

# تبیین سیر تدریجی نظریه‌های حرکت نفس، از آغاز تا دگرگونی جوهری آن

ناصر مؤمنی\*

## چکیده

از آنجا که نفس آدمی از نظر بسیاری از حکما امری مجرد و بسیط است، مسئله حرکت آن همواره ذهنها را بخود مشغول کرده است ارسطو این حرکت را به بسیاری از فیلسوفان پیش از خود نسبت داده است که با توجه به رویکرد طبیعت‌انگاران آنان، این نسبت میتواند درست باشد. ارسطو که برخلاف افلاطون، مسئله تجرد نفس در نظر او مبهم و دوپهلوست، هرچند نفس را محرک دانسته است، اما حرکت بالذات آن را مطلقاً نادرست میدانند و درباره حرکت عرضی آن دیدگاههای نامشخص و ناهمگونی دارد. بنظر میرسد اولین جرقه‌های نظریه حرکت در جوهر نفس بدست خواجه نصیر طوسی، با استنباط از عبارتی از بوعلی زده شده است که سرانجام بدست توانای ملاصدرا شعله‌ور میگردد. ملاصدرا خود را در طرح این نظریه مبتکر نمیداند و پیشینه آن را در آیات قرآنی و در بین آراء عرفا و حکما ردیابی میکند. ابتکار او در این امر را باید در مبتنی کردن آن بر مبانی فکری و بویژه مبانی هستی‌شناختی مانند اصالت، وحدت و تشکیک وجود و همچنین مبنا قراردادن آن برای طرح نظریه‌های ابتکاری در زمینه انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دانست؛ بگونه‌یی که میتوان گفت این نظریه مرکز ثقل علم‌النفس ملاصدراست و با محوریت

۷۱

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور؛ \* nmomeni83@yahoo.com

سال دوم، شماره سوم  
زمستان ۱۳۹۰



تبیین سیر تدریجی نظریه‌های حرکت نفس از آغاز تا دگرگونی جوهری آن

آن، انسانشناسی، معادشناسی و معرفت‌شناسی دگرگون شده و با رویکردی متفاوت، مسائل نوینی را تجربه میکند و هنر اندیشه‌ورزی به بهترین وجه نشان داده میشود.

**کلید واژه‌ها:** تجرد نفس، حرکت نفس، ارسطو، خواجه‌نصیر، ملاصدرا، حرکت جوهری نفس، مبانی فکری، نتایج‌ابتکاری

\* \* \*

### مقدمه

تصور عموم مردم و حتی اکثر اهل اندیشه این است که چون نفس ناطقه جوهری مجرد و امری بسیط است، از قوه و انتظار بدور و همه چیز بالفعل برایش فراهم است، از اینرو ثابت است و حرکت و دگرگونی در آن راهی ندارد. اما بسیاری از فیلسوفان، از یونان باستان گرفته تا کنون، برخلاف این باور اندیشیده‌اند. این تلقی با نظریه حرکت جوهری که بر مبنای آن نه تنها جسم در سیلان و نو شدن است، بلکه دامن نفس را نیز فرامیگیرد و با آتش سوزان خود آن را شعله‌ور میسازد؛ باوج خود میرسد.

درباره این نوع از حرکت و مبتکر آن یعنی صدرالمتألهین، تاکنون مطالب زیادی در قالب کتاب و مقاله، بنگارش درآمده است ولی آنچه کمتر مورد توجه و تدقیق و ارزیابی قرار گرفته است، حرکت در جوهر نفس بوده است که ملاصدرا بتفصیل درباره آن بحث کرده و از آن نتایجی نوین گرفته است؛ بگونه‌یی که میتوان، آن را محور علم‌النفس او بحساب آورد و از مهمترین مبانی وی در این زمینه تلقی کرد.

از مسائل مهمی که در شناساندن یک نظریه نقش بسزایی دارد و میتواند جایگاه آن را در بین نظریه‌های رقیب مشخص کند و اهمیتش را نشان دهد، بررسی سیر تاریخی آن از ابتداییترین نقطه تا مرحله شکوفایی است. بهمین دلیل، این نوشتار از فیلسوفان یونان باستان، بویژه افلاطون و ارسطو آغاز کرده و به دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ درباره حرکت یا عدم حرکت نفس اشاره داشته و سپس نخستین جرقه‌های نظریه حرکت جوهری نفس را در لابلاي سخنان شیخ‌الرئیس و خواجه نصیرالدین طوسی ردیابی نموده است. هدف همه این مباحث این است که اعتبار و اهمیت حرکت اشتدادی نفس بهتر نمایان شود.

صدرالمتألهین خود مدعی است که این نظریه را نه از سر خود، بلکه علاوه بر اتکا



بر مبنای خاص و بکار بستن فکر و اندیشه و ارائه دلیل، از منابع حکمی و عرفانی و بخصوص حکیم علی الطلاق، یعنی خداوند حکیم، وام گرفته است. او خود را قهرمان نظریه حرکت جوهری و بتبع آن حرکت در جوهر نفس دانسته است، زیرا از سویی با مهارت تمام و با تکیه بر اندیشه‌های ناب خود در هستی‌شناسی - بویژه اصالت، وحدت و تشکیک وجود - و با دلایل ابتکاری، آن را به اثبات میرساند و از سوی دیگر نتایج زیادی را بر آن مترتب میسازد. او از این نظریه، نظریه‌های بدیعی را در حوزه نفس‌شناسی نتیجه گرفته که هریک از آنها، خود از مبنای انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی وی بشمار میروند.

### حرکت نفس در نظر فیلسوفان پیش از ارسطو

درباره اینکه آیا نفس متحرک است یا نه، از دیرباز در بین اهل اندیشه اختلاف وجود داشته است. بعنوان مثال، منتسب به افلاطون است که او نفس را متحرک دانسته و معتقد است که آن یک منشأ حرکت و یک اصل خود محرک است.<sup>(۱)</sup> البته او نفس را مجرد و بسیط دانسته است.<sup>(۲)</sup> اینک این پرسش مطرح است که در اینصورت چگونه آن متحرک نیز هست؟ پاسخ این پرسش را شاید بتوان از این نکته بدست آورد که او نفس را مرکب از تغییرپذیر و تغییرناپذیر دانسته است.<sup>(۳)</sup> اما پاسخ قاطعتر به این پرسش را میتوان از اعتقاد او به دو نفس متفاوت در انسان، یعنی نفس ماندگار و نفس فانی نتیجه گرفت.<sup>(۴)</sup> پس آنجا که افلاطون نفس را متحرک دانسته ممکن است منظورش قسم اخیر باشد. این احتمال نیز دور از واقعیت نیست که منظور او نفس اجرام آسمانی بوده است که فناپذیر و در عین حال متحرک هستند.

