض لازم باشد یا مفارق. اما هر دو صورت محال است زیرا عرض لازم، هیچگاه منفک از معروض خود نیست و عرض مفارق بودن نیز متوقف بر امکان استعدادی است و لازمه امکان استعدادی مادی بودن آنست.^{۴۱}

۳- بعقیده ملاصدرا چون حکیمان مشاء «آلی» را بمعنای آلات و ابزار در نظر گرفته اند بناچار نفس را مشترک لفظی میان نفوس ارضی و سماوی میدانند ولی اگر «آلی» بمعنای قوه باشد تعریف ارسطویی، جامع نفوس چهارگانه خواهد بود زیرا در اینصورت نفس بر قوه‌یی اطلاق میگردد که در جسم طبیعی از طریق استخدام قوه‌یی دیگر، شأنیت انجام فعلی را پیدا میکند و نفوس سماوی نیز از آنجهت که دارای ادراک و برخوردار از قوه

حرکتند، مشمول این تعریف میشوند.^{۴۲}

همچنین اگر «حیات» بمعنای مطلق احساس و حرکت و احساس بمعنای ادراک صور جزئی باشد شامل تمامی نفوس چهارگانه ارضی و سماوی خواهد بود و بدین ترتیب مشکل مشائیان حل میگردد. ملاصدرا در اینجا بدو روش عمل میکند:

الف) افزایش قید «ذی حیاة» بتعریف نفس، بیانگر این معناست که نفس، دارای قوه ادراک و تحریک است و حقیقت حیات، چیزی جز همان ادراک و تحریک نیست. پس، اگر معنای عام ادراک که شامل احساس، تخیل و تعقل مورد نظر باشد، بدون شک معنای مزبور شامل همه اقسام چهارگانه نفس است، خواه ادراک، ادراک بالفعل باشد یا بالقوه، انفعالی باشد یا غیر انفعالی، و اگر ادراک حسی مورد نظر باشد باز مشمول همه انواع چهارگانه نفس خواهد بود چون حقیقت احساس چیزی جز حضور محسوس در قوه ادراکی نیست. خواه مانند حیوان از طریق انفعال قوه مزبور بدست آمده باشد یا مانند نفوس سماوی محصول انفعال نباشد. بنابراین احساس که بمعنای «حضور صورت جزئی محسوس» است جامع میان تمامی نفوس چهارگانه ارضی و سماوی است.

ب) در مبحث علم و ادراک ثابت گردیده که علم مساوق وجود است و موجود مادی «بما انه مادی» نمیتواند معلوم باشد. قوای ظاهری حواس نیز مُعد و زمینه ساز ادراک حسی هستند و ادراک حسی چیزی نیست جز احضار و ایجاد صورت برای نفس. پس احساس حقیقی عبارتست از انشاء صورتی مماثل با صورت خارجی، نه حلول صورت در نفس از اینرو «حیات» بمعنای «احساس» در تعریف نفس، شامل

۴۱. همان، ص ۱۱.

۴۲. همان، ص ۱۴-۱۷.

تمامی نفوس میشود و قید «ذی حیاة» موجب خروج نفوس سماوی از تعریف نمیگردد.^{۴۳} بویژه که از نظر ملاصدرا حیات برای اجسامی که بحسب ذات و طبیعت، منشأ صدور افعال و آثار حیاتی هستند امر ذاتی، و سلب آن از اقسام مذکور محال است. حیات از ذاتیات حیوان و محصل جنس حیوان و فصل اشتقاقی نوع حیوانی و مبداء آن همان صورت مقوم ماده است.