از آنجا که بیانات صریحی از فیلسوفان پیش از ارسطو درباره حرکت نفس در اختیار نداریم، نمیشود درباره دیدگاه آنان با اطمینان نظر داد. اما با توجه به اینکه نگرش طبیعت‌گرایانه بر فکر و ذهن آنها حاکم بوده و از مضمون تلقی مادی‌انگاران<sup>(۵)</sup> اغلب آنها از روح و نفس بدست می‌آید، میتوان نتیجه گرفت که آنچه را ارسطو به این اندیشمندان نسبت داده است، نباید دور از واقعیت باشد. او در کتاب درباره نفس<sup>(۵)</sup> متحرک بودن نفس را به فیلسوفانی همچون دموکریتوس، لوسیپوس، کسنوگراتس، هراکلیتوس، امپدکلس، آلکمئون و افلاطون نسبت داده است و نتیجه میگیرد بر همین اساس فیلسوفانی مانند دموکریتوس معتقد شده‌اند که نفس نوعی از

آتش و حرارت است<sup>(۶)</sup>، زیرا آتش لطیفترین عناصر است<sup>(۷)</sup> و قابلیت حرکت دارد. ارسطو دربارهٔ افلاطون و کسنوکراتس میگوید:

همین گرایش را کسانی دارند که در تعریف نفس میگویند آن چیزی است که خود را به حرکت درمی‌آورد؛ پس اینان همگی بر این عقیده‌اند که حرکت اخصّ صفات نفس است و همه چیز با نفس بحرکت درمی‌آید ولیکن نفس بخودی خود در حرکت است و دلیل آن اینست که هیچ محرکی را نمیبینید که خود متحرک نباشد. بهمین ترتیب، آناکساگوراس تأکید میکند که نفس علت محرکه است.<sup>(۸)</sup>

دلیل فیلسوفانی که بنحوی از آنها یا دیدگاه‌هایشان بر تحرک نفس یاد میکنند، این است که آنچه خود متحرک نیست، نمیتواند چیز دیگری را به حرکت درآورد و از اینرو، گمان کرده‌اند که نفس باید متحرک باشد.<sup>(۹)</sup> این فیلسوفان چون نفس را منشأ حرکت و بخصوص مایهٔ حرکت حیوانات دانسته‌اند، در نتیجه تنفس را صفت ذاتی حیات میخوانند.<sup>(۱۰)</sup> باعتقاد ارسطو، همهٔ کسانی که نفس را متحرک دانسته‌اند، آن را با سه صفت تعریف کرده‌اند که میتوان آن را حرکت و احساس و عدم جسمانیت دانست.<sup>(۱۱)</sup>

### ۳. دیدگاه ارسطو

با دقت در نقد ارسطو از اندیشهٔ پیشینیان، این نتیجه بدست می‌آید که او وجود حرکت، ادراک و اختیار در برخی موجودات را حاکی از وجود نفس در آنها دانسته است. او در نقد دیدگاه دموکریتوس که کرات تجزیه‌ناپذیر را سبب حرکت حیوان دانسته است، میگوید نفس بواسطهٔ نوعی از اختیار و تفکر حیوان را بحرکت در می‌آورد.<sup>(۱۲)</sup>

درست است که ارسطو خود، نفس را منشأ حرکت میداند، اما معتقد است مطلقاً ناممکن است که حرکت به خود آن تعلق گیرد.<sup>(۱۳)</sup> او تأکید میکند «از آنچه گفتیم آشکارا نتیجه میشود که ممکن نیست نفس متحرک باشد و چون نفس مطلقاً متحرک نباشد پیداست که خود آن نیز نمیتواند خویشتن را به حرکت درآورد»<sup>(۱۴)</sup> او در جای دیگر هم بر متحرک نبودن نفس تأکید کرده است که نشان میدهد با اطمینان بر عدم تحرک آن سخن میگوید.<sup>(۱۵)</sup>

ارسطو در پاسخ به کسانی که دلیل متحرک بودن نفس را محرک بودن آن عنوان کرده‌اند، استدلال میکند که محرک بالضرورة خود متحرک نیست.<sup>(۱۶)</sup> او این

مبدأ حرکت بودن نفس را بگونه‌یی تبیین میکند که لزومی به حرکت خود آن نباشد. یکی از این تبیینها، میتواند غایت بودن آن برای جسم باشد. غایت هر چند سبب حرکت است اما لازم نیست خودش متحرک باشد. او نفس را هم اصل حرکت معرفی کرده است، هم صورت و هم غایت جسم جاندار؛<sup>(۱۷)</sup> غایتی که مستلزم حرکت است. بتعبیر راسل، از نظر ارسطو موضوع میل و فکر جنبش پدید می‌آورند، بی آنکه خود بحرکت درآیند.<sup>(۱۸)</sup> فکر البته مبدأ اول حرکت مکانی نیز هست؛ اما نه برای همه موجودات زنده.<sup>(۱۹)</sup>

ارسطو عدم حرکت نفس را تبیین نموده و فرضهای گوناگون - از جمله اینکه نفس بالذات متحرک باشد یا بالعرض - را مطرح و با چندین دلیل حرکت ذاتی آن را رد کرده است. یکی از دلایل این است که لازمه حرکت داشتن نفس مکاندار بودن آن است. دیگر اینکه از لوازم حرکت نفس عاری شدن از جوهر خود و فسادپذیری آن است.<sup>(۲۰)</sup>

اما با این تفصیل، متذکر شده است که نفس بالعرض میتواند حرکت داده شود و خود نیز بحرکت درآید، یعنی موضوع آن میتواند حرکت کند و میتواند بوسیله نفس بحرکت درآید و جز این بهیچ طریق دیگر نمیتواند متحرک در مکان باشد. البته بیان او در اینباره پیچیده و چند پهلو است، تا آنجا که گویی خود او نیز به نتیجه نرسیده است. از اینرو مینویسد: «هرگاه اموری را از قبیل آنچه میخواهیم مذکور داریم در نظر بگیریم، بیشتر بخود حق میدهیم که راجع به حرکت نفس در حال شک باقی بمانیم».<sup>(۲۱)</sup>

از مقایسه آنچه از ارسطو مبنی بر عدم حرکت نفس بیان شد با عبارت اخیر، ناگزیر به پذیرش یکی از این دو احتمال خواهیم بود: (۱) درسخنان او نوعی تهافت و تناقض‌گویی وجود دارد. (۲) منظور او فقط عدم حرکت ذاتی نفس است. این احتمال با تصریح و استدلالهای او بر عدم حرکت بالطبع یا بالذات نفس و اشاره به جواز حرکت عرضی آن، تقویت میشود<sup>(۲۲)</sup>، ولی آنجا که حرکت بالعرض را برای نفس جایز دانسته است، هم حرکت دورانی را که نوعی حرکت عرضی است، برای نفس جایز ندانسته است و هم در ادامه، منظور خود از حرکت بالعرض را حرکت آن بواسطه موضوع خود که در واقع نوعی حرکت مجازی است، میدانند نه حرکت بالعرض.

خلاصه آنچه از نوشته‌های ارسطو بدست می‌آید این است که او نفس را مبدأ حرکت دانسته است، اما بهیچوجه حرکت بالذات را برای نفس جایز نمیداند و درباره حرکت بالعرض در نظر او ابهام و ناهمگونی وجود دارد؛ چنانکه خود تصریح کرده

است، گویی در اینباره تردید دارد. آنجا که گفته است نفس بالعرض میتواند حرکت داشته باشد، شاید منظورش حرکت مجازی باشد. او در موضعی منظور از متحرک بودن نفس را به شادی، خشم، اندوه و حساس بودن تعبیر میکنند، در حالی که این حالت‌های نفس در نظر ارسطو نمیتوانند حرکت باشند.<sup>(۳۳)</sup> این احتمال نیز وجود دارد که این ابهامها، بویژه در رابطه با حرکت عرضی نفس، بدلیل عدم تفکیک نفس انسانی از نفس حیوانی، در این بحث باشد.

#### ۴. رأی کندی

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، در مسئله نفس کاملاً تابع اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی است. او نیز با آنکه نفس را جوهری روحانی و بسیط، بدون طول و عرض و عمق و افاضه از جانب خدا میداند؛<sup>(۳۴)</sup> معتقد است که نفس ذاتاً متحرک است. اما در کتاب *فلسفه اولی*، بگونه‌ی حرکت نفس را توجیه کرده است که گویی با دیدگاه ارسطو تفاوت چندانی ندارد: «پس حرکت در نفس موجود است، بدان معنی که فکر از پاره‌ی از صورتهای اشیاء به پاره‌ی دیگر و نیز از خویهای گوناگون ملازم با نفس همچون خشم و ترس و شادی و اندوه و همانندهای اینها انتقال پیدا میکند.»<sup>(۳۵)</sup>

#### ۵. تحلیل حرکت نفس در نظر ابن سینا و خواجه نصیر

هرچند فیلسوفانی چون ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و فخررازی، کمتر از حرکت نفس سخن گفته‌اند، ولی درباره استکمال و طی مراتب آن از ضعف به قوت، فراوان بحث کرده‌اند. بعنوان مثال، بوعلی سینا در *الهیات شفا*<sup>(۳۶)</sup>، استکمال نفس انسانی، از مراتب بالقوه و ناقص تا مرحله عقل بالفعل و مستفاد را مطرح کرده است. همچنین در کتاب *اشارات*<sup>(۳۷)</sup>، نیز گفته است: نفس ناطقه بواسطه آلت‌های بدنی و افاضه موجودات عالی، استکمال مییابد. او در دیگر آثار خود نیز بدن را ابزار استکمال و کسب فضیلت‌های نفس دانسته و معتقد است هر نفسی باید بدن مناسب خود را داشته باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی توضیح میدهد که نفس ناطقه چون با واسطه‌های زیادی موجود شده و بهمراه حدوث ماده حادث گردیده است، در آغاز وجود، همراه با قوه و نقصان است و کمالاتش از وجودش متأخر است، از اینرو، نیازمند استکمال



از جانب افاضه جوهرهای عقلی، بواسطه آلات بدنی و اجسامی که آن را برای پذیرش آن افاضه‌ها آماده میکنند، است.<sup>(۳۸)</sup> فخر زاری هم معتقد است که نفس بواسطه علوم و اخلاق پسندیده استکمال مییابد.<sup>(۳۹)</sup>

با تأمل در اندیشه‌های فیلسوفان مشاء میتوان استنباط کرد که این استکمال از حد استحاله عرضی فراتر نمی‌رود، چرا که در نظر آنان اصولاً ذات و جوهر اشیاء ثابت است و تحولات موجودات جسمانی یا بصورت کون و فساد است یا بصورت استحاله و استکمال در عرضها و لواحق؛ بگونه‌یی که پس از استکمال، جوهر شیء دوم، همان شیء اول است و تنها برخی از کمالات عرضی به آن افزوده شده است.

به این ترتیب، میتوان گفت فیلسوفان پیش از ملاصدرا چون منکر حرکت جوهری هستند، مراتب و نشأت و مقامات وجودی را برای نفس نپذیرفته‌اند و آنچه از مقامات نفس بیان نموده‌اند، همان عوارض ادراکی و تحریکی و مجرد ادراکات عقلی و بقای آن پس از مرگ است و در بسیاری از مقاماتی که برای نفس انسانی بیان کرده‌اند، بیشتر حیوانات شرکت دارند. از نگاه استاد آشتیانی منشأ این غفلت، انکار تشکیک خاصی و عدم قول به اصالت وجود و انکار حرکت جوهری است.<sup>(۴۰)</sup>

صدرالمتألهین درک مسائلی از قبیل حرکت جوهری و بتبع آن، اثبات معاد جسمانی و حشر همه اجساد و کیفیت بقای انسان با وجود تبدل ذات در هر آنی را با استدلال صرف قابل بدست آمدن، نمیداند؛ بلکه آن را نتیجه نوعی مکاشفه باطنی و مشاهده سرتی و معاینه وجودی پس از ریاضتها و مجاهدتهای نفسانی میداند. بنابراین، از نظر او شیخ‌الرئیس با وجود حدت ذهن و درک بسیار بالا، آنگاه که بحثش از امور عامه و احکام رایج، گذشته و به تحقیق هویت‌های وجودی رسیده است، ذهن او متحیر شده و اظهار ناتوانی کرده است و بهمین دلیل از بسیاری از دقایق فلسفی درمانده است.<sup>(۴۱)</sup>