۴- شیخ الرئیس و پیروان او پس از فراغت از تعریف نفس به سراغ نفس انسانی آمده و از طریقی که به مجرد نفس انسانی می انجامد جوهر بودن آنرا ثابت کرده اند.^{۴۴} ملاصدرا این روش را کافی نمیداند زیرا پس از پرداختن به تعریف مطلق نفس، سزاوار است که ابتدا حکم آن بطور مطلق از حیث جوهر یا عرض بودن روشن گردد و سپس به احکام اختصاصی هر کدام از انواع نفوس پرداخته شود؛ چون با اثبات جوهر بودن نفس انسانی، ماهیت سایر نفوس بدست نخواهد آمد. از اینرو وی اثبات جوهر بودن مطلق نفس را بر اثبات مجرد نفس انسانی مقدم میدارد و در مبحث مجرد نفس انسانی نیز ابتدا مجرد عمومی نفوس انسانی، یعنی مجرد نفس انسانی از بدن مادی را مورد بحث قرار میدهد و سپس بتجرد اختصاصی آن میپردازد، یعنی مجرد از عالم ماده و مثال و وصول بمرتبه عقل بالفعل که تنها در برخی از انسانها حاصل میشود، بعقیده ملاصدرا آنچه حکمای مشاء درباره مجرد نفس بیان کرده اند درست است اما در واقع نگاه آنان متوجه مرتبه عقلی، یعنی آن مرتبه متصل به عالم قدس و رجوع به جهت وحدت است که غائب از بدن و قوای بدنی است و حال آنکه نزد ارباب ذوق و شهود، حقیقت نفس صرف قوه عاقله مباین با بدن و منزله از اجرام نیست بلکه بدن، سایه نور نفس است و هیچ استقلالی در وجود ندارد همانطور که هیچ استقلالی در حرکت ارادی ندارد.^{۴۵}

تعریف نفس با مبانی ملاصدرا

ملاصدرا در اینجا نیز همانند دیگر مباحثش روشی را بکار میگیرد که محصول نگرش جامع و روی آورد چند بُعدی و میان رشته‌یی اوست. وی با ارتقاء علم عنایی مشائیان به علم ذاتی اجمالی در عین کشف تفصیلی و تطبیق مفهوم فلسفی «عنایت الهی» بر «فیض مقدس» عرفا و اصطلاح قرآنی «رحمة واسعة»، تحدید و تعریف نفس را بر بیان مقدمه‌یی مبتنی میسازد که خاص اوست. براساس این مقدمه، فیض الهی در مقام نزول از صادر اول شروع میشود تا به ماده اولی میرسد. اقتضای دوام علی الاطلاق فیض الهی اینست که موجودات بواسطه استفاضه از ذات مفیض، همواره در تکامل و سیر به سوی کمال باشند و در این سیر نیازمند ماده مستعدی هستند تا با خروج از قوه به فعل، کمالات لازم را بپذیرد و به مرتبه‌یی برسد که مستعد قبول حیات گردد. آن صورت کمالیه‌یی که بواسطه آن، آثار حیات، بر ماده بیجان افاضه میشود «نفس» نامیده میشود که از طریق قوایی که در خدمت دارد خصوصیات تغذیه، نمو، حس و حرکت، علم و آگاهی را از خود بروز میدهد و دارای مراتب سه گانه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است که هر سه، معنای مشترک و حدّ جامعی دارند که با عبارت «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه» تعریف میشود.^{۴۶} با افزودن فصول ممیزی مانند رشد و نمو، حرکت ارادی و تعقل و تفکر به تعریف جامع مذکور، تعریف خاص

۴۳. همان، ص ۱۷-۲۰.

۴۴. ابن سینا، الشفاء - النفس، ص ۱۳؛ همو، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۲.

۴۵. ملاصدرا، المبدء و المعاد، باشراف آیت الله سید محمد خامنه ای، بتصحیح دکتر محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۵۰۱.

۴۶. همو، المبدء و المعاد، بتصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، بخش یادداشت‌ها، ص ۳-۵.