۷۷ یکی از دقایق فلسفی که ملاصدرا مدعی است ابن‌سینا از درک آن ناتوان شده است، همین مسئله دگرگونی در نهاد نفس است. او میگوید: شیخ‌الرئیس با وجود آنکه به استکمال و در نهایت مجرد عقلانی نفس (تا آنجا که حتی اسم نفس نیز از آن ساقط میشود) اعتراف کرده است، حرکت جوهری را نپذیرفته و متوجه نشده است که نفسیت نفس، اضافه زائد بر وجود آن نیست.<sup>(۴۲)</sup>

ابن‌سینا با وجود آنکه استکمال نفس را پذیرفته است، ولی صریحاً میگوید: جایز

تبیین سیر تدریجی نظریه‌های حرکت نفس از آغاز تا دگرگونی جوهری آن

نیست گفته شود نفس ناطقه بالعرض متحرک است، مگر به مجاز، «زیرا حرکت بالعرض، برای چیزی است که بسبب محل خود دارای وضع و موضعی باشد، و این وضع و موضع را با از دست دادن محلی که در آن واقع شده است، از دست بدهد.»<sup>(۳۳)</sup>

منظور این است که اگر نفس حرکت بالعرض داشته باشد، در اینصورت، باید در متحرک بالذات حلول داشته و مانند عرضها و صورتها در حرکت تابع محل خود باشد و هرچند خود وضع و موضعی ندارد، بواسطه محل خود، وضع و موضع پیدا میکند. نفسهای مجرد نه بالذات وضع و موضع دارند و نه بالعرض. بنابراین، حرکتی که به آنها نسبت داده میشود، بنحو مجاز است نه حقیقت.

در اینباره در دو احتمال وجود دارد: (۱) انکار هرگونه حرکت برای نفس. (۲) نفی حرکت عرضی و اثبات حرکت در ذات و جوهر نفس. احتمال اول با استکمال ناسازگار است، زیرا استکمال بمعنی کمال یافتن و بتدریج از قوه به فعل رسیدن است و از اینرو، نمیتواند بدون حرکت، یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل، تحقق یابد. اما احتمال دوم، با نظر کلی حکمای مشاء در انکار حرکت جوهری و تصریح آنها در نفی حرکت در جوهر نفس، ناهماهنگ است.

با وجود این، میتوان گفت همانگونه که ابن سینا برخلاف نظر شایع خود بر رد حرکت جوهری اجسام و همچنین نظریه اتحاد عاقل و معقول و اقامه دلایل متعدد در این رابطه، در مواردی در تأیید این دو نظر سخن گفته و ممکن است از نظر خود عدول کرده باشد؛ در اینجا نیز شاید نظر خود را تعدیل نموده و بنحوی حرکت در جوهر نفس را پذیرفته باشد. ابن سینا در فن ششم طبیعیات شفاء، کتاب النفس<sup>(۳۴)</sup> میگوید: «جوهر نفس انسانی، آماده است که بنوعی از استکمال، به ذات خود بواسطه چیزی فراتر از خود استکمال یابد».

صدرالمتألهین در رساله عاقل و معقول، پس از نقل دو گونه ضرورت چیزی به چیز دیگر از الهیات شفاء<sup>(۳۵)</sup> که یکی از آن دو مبتنی بر استکمال در ذات است، مانند تبدیل نطفه به جنین و سپس حیوان و کودک و سرانجام انسان بزرگسال، نتیجه میگیرد که این نظر بوعلی در واقع به حرکت جوهری صراحت دارد و اینکه شیئی عیناً با شیء دوم متحد میشود و هر دو یکی میگردند.<sup>(۳۶)</sup>

شارح معاصر اشارات، هرچند در مقدمه و شرح فصل ۲۸ نمط ششم، به دلایلی حرکت جوهری نفس را به ابن سینا نسبت میدهد، در نهایت داوری را به خواننده



کتاب واگذار کرده است.<sup>(۳۷)</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی، بمناسبت بیان مغایرت نفس با مزاج، به مراحل تکامل و رشد جنین تا رسیدن به نفس ناطقه اشارت میکند و آن را به زغالی که در کنار آتش شعله‌ور قرار گرفته است، تشبیه میکند که بر اثر مجاورت با حرارت آتش و افزوده شدن حرارت زغال سرخ شده و سرانجام خود بصورت آتشی شعله‌ور درمی‌آید. نتیجه‌یی که محقق طوسی از این مثال میگیرد میتواند نوعی حرکت جوهری برای نفس را در ذهن تداعی کند: «پس همه این قوا همانند شیء واحدی هستند که از حدی از نقصان، متوجه به حدی از کمالند و اسم نفس بر این سه مورد اخیر صدق میکند. بنابراین، آنها با وجود اختلاف مراتبشان، نفس بدن مولودند».<sup>(۳۸)</sup>

منظور خواجه نصیر این است که مراتب مزبور، یعنی صورت معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی، حقیقت واحدی را تشکیل میدهد که از نقص به کمال در حرکت و سیلانند. بنابراین، صورت حیوانی همان صورت نباتی، به اضافه حرکت ارادی و حس است و صورت انسانی همان صورت حیوانی، به اضافه نطق و تفکر است و آن مراحل از همدیگر جدا نیستند بلکه پیوسته و در امتداد یکدیگرند.

صدرالمتألهین، کلام خواجه نصیر را متین و درست ولی ناکافی دانسته است. از نظر او هنگامی این نتیجه کامل و متقن خواهد بود که حرکت اشتدادی در جوهر نفس را پذیرفته باشیم که بر مبنای آن قوه صورت‌بخش و نفس نباتی و حیوانی و انسانی، از قوای نفس ناطقه و مرتبه‌یی از مراتب آن بشمار می‌آیند.<sup>(۳۹)</sup>

هرچند ملاصدرا نتیجه‌گیری خواجه را بر نوعی استکمال در غیر جوهر ذات حمل کرده و بهمین دلیل آن را ناکافی دانسته است، ولی چنانکه گفته شد، این میتواند بیانگر رشد و تکامل در جوهر ذات نفس و اشتداد در وجود آن باشد. دست‌کم میتوان مدعی شد که نخستین جرقه‌های این نظریه، توسط او زده شده و سرانجام بدست صدرالمتألهین آتش آن افروخته شده است.