هریک از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی به دست می‌آید.^{۴۷} اگرچه ملاصدرا همچون مشائیان معتقد است تعریف نفس به کمال، نشان دهنده هویت ذات بسیط آن نیست^{۴۸} اما برخلاف نظر آنان این تعریف، تنها حکایت صوری و ظاهری ناشی از اضافه و نسبت نفس به بدن هم نمیباشد بلکه نفس ذاتاً متعلق به ماده است و اضافه به بدن، مقوم وجود آن میباشد که از نحوه وجودش انتزاع میشود. حداکثر نتیجه این اضافه اینست که اگرچه نفس بلحاظ ماهوی داخل در مقوله جوهر است اما بلحاظ تعلق وجودیش به بدن، در زمره عقول مفارق نخواهد بود؛ چنانکه هیولی، صور طبیعی، اعراض، ذات اقدس الهی و صفاتش نیز از چنین ویژگی برخوردارند اما سبب اندراج آنها در مقوله اضافه نمیشود. پس نفس از آنجهت که صورت بدن است، بحکم رابطه میان ماده و صورت در وجود خود، نوعی اضافه و تعلق به بدن دارد. ولی این اضافه که لازمه وجودی نفس است، مستلزم دخول نفس در مقوله اضافه نیست و در نتیجه از اعراض بدن نخواهد بود؛ زیرا عرض بطور مطلق از حیث وجودی نیازمند موضوع است، برخلاف موضوع که بینا از عرض میباشد و عرض هیچ نقشی در تقویم و تکمیل آن ندارد و حال آنکه طرفین صورت و ماده، نفس و بدن، نیازمند یکدیگرند. همانطور که صورت در تشخیص نیازمند ماده است نفس نیز اگرچه بلحاظ حقیقت و ذات و نحوه وجود عقلیش بینا از بدن است اما برای تشخیص یافتن صورت نفس جزئی و حدوث در عالم طبیعت نیازمند به بدن مستعدی است تا در آن حدوث یابد و به آن تعلق گیرد^{۴۹} پس حقیقت نفس بر اساس مبانی ملاصدرا اینست که نفس تا زمانی نفس است که نوعی اضافه وجودی به بدن داشته باشد و همین اضافه، تبیین کننده تفاوت نفس و عقل است، زیرا عقل جوهر مجردی است که نه هویت تعلقی دارد و نه به موضوعی اضافه میشود؛ چون عروض اضافه متوقف بر امکان استعدادی

است و لازمه امکان استعدادی مادی بودن آنست. از نظر ملاصدرا، وجود نفس، عرض عریضی را تشکیل میدهد که در یک سوی آن ماده جسمانی و در سوی دیگرش عقل مفارق قرار دارد و ماهیت نفس از چنین وجود ذو مراتب محصور میان دو مرز یاد شده، انتزاع میشود. نقطه آغازین حرکت تکاملی نفس، وجود جسمانی است که نسبت به مرتبه عقل، حالت بالقوه دارد و امتداد وجودی نفس از این نقطه آغاز میشود و تا مرتبه عقل مجرد تداوم می‌یابد. در طول این امتداد، نفس، صورت متعلق و مضاف به ماده است که به تناسب قرب و بُعدش از مرتبه عقلی، مراتب و درجات مختلف و متعددی دارد و در طول حرکت جوهری خود واجد مراتب شدیدتری از وجود میشود، تا آنجا که در نهایت به مرتبه مجرد تام عقلی واصل میگردد. البته همه نفوس با تفاوت مراتب و درجاتشان، در مفهوم نفس بودن یعنی صورت متعلق به جسم، مشترکند.^{۵۰}

مبانی حکمی نظریه ملاصدرا

- ۱- اصالت از آن وجود است و حقیقت وجود، حقیقت واحد ذو مراتبی است.
- ۲- اشتداد در وجود و حرکت جوهری
- ۳- اتحاد عاقل و معقول
- ۴- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

تفاوتهای اساسی و نتایج مترتب بر نظریه مشائیان و

ملاصدرا

۱. تفاوت در حقیقت نفس:

۴۷. همو، المبداء و المعاد، بتصحیح دکتر محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، ص ۳۸۶ و ۴۲۹.
۴۸. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۶.
۴۹. همان، ص ۱۰-۱۳، ۴۲۵-۴۲۸.
۵۰. همان، ص ۱۱-۱۲.