۷۹

بنظر میرسد عبارتهای حکیم طوسی، در اینجا، متوجه عبارتی از بوعلی‌سینا در کتاب شفا است که در آن به اشتداد و دگرگونیهای نفس جنین تا وصول به مرحله نفس ناطقه پرداخته است. البته ابن‌سینا تأکید کرده است که هر چند گمان می‌رود حرکت در جوهر است ولی در واقع چنین نیست، بلکه این تغییر و استحاله‌ها فقط در کیف و کم است.<sup>(۴۰)</sup>

تبیین سیر تدریجی نظریه‌های حرکت نفس از آغاز تا دگرگونی جوهری آن



چنانکه ملاحظه میشود، این سینا با وجود آنکه به دگرگونی و اشتداد نفس انسانی از ابتدا تا انتها تصریح کرده، بصراحت یادآور شده است که منظور او حرکت جوهری در وجود نفس نیست. اما حکیم طوس هیچ اشاره‌ی به نفی حرکت در جوهر نفس نکرده و مثال او و نتیجه‌ی که از آن گرفته است، میتواند بیانگر حرکت جوهری در وجود نفس باشد: «پس همه این قوا همانند شیء واحدی هستند که از حد نقصان، متوجه حدی از کمالند». بهمین دلیل ملاسماعیل اصفهانی، مثال خواجه و نتیجه‌گیری او را صراحت بر اشتداد در جوهر نفس دانسته است.<sup>(۴۱)</sup>

## ۶. بهرمندی از قرآن و اندیشه‌های پیشینیان

از ویژگی‌های صدرالمتألهین استفاده بهینه و هدفمند از نکاتی است که اشاره‌وار در آیات قرآنی و روایات معصومین (ع) و همچنین در آثار حکما و عرفا و شعرای پیش از او مطرح شده است. او در ذهن خود طرحی داشته که برای به سرانجام رساندن آن، با جستجوی مواد لازم از هر کجا که ممکن بوده است و گردآوری اقوال پراکنده، آنها را در ذهن خود پروارنده و با پردازش ذهنی، در جهت تأیید و تثبیت مقصود خود بکار برده است. اگرچه در مرحله گردآوری اطلاعات از هیچ منبعی فروگذار نمیکند و خود با افتخار به آن اعتراف دارد، اما در مقام داوری یکه تاز میدان است و هنر اندیشیدن خود را نشان میدهد.

او در یکی از آثار خود، بصراحت این تصور را که پیش از او حکیمی به نظریه حرکت جوهری باور نداشته است، رد کرده و آن را دروغ و ظلم میداند و اولین حکیم قائل به این نظریه را خداوند حکیم معرفی میکند. وی در تأیید نظر خود آیات و روایات زیادی را نقل کرده است، از جمله آیه‌های: «... بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق/۱۵)؛ «کل یوم هو فی شان» (الرحمن/۲۹)؛ «ان یشأ یذهبکم و یأت بخلق جدید» (ابراهیم/۱۹) و فاطر/۱۶)؛ «علی ان یندل امثالکم و ننشئکم فی ما لا تعلمون» (الواقعه/۶۱).<sup>(۴۲)</sup>

همچنین ملاصدرا بر این باور است که در سخنان پیامبر (ص)، احادیث زیادی مبنی بر حرکت و تجدد جوهرهای طبیعی، چه بصراحت و چه به اشارت، یافت میشود.<sup>(۴۳)</sup> وی تأکید دارد که در سخنان فیلسوفان پیشین، بر این مسئله تصریح و تنبیه‌های زیادی وجود دارد، چنانکه بگمان او معلم فلاسفه یونان در کتاب معروف به *تولوجیا* گفته است: «ممکن نیست که جرمی چه بسیط و چه مرکب ثابت باشد» بگمان او، ارسطو در جای



دیگری گفته است: «اگر نفس جرم یا بهتر از جسم است، ناگزیر، سیال و متجدد می‌باشد، چرا که مانند همهٔ اشیاء بسوی هیولی سیر میکند...»<sup>(۴۴)</sup>

همچنین در تأیید حرکت جوهری وجود انسان، سخن ابن عربی در *فصوص الحکم* مبنی بر ترقی همیشگی انسان، هر چند به آن توجه ندارد را نقل میکند.<sup>(۴۵)</sup> در دیگر آثار او نیز شواهد قرآنی و روایی، تحت تأثیر دو کتاب *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* و استناد به سخن اهل تصوف و مکاشفین صاحب دل، بچشم می‌خورد.<sup>(۴۶)</sup> وی در رسالهٔ *حدوث العالم*<sup>(۴۷)</sup> سخنانی از زنون، در تأیید نظر خود پیرامون تجدد صور اشیاء نقل کرده و بنقل از کتاب *الملل و النحل* شهرستانی، نتیجه می‌گیرد که چون نفس ناقص و متوجه کمال است، گفته شده که متحرک و خواهان کمال است.<sup>(۴۸)</sup> با نقل سخنی از فیثاغورس و زنون، حادث و فانی بودن جهان و اینکه نفس دارای دو جهت باقی به بقای خدا و فانی بتبع طبیعت است را بدست آورده است.<sup>(۴۹)</sup>

مولوی، خروج نفس از مرحلهٔ جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و انسانی و... را نوعی مردن دانسته است که در آن انسان از هر مرحله، از مرزی میگذرد که نسبت به مرتبهٔ قبل، مرگ و نسبت به مرحلهٔ بعدی، تولد محسوب میشود:

از جمادی مردم و نامی شدم	و ز نما مردم بحیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پرّ و سر...
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم <sup>(۵۰)</sup>

همچنین او در جای دیگری از مثنوی، مراتب و منازل آدمی را از جمادی تا مرتبهٔ عقلانی بزیبایی توصیف میکند:

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	و ز جمادی یاد نآورد از نبرد
وز نباتی چون بحیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد...
باز از حیوان بسوی انسانی اش	میکشید آن خالقی که دانی اش... <sup>(۵۱)</sup>

قطعاً یکی از منابع مورد استفادهٔ صدرالمتألهین، ایده‌های مولوی است، زیرا او سیر تکون انسان بر مبنای حرکت جوهری را بهمین ترتیبی که در بیت‌های مذکور آمده است، ترسیم میکند.<sup>(۵۲)</sup> از نظر او، جماد و گیاه و حیوان، یک سلسلهٔ بهم پیوسته‌اند که پایان افق هریک آغاز افق دیگری است.<sup>(۵۳)</sup> بهمین دلیل او نفس ناطقهٔ

انسانی را مجمع البحرین یا برزخ بین جسمانیات و روحانیات معرفی کرده است.<sup>(۵۴)</sup> نتیجه میشود، همانگونه که ملاصدرا گفته و استناد کرده است، او افزون بر آیات و روایات، از دیدگاههای اندیشوران و عارفان صاحب‌دل و اهل کشف و شهود، در طرح نظریه حرکت جوهری، بطورعام و حرکت در جوهر نفس، بطور خاص، بهره برده است و علاوه بر عناوین تجدد امثال و خلق جدید که از آنها نام برده شد، دیگر اصطلاحات عرفانی از قبیل: حشر نوین، فنا و بقاء، تعاقب امثال، تجدد مظاهر، تبدل ذوات و تبدل تعینات، در این زمینه الهام بخش او بوده‌اند و وی از ابراز این بهرمندی و اهمی‌ی نداشته است. البته چنانکه بیان شد، اینها همه در حکم مواد خامی در اختیار او بوده‌اند تا بهتر بتواند کاخ عظیم حرکت بنیادین نفس آدمی را برافرازد.