از نظر ملاصدرا اضافه « نفسیت » در مقایسه با « بدن » بدست آمده است و بهمین دلیل در حدّ و تعریف نفس، أخذ میشود زیرا بدن، داخل در تقوّم وجود تعلقی و اضافی نفس است و نظر در نفس بماهو نفس نظر در بدن است. بنابراین چون نفس کمال اول جسم طبیعی است، نمیتوان بدن را جدای از نفس و نفس را بدون بدن شناخت و تعریف کرد؛ زیرا نفس، فصل حقیقی جسم است و فصل، سبب تحصّل و تحقق جنس، و « شریک العله » جنس است و بتنهائی نه در ذهن و نه در خارج وجود ندارد. بانفس است که جسم، تعریف میشود و تحقق می یابد، از اینرو، ترکیب اتحادی نفس و بدن مانند هر جنس و فصل دیگری ترکیب تحلیلی است که تنها در ذهن ممتاز از یکدیگرند. در نتیجه، نفس ناطقه‌یی که صورت نوعیة انسان است، صورتی که مقوّم انسان و نفس برای بدن انسانی است، فصل و جزء تحلیلی انسان بشمار میرود اما نفس ناطقه‌یی که بعنوان جوهری مجرد شناخته شده است و پس از فنا و فساد بدن باقی است و در ذات خود موجود مستقلی است که هیچ نیاز و وابستگی به ماده و بدن ندارد، بحسب حقیقت و ذاتش میباشد. در حالت اول، نفس، به اعتبار وجود غیره ملاحظه میشود و در حالت دوم باعتبار وجود فی نفسه. در مجموع، جوهر بودن و تجرد و بقا، از احکام و خواص اعتبار فی نفسه نفس است و صورت نوعیه بودن نفس که حاصل اضافه تدبیری آن به بدن است مربوط بوجود لغیره آن میباشد. همانطور که گفته شد، این دو بُعد نفس تغایر وجودی بایکدیگر ندارند و تنها بلحاظ ذهن، متمایز از یکدیگرند.^{۵۱} بواسطه این ویژگی دو بُعدی است که نفس هم از عقول مفارق ممتاز میگردد و هم از اجسام طبایع. از نظر ملاصدرا نفس انسانی که مجرد از ماده و غیر منطبع در ماده است موجودی ورای جسم و جسمانی و قائم بذات خود است که البته تعلق تدبیری به بدن دارد.

پس بدن، حامل امکان وجود نفس است نه حامل وجود نفس و بدن؛ و مقارن و مصاحب با نفس است نه متقوّم به آن.

ملاصدرا برخلاف مشائیان، این جوهر مجرد را موجود ثابتی نمیداند که از ابتدا بعنوان جوهری روحانی بنام «نفس ناطقه» به ماده و بدنی که به نهایت اعتدال رسیده باشد اضافه شود؛ بلکه بعقیده وی ماده بدن با امکان استعدادی خویش مستدعی وجود اضافه صورتی است که مُدبّر بدن باشد و اضافه چنین صورتی بر بدن زمانی میسر است که فطرت عقلیه آن همراه صورتی باشد که دارای خاصیت ادراک و تعلق است. با اضافه این هیئت کمالیه بر چنین ماده‌یی، جوهری روحانی بنام «نفس ناطقه» حادث میشود اما نه بگونه حدوث جوهر روحانی بحسب استعداد ماده و لیاقت آن، بلکه بحسب جُود و عنایت مبدأ وهاب که این ماده حامل صورت بشری را مورد لطف و عنایت خود قرار داده و علاوه بر آن صورت، جوهری نورانی و روحانی به او عنایت فرموده تا بتواند بوسیله آن به مقامات عالیّه وجود صعود کند. از اینرو، صورت انسانی آخرین معانی و مراتب عالیّه جسمانی و نخستین معانی و مقامات روحانی است.

۲- تفاوت در نحوه تجرد:

گرچه ملاصدرا و مشائیان در مجرد بودن نفس ناطقه اتفاق نظر دارند اما صدرا علاوه بر اعتقاد به تجرد خیالی نفس حیوانی در نحوه تجرد نفس ناطقه نیز نظری متفاوت از حکمای مشاء دارد که مبتنی بر اصول جسمانیّه الحدوث، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است. براین اساس، نفس در ابتدای پیدایش خود، موجودی مادی و جسمانی است و در خلال حرکت جوهری پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر و

۵۱. همان، ج ۲، ص ۳۸؛ جوادی آملی، عبدالله، حقیق مختوم، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۶، ج ۱، پ ۱، ص ۱۳۷.

شدیدتر وجود ادامه می‌دهد و با حفظ وحدت شخصی خود در نهایت به مرتبه تجرد راه می‌یابد و موجودی مجرد می‌گردد.

۳ - تفاوت در علت و کیفیت تعلق نفس به بدن
مشائیان علت نیاز نفس به بدن را صرفاً در بدست آوردن کمالات ثانیه خلاصه می‌کنند و بر این عقیده اند که تنها دلیل نیاز نفس به بدن بکارگیری بدن و قوای جسمانی آن برای دستیابی به کمالات بالقوه‌ی است که فقط از طریق بکارگیری و استعمال بدن و قوای آن بدست می‌آید.

صدرالمتألهین علت تعلق و وابستگی نفس را وجودی میداند چون کلیه نفوس در حدوث و آغاز پیدایش خود که خالی از کمالات ثانیه و فضایل و اوصاف کمالی وجودیند، نیازمند به بدنند. از آنجاکه برخی از کمالات، مانند ادراکات حسی و تحریکات شهوی مربوط بحیثیت حیوانی نفس و مشترک میان انسان و حیوان است و پاره‌ی مانند ادراکات عقلی، مختص به انسان می‌باشد، نفس برای پیمودن طریق کمال و وصول به مراتب عالی وجود، ناگزیر از بکارگیری قوای بدنی است. نفس مادام که در مرتبه طبیعت و احساس به سر میبرد برای ادراکات مختلف حسی نیازمند آلات و قوای گوناگون و اعضای ادراکی متناسب با آن ادراک است و سپس بتدریج و در پی تکرار افعال ادراکی در سیر استکمالیش، مقام وجودی نفس تا آنجا بالا می‌رود که در صقع وجودی خود، میتواند خالق و مبدع موجودات مجردی گردد که بالاتر از جسم و جسمانیند.

۴ - تفاوت در رابطه نفس و بدن:

لازمه رابطه و نسبت مرغ و قفس، ناخدا و کشتی، یا پادشاه و کشوری که مشائیان مطرح می‌کنند اینست که هر کدام از عرض و معروض، هویت و شخصیت مستقل و ممتاز از یکدیگر داشته باشند اما از نظر ملاصدرا همانطور که نفسیت نفس نوعی تعلق و رابطه است، بدن بودن

بدن نیز مشروط به تعلق او به نفس است و وجود و تحقق هر یک با عدم دیگری محال و ممتنع است. چون اطلاق جسم بر بدن از حیث تعلق تدبیری و اتحاد نفس با آن می‌باشد؛ پس بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه عالی و صاعده بدن است^{۵۲} از اینرو، هرگاه نفس به مرتبه تجرد و بینایی از بدن برسد و آنرا رها کند آنچه رها شده بدن نیست بلکه جسمی از نوع دیگری است.^{۵۳} از نظر ملاصدرا، همانطور که نفس بمنزله مرکب روح عقلی است بدن نیز مرکب نفس حیوانی است.^{۵۴} همانطور که روح، خلیفه خدا و مجمع صفات ذاتی حق تعالی است بدن نیز خلیفه روح و مجمع صفات اوست. همانطور که تشخص انسان به نفس اوست و تشخص نفس به بدن مخصوصی است، تشخص بدن (جسم طبیعی که ماده نفس است) و اعضای آن نیز به نفسی است که در آن سریان دارد و تشخص قوای آن نیز به بدن خاصی است که آن قوا در آن بدن یافت میشوند. پس بدن نیز دو اعتبار دارد: به یک اعتبار، بدن نفس و باقی به بقاء نفس است؛ چون نفس صورت آن و علت وجود و هدف و غایت تکون آنست. به اعتبار دوم، جوهری از اجسام عالم است که دائماً دستخوش تغییر و تبدل، زیادت و نقصان و تحلیل است.

در نتیجه بدن آدمی در طول زندگانش در عالم طبیعت هم اوست و هم غیر او؛ هموست از آنجهت که بدن شخص خاصی است و از طفولیت تا جوانی و پیری نفس مشخصی دارد و تنها در عوارض تغییر می‌یابد، اما از آنجهت که دارای طبیعت جسمیه است، صرفنظر از ارتباطش با نفس، هر سال نسبت به سال گذشته و هر ماه

۵۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بتصحیح سید صدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۵۶۳-۵۹۶.
۵۳. همو، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۴۳۸.
۵۴. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۱۷۴-۱۷۷.