#### ۷. دگرگونی بنیادین نفس آدمی

از مجموع بحثهای پیشین، بخوبی آشکار میشود که صدرالمتألهین، جوهر نفس را همچون بدن جسمانی، پیوسته در تحول و دگرگونی میداند که بسوی مقصد خود در حرکت و سیلان است. از نگاه او، نفس همانند مسافری است که از پایینترین نقطه آغاز کرده و مراتب را یکی پس از دیگری درمینوردد، تا به سرانجام مقصود برسد. نفس برای رسیدن به هدف خود که نهایت شکوفایی و مرحله عقلانیت و ثبات است، آرام و قرار ندارد و همواره بیثباتی میکند. در واقع نفس جوهری است که در نهاد جسم ظهور مییابد و سرانجام از عوارض آن آزاد شده و در عالم عقلهای مفارق به جاودانگی میرسد.<sup>(۵۵)</sup>

براساس این دیدگاه، انسان در آغاز، قوه هیولانی و از نظر جسمانی فاقد حیات است تا اینکه به مرتبه گیاهی و رشد و نمو وارد میشود، بعد صورت حیوانی پیدا میکند و پس از آن از صورت انسانی بهرمنند میشود و سپس انسان معنوی و دارای نفس ناطقه میشود. اگر توفیق خدا بهمراهش باشد، جوهری قدسی خواهد شد.<sup>(۵۶)</sup> زیرا همانگونه که صورت طبیعی، کمال ماده جسمانی است، صورت نباتی کمال و سبب غایی صورت طبیعی است و همینطور، صورت حیوانی غایت کمال نفس نباتی است و این سیر ادامه مییابد تا به مرحله عقل مستفاد و پس از آن برسد.

در کتاب مفاتیح الغیب چنین آمده است:

نظر حق و درست این است که نفس دارای شعون ذاتی و دگرگونیهای جوهری

است. در آغاز آفرینش و پیدایش، جهت کثرت جسمانی آن غالب است، زیرا از مواد این جهان بوجود آمده است. بنابراین، وحدت عقلی آن بالقوه و کثرت جسمانیش بالفعل است. هرگاه ذات آن نیرومند شد و به فعلیت رسید، جهت وحدت بر آن غلبه میکند و پس از آنکه حس و محسوس بود، عقل و معقول میشود. پس نفس انسانی ذاتاً از این جهان به عالم دیگر در حرکت است.<sup>(۵۷)</sup>

صدرالمتألهین، حرکت جوهری نفس را در آثار متعدد خود و به بیانها و عبارتهای مختلف بیان کرده است که فشرده آن چنین است: نفس در ابتدا جوهری است مادی و طبیعی و صورتی است از موجودات جسمانی که در درون ماده و نهاد طبیعت جسمانی نمودار میشود و بتدریج و لحظه به لحظه اشتداد مییابد و آماده پذیرش اثر جدیدی از مبدأ فیاض میگردد و تحت عنوانهای مختلف خود را نشان میدهد؛ مثلاً نخستین صورت نطفه پس از استقرار در محل خود، صورتی است بنام صورت طبیعی معدنی که حافظ ترکیب مزاج و مانع فساد آن است. بر اثر حرکت درونی، به مرحله نفس گیاهی میرسد که ماده جنین را بسوی رشد و نمو سوق میدهد و سرانجام به مرتبه عقل مجرد و عقل فعال میرسد.<sup>(۵۸)</sup>

آنچه در این سیر تکاملی قابل توجه است، این است که در همه مراحل، موجود یکی است ولی این وجود اطوار و شئون مختلف دارد که به یکدیگر پیوسته‌اند و این اتصال و یکپارچگی، کثرت آنها را به وحدت درآورده است. در این فرایند، هیچیک از مراحل از یکدیگر گسسته نیستند و قوه پایینتر در واقع از شئون قوه بالاتر است؛ مثلاً قوه ناطقه در انسان عیناً همان قوه حیوانی است که از طریق استكمال جوهری با حفظ وحدت شخصی به مرتبه ناطقه رسیده است.<sup>(۵۹)</sup>

نتیجه آنکه، از نظر ملاصدرا، جسم بر نفس تقدم وجودی دارد و نفس از بستر ماده برخاسته و پس از حرکت اشتدادی و طی مراتب جسمانی به مرتبه مجرد و غیرمادی رسیده است؛ یعنی در خلال حرکت جوهری، پیوسته سیر تکاملی خود را از طریق وصول به مراتب برتر ادامه داده و با حفظ «وحدت شخصی» خود، در نهایت، به مرتبه تجرد و عقل مستفاد و بتعبیر دیگر ملاً اعلی که هدف از خلقت انسان است، راه مییابد.<sup>(۶۰)</sup>

#### ۱-۷. مبانی این نظریه

با اندک تأملی در آراء و اندیشه‌های صاحبان فکر و نظر و کسانی که طرحی نو

درافکنده و ایده‌یی نوین و ابتکاری به یادگار گذاشته‌اند، آشکار میشود که در پس این نوآوریها مبانی فکری خاص نهفته است. نمونه بارز اینگونه اشخاص، اندیشمند فرزانه ملاصدرای شیرازی است که یکی از مشخصه‌های او همین بهرمندی از مبانی فکری ویژه، برای طرح و تفهیم اندیشه‌های نوین است. این مبانی میتوانند مربوط به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ... باشند که البته همه اینها بنحوی با یکدیگر تعامل دارند. از آنجا که مبانی هستی‌شناختی بر دیگر مبانی هم تقدم زمانی دارند و هم تقدم رتبی، در اینجا بعنوان نمونه بر آنها تمرکز خواهد شد.

گفته شد که تکیه‌گاه نظریه حرکت جوهری نفس این تلقی است که آن برخاسته از جسم و بلکه در آغاز امری مادی و از طبایع جسمانی است. اما این نگرش خود مبتنی بر اصالت وجود و وحدت و تشکیک آن است. نظریه اصالت وجود و همچنین وحدت و تشکیک آن، از نکات کلیدی هستند که ملاصدرا بسیاری از مسائل را بر آنها مبتنی کرده و بواسطه آنها به حل مشکلات فلسفی متعددی پرداخته است. او خود، نظریه اصالت وجود را مبنای قواعد حکمی زیادی دانسته و از جمله مهمترین ابتکارات خود در معرفت نفس و معاد معرفی میکند.<sup>(۶۱)</sup>

آنچه بخصوص در این نوشتار مورد نظر است، تبیین حرکت جوهری، بویژه حرکت در نهاد نفس انسانی با تکیه بر اصالت، وحدت و اشتداد وجود است که بجرت میتوان ادعا کرد بدون این مسائل هرگز نمیشود درک درستی از حرکت جوهری اشیاء و از جمله پیوستگی مراتب نفس هنگام طی مراحل گوناگون داشت، چرا که بگمان حکما، ماهیت از کثرت و تمایز جدایی‌ناپذیر است. به این ترتیب، باید اصالت وجود را از مهمترین مبانی حرکت جوهری نفس برشمرد.

ملاصدرا، پس از آنکه حرکت جوهری و از جمله حرکت در ذات و بنیان انسان را بیان میکند، میگوید: آنچه استبعادها را از بین میبرد و توهم انقلاب در ماهیت و ذاتیات را برطرف میسازد، آن است که وجود در وقوع و موجودیت، اصل است و ماهیت تابع نحوه‌های وجودهاست. همچنین، اینکه بعضی از افراد وجودی شدیدتر و بعضی ضعیفترند از همین اصل بدست می‌آید؛ همانگونه که بعضی بالذات مقدم و برخی مؤخرند و اشتداد چه در کیف باشد و چه در صورت جوهری، درواقع در وجود شیء است نه در ماهیت آن.<sup>(۶۲)</sup>

بر مبنای تبیین مزبور، نفس هر چند با عقل مغایر است، ولی براساس حرکت جوهری و اشتداد در وجود، حتی میتواند به مرتبه عقل مفارق برسد. بیان دیگر،

وجود نفس دارای عرضی عریضی است که در یکسوی آن ماده جسمانی و در سوی دیگر، عقل مفارق قرار دارد. از اینرو، نقطه آغازین حرکت اشتدادی نفس، وجود جسمانی است که نسبت به مرتبه عقل، بالقوه است و امتداد وجود آن تا مرتبه عقل مجرد از ماده ادامه مییابد. در طول این امتداد، نفس بودن آن در همه مراتب باقی است و همه مراتب، از صورت جسمانی تا مرتبه عقلانی در نفس بودن یکسانند.<sup>(۶۳)</sup> چرا که همه وجودند و آن با همه مراتب مختلف، در واقع یکی است.

## ۷-۲. کدام دلیل؟

ممکن است پرسیده شود که صدرالمتألهین بر چه اساس، معتقد به حرکت در جوهر نفس است و با چه دلیل یا دلایلی آن را اثبات میکنند؟ آیا این ایده، ادعایی بیدلیل و مبناست یا اینکه از پشتوانه عقلانی بهره میبرد یا صرفاً از طریق کشف و شهود بدست می‌آید و برای درک آن باید بسراغ عرفان و پیراستن دل از آلودگیهای نفسانی رفت؟ او میکوشد با تکیه بر مبانی پیش گفته، دلایلی را بر مدعای خویش ارائه دهد. این حکیم متأله در یکی از آثار خود گفته است:

آنچه با نیروی مستفاد از ملکوت اعلی، نه با مطالعه موروثات حکما بدست آوردیم، این است که حرکت در جوهر اشیاء واقع است و جوهر نفس انسانی دارای انتقالها و تطورات در ذات از پایینترین منازل جوهری همچون نطفه و علقه تا بالاترین منازل، یعنی روح و عقل است و ما در اینباره، برهانهای زیادی داریم.<sup>(۶۴)</sup>

از آنچه نقل شد، معلوم میشود که از نظر او برای درک حرکت در جوهر و نهاد نفس انسانی، هم آمادگی نفسانی و تصفیه دل و باطن لازم است و هم با نیروی تعقل و استدلال میتوان آن را به کرسی اثبات نشانید. شاید منظور از اینکه گفته است نباید به آثار بجای مانده از حکیمان تکیه کرد، اتکای صرف بر اقوال برجای مانده از آنان است، چرا که خود از همان روش حکیمان شروع میکند و به استدلال برای اثبات حرکت جوهری نفس میپردازد. او در توجیه سخنان حکمای پیشین، معتقد است: اینکه آنها گفته‌اند محرک اول ناگزیر ذاتاً متحرک است، سخنی درست است، زیرا منظور آنها از محرک اول همان فاعل مباشر برای تحریک است که یا طبیعت است یا نفس برای موجودات دارای نفس.

۸۵

یکی از نکاتی که در سخنان ملاصدرا فراوان بچشم میخورد و میتوان آن را دلیلی بر حرکت در جوهر نفس بحساب آورد، این است که نفس از طبایع مادی است و همه طبایع مادی در ذات و جوهر خود متحرکند، بنابراین، نفسهای متعلق به بدنهای طبیعی، دارای وجودی تدریجی در ذات و طبیعت و پیوسته در دگرگونی هستند.<sup>(۶۵)</sup> در رساله حدوث العالم نیز آمده است: «قبلاً ثابت شد که نفوس بماهی نفوس، تا هنگامی که نفس هستند، حکمشان حکم طبیعت جرمی است و هرگاه کاملاً مجرد شدند، راه مفارق محض را میپیمایند و به ملاً اعلی میپیوندند».<sup>(۶۶)</sup>

در نظر صدرالمتألهین علت نزدیک حرکت طبیعی عرضی در مقولات چهارگانه، حتماً باید جوهری باشد که هویت و هستی آن دگرگونی و تبدل است. به این معنی که هیچ حرکتی ذاتی نیست، مگر آنکه علت مباشر آن طبیعت ساری در جسم باشد و این طبیعت که دگرگونی هویت وجودی آن به اثبات رسید، چیزی جدای از آن جسم نیست. نفس کمال و تمامیت جسم است و بنابراین از آن قابل انفکاک نیست.