به ماه گذشته بلکه هر ساعت و لحظه‌یی با ساعت و لحظه‌ی پیش تفاوت دارد.^{۵۵} در سایه اتحاد و یگانگی نفس و بدن است که تألمات، جراحات و امراض هر یک بر دیگری اثر دارد، اما تألمات و آزارهای آن جوهر مجردی که مقام و نشئه دیگر دارد از جنس تألمات نفسی که حیاتش وابسته بلکه عین حیات بدن است نیست.^{۵۶}

۵- تفاوت در وحدت و فاعلیت نفس:

از نظر حکمای مشاء نفس واحداست و قوا و آلات و اعضایی که بخدمت می‌گیرد وجودی منحاذ و جدای از نفس دارند در نتیجه، قوا فاعل حقیقی افعال انسانند و نتیجه کارشان را به نفس می‌دهند. البته کار ویژه نفس همان ادراک معقولات است و امور دیگر بر عهده قواست و انتساب این افعال به نفس صرفاً از این جهت است که نفس آنها را بکار می‌گیرد.^{۵۷} اما از نظر ملاصدرا اگرچه قوای نفس از حیث زمان تحقق، تقدم و تأخر دارند ولی قوا از شئون و مراتب، إفاضات و إشراقات نفسند، در نتیجه، فاعل مباشر و حقیقی، خود نفس است که هر فعلی را با مرتبه‌یی از مراتب خاص خود انجام می‌دهد. نفس حقیقت، شخصیت و هویت واحدی دارد که جمیع آثار و افعال آن، خواه مستقیماً از نفس صادر شوند یا به دخالت بدن، همه و همه به آن شخصیت و هویت واحد نسبت داده میشوند و میان مراتب این موجود واحد ممتد هیچ گسیختگی نیست؛ بهمین دلیل وجود واحد نفسانی هم مبدأ و هم غایت قواست. غایت و فاعل نظام شخصی جزئی انسان با جمیع اجزاء و طبایع و قوایش همان نفس متعلق به بدن است اما غایت و فاعل قریب و مباشر فعل خاص هر یک از اعضا، قوه خاصی از هزاران هزار قوه نفس است که مرجع فاعل همه آنها اولاً و آخراً، ظاهراً و باطناً نفس ناطقه انسانی است.^{۵۸} آنجا نفس در همه مواطن و شئونات خویش عین آن موطن می‌باشد، شناخت نفس به شناخت توحید صمدی نیز کمک خواهد کرد.

بعقیده ملاصدرا کسی که از درک توحید خود ناتوان باشد چگونه میتواند توحید پروردگارش را دریابد؟^{۵۹}

۶- تفاوت در ماهیت نوعیه نفوس و افراد مختلف آن:

چون از نظر ملاصدرا اولاً، فعلیت و تقوّم بدن حیوان بنفس حیوانی او و فعلیت و تقوّم بدن انسانی بنفس ناطقه اوست و شایستگی بدن برای آنکه متعلق نفس باشد در سایه خود نفس حاصل میشود نه بواسطه عامل مقدمی؛ ثانیاً، کمال انواع انسانی و حیوانی و نباتی و امدار نفس است و تفاوت این انواع ناشی از تفاوت نفوس است، بنابراین، بتبع تباین و تغایر نفوس، حقایق نوعیه موجودات مزبور نیز متفاوت خواهد بود و مقصود از این سخن که نفوس کاملتر، مستلزم نفوس پائینترند به این معنا نیست که نفس حیوانی یا انسانی «امکان استعدادی» و قابلیت پذیرش قوای نباتی یا حیوانی را دارد بلکه بدین معناست که در نفس انسانی یا حیوانی هر نفسی، وجود واحدی دارد که در سیر تکاملی خود از مراتب ضعیفتر و نازلتر به مراحل شدیدتر و عالیتری حرکت میکند.^{۶۰} در هر یک از این مراحل، وجودی خاص با

۵۵. همان، ص ۵۶۳-۵۹۶.

۵۶. همو، الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۹۳.

۵۷. نک: ابن سینا، الشفاء - النفس، فصل ۷.

۵۸. ملاصدرا، الاسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۷۱-۳۷۲؛ همو، الشواهد الربوبية، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲، ص ۲۷۱.

۵۹. همو، الاسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۵۴-۱۵۷؛ همو، مفاتیح الغیب، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳.

۶۰. همو، الاسفار الأربعة، ج ۸، ص ۱۳۲؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ص ۴۸.

احکام و آثار ویژه‌یی دارد و از هر مرتبه آن ماهیتی انتزاع می‌شود. از اینرو گفته می‌شود نفس انسانی در همه احوال و مقامات گوناگونی که می‌پیماید، ماهیت ثابتی ندارد بلکه بموزات استکمال وجودیش ماهیات گوناگونی را می‌یابد.

بعقیده ملاصدرا هر کس بوجدان خود مراجعه کند خواهد یافت که هویت او در حال حاضر غیر از هویت او در آن گذشته و آینده است و خواهد دانست که این اختلاف و تفاوت صرفاً بدلیل اختلاف عوارض نیست بلکه ناشی از تفاوت و اختلاف اطوار و مراتب ذات واحد است.^{۶۱} وی کسانی را که قائل به این تفاوت ذاتی میان نفوس مختلف نیستند به سبک عقلی متهم میکند و اعلام میدارد که بدون شک، نفس بهترین خلاق و برگزیده‌ترین مردمان در حقیقت نوعیه، هم‌تراز بدترین خلاق و فرومایه‌ترین مردمان نمیباشد و نهایت سبک عقلی گوینده و بی ارزشی گفتار اوست که آنها را در حقیقت نوعیه انسان همانند بداند و اختلافشان را بواسطه عوارض و حالاتی بشمارد که خارج از تمام ماهیت نوعیه و اصل و ذات و حقیقت آنهاست و حال آنکه جوهر نفس نبی مکرم (ص) بحسب هویت تامه خویش، اشرف و از جهت قوت و کمال، شدیدتر و از حیث جوهر، ذات و هویت، نورانیتر و نیرومندتر از جواهر نفوس آدمی است.^{۶۲}

۷- نقض قاعده:

بعقیده ملاصدرا تعلق نفس مجرد به بدن مستعد، ناقض قاعده «کل حادث مسبوق بماده و...» خواهد بود زیرا طبق قاعده مذکور، هر حادثی مسبوق به استعداد بوده و مادی است. با عکس نمودن قاعده مذکور، قضیه «هر آنچه مادی نیست حادث نمیباشد» بدست می‌آید و حال آنکه مشائیان اذعان دارند که نفس مجرد، حادث است و در اثبات آن براهین متعددی را بکار می‌گیرند.^{۶۳}

اما بر اساس مبانی ملاصدرا و دولحاظ فی نفسه و لغيره نفس، هرگاه بدن مستعد شود تا بمقتضای جود و اهب و فیاض، صورت مدبره‌یی را بپذیرد که عهده دار تصرف در بدن باشد صدور چنین صورتی ضروری می‌گردد؛ و چون تدبیر و تصرف که فعل مادی نفس است منفک از ذات و حقیقت جوهری نفس نیست، مبدأ جواد برای افاضه آنچه که مورد نیاز و استدعای بدن است ذات مجرد و قدسی نفس را نیز بالعرض ایجاد میکند. پس با امتیازگذاشتن میان فعل و ذات نفس، مسبوقیت به ماده و استعداد بدنی از احکام فعل نفسی است که قرین با بدن است و نفس از جهت ذاتش تنها مسبوق به وجود مبداء واحد میباشد و اقتران ذات نفس به ماده و مدت - که بوساطت فعل نفس میباشد - جز بالعرض و المجاز جایز نخواهد بود.^{۶۴}

نتیجه

اگرچه هر دو مکتب مشائی و حکمت متعالیه صدرا بی تعریف ارسطویی نفس، یعنی «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» را می‌پذیرند اما با تحلیل و تبیینی که ملاصدرا از مؤلفه‌های تعریف مذکور ارائه میدهد هم کاستیهای تعریف ارسطویی را مرتفع می‌سازد و هم ناتوانیهای حاصل از نظریه مشائیان مسلمان را جبران میکند. این ویژگی محصول نگرش جامع و روی آورد چند بُعدی و میان رشته‌یی ملاصدراست. البته تفاوت‌های اساسی آنها ناشی از مبانی فکری و اصول حاکم بر نظام فلسفی آنهاست.

۶۱. همو، الشواهد الربوبية، ص ۲۷۱.

۶۲. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۹۰.

۶۳. همو، الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۴۸ - ۴۵۱.

۶۴. جوادی آملی، ریح مختوم، ج ۲، ب ۱، ص ۲۴۰ - ۲۴۳.