اینگونه نیست که در موجود دارای نفس، طبیعت چیزی باشد و نفس چیزی دیگر با وجودی دیگر و در یک شخص دو جوهر متباین در هستی، بنام طبیعت و نفس، وجود داشته باشد، بلکه هر شخص طبیعی دارای یک ذات و صورت است که همان وجود، هویت و شخصیت آن است. آن از جهت اینکه مبدأ حرکتها و انفعالهای مادی است، طبیعت و از جهت ادراک و تدبیر، نفس است. از سوی دیگر، نفس عیناً مبدأ حس، حرکت، تخیل، وهم و تعقل است و با توجه به نظر حکمای متقدم که محرک اول حرکتها ذاتی، در هستی و هویت خود متحرک است و نفس برای آنچه دارای نفس است، محرک اول است، پس نفس در ذات و جوهر خود متحرک و متبدل است.<sup>(۶۷)</sup>

همچنین ملاصدرا، جاودانگی نفس را با اتکا به این نظر حکمای پیشین که هر آنچه ذاتاً متحرک است، نمیبرد، توجیه میکند. او بتبع افلاطون معتقد است نفس برخلاف جسم که مبدأ حرکتهاش چیزی خارج از جسمیت یعنی ماده آن است و از اینرو با مرگ مواجه است، نامیراست. از نظر او هر چه حرکت از نهاد آن برخیزد، متوجه کمال ذاتی جوهری است و هر چه چنین باشد نمیبرد، بلکه از نشئه‌یی به نشئه دیگر تحول مییابد. او حرکت منبعث از ذات را حرکت نفسانی دانسته و حتی حرکتهای طبیعی بسایط عنصری و حرکتهای مرکبهای معدنی و نباتی را به سببی غیر از ذات و نیازمند به امور بیرونی میداند.



نتیجه آنکه، در نظر ملاصدرا هیچ موجودی جز عقل، ثابت الذات و مفارق از ماده و عوارض آن نیست و جهان با همه جواهر مادی، صوری و نفسی و عرضهای آنها هر لحظه در تجدد و دگرگونی است، زیرا حکم نفس، حکم طبیعت است.<sup>(۶۸)</sup>

### ۷-۳. ارزیابی حرکت جوهری نفس

اگرچه نظریه حرکت جوهری و بخصوص حرکت در جوهر نفس، یکی از ابتکارات صدرالمتألهین و از نظریه‌های بدیع در عالم فلسفه است که نفس‌شناسی عقلانی را دگرگون کرد و نتایج نوینی در این حوزه فکری ببار آورد، ولی در معرض پرسشها و ایرادهایی است که اگر رفع نشوند، گویی سیستم بهم پیوسته علم‌النفس ملاصدرا بر پایه‌ی سست و آسیب‌پذیر استوار است.

بهمین دلیل بیهمناسبت نیست که مهمترین اشکالاتی که توسط یکی از صاحب‌نظران معاصر، مطرح شده است، بیان گردد و در حد امکان مورد ارزیابی قرار گیرد. از آنجا که این ایرادها اکثراً متوجه نتایجی است که این نظریه در پی دارد، در این بحث فقط چند اشکال مبنایی که مربوط به اصل حرکت جوهری نفس است، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد و موارد دیگر که به نتایج آن مربوط می‌شود، نوشتار دیگری را می‌طلبد.

۱. اصرار ملاصدرا بر اینکه انسان از مرتبه جمادی تا مرتبه عقلانی، دارای وحدت شخصی و حرکت جوهری واحدی است، نمیتواند درست باشد، چرا که وجود انسان چندین حرکت جوهری در طول هم دارد، به اینصورت که در هر یک از مراحل، صورت جدیدی موجود میشود و آثار جدید، معلول همین صورت جدید است؛ مثلاً صورت عنصری پس از طی مراحل بجایی میرسد که صورت نباتی حاصل میشود و... بنابراین موجودیت این صورت جدید غیر از موجودیت قبلی است و ظهور آثار جدید نشانه حرکت جدید است، زیرا وحدت حرکت تا جایی محفوظ است که نتوان مرز مشخصی بین مراحل قبلی و بعدی در نظر گرفت. نتیجه آنکه برخلاف رأی ملاصدرا، چنین نیست که بدن بعنوان شیء واحد، حرکت جوهری واحدی را آغاز کند و همان حرکت را تا انتها ادامه دهد بلکه علاوه بر حرکت‌های عرضی که در اجزاء مختلف بدن و نفوس حیوانی متعدد در جریان است، نفس انسانی در مراحل نباتی، حیوانی و انسانی، دارای حرکت‌های جوهری جداگانه است.<sup>(۶۹)</sup>

در پاسخ میتوان گفت: بر مبنای اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، نفس در عین کثرت دارای وحدت است و مراتب مختلف آن از یکدیگر جدا و متمایز نیستند. یک وجود است که بر اثر حرکت جوهری تکامل مییابد و مراحل مختلف را بطور پیوسته درمینوردد؛ بعنوان مثال، صورت گیاهی چیزی گسسته از صورت عنصری نیست، بلکه همان صورت است که بر اثر تحول جوهری، کمالات جدیدی به آن افزوده شده است. صورت انسانی نیز تمام کمالات پیشین را به همراه کمالات خاص خود دارد و از اینرو، هم آثار مراحل قبلی را از خود بروز میدهد و هم آثار مخصوص بخود را. نمیتوان تصور کرد که انسان فقط از ادراکهای کلی و تعقل بهرمنند است و از تغذیه، رشد و نمو، احساس و حرکت که از آثار گیاهی و حیوانی هستند محروم است.

۲. اینکه صدرالمتألهین گفته است نفس در ابتدا وجودی جسمانی دارد و بر اثر استکمال به وجودی مجرد و غیرمادی تبدیل میشود، نمیتواند مورد قبول باشد، زیرا تبدل در جایی واقع است که دست کم، بخشی از شیء اول کاسته شود؛ درحالی که ادعا این است که بدن تمام اجزاء مادی خود را حفظ میکند و هیچیک از صورتهای خود را از دست نمیدهد، مگر اینکه منظور او چیز دیگری باشد.<sup>(۷۰)</sup> با دقت در پاسخ پیشین، حل این اشکال نیز آسان میشود. با توجه به نظریه اصالت وجود و تشکیک وجودی در حرکت جوهری جسم و نفس، شیء در ذات و جوهر خود دگرگونی میپذیرد و رو به کمال میرود. بنابراین، بنظر میرسد در حرکت استکمالی به این نحو، لزومی به کاهش بخشی از شیء اول نیست.

۳. نظریه ملاصدرا ناتمام است و استدلالهای او تنها زمانی معتبر است که نتوان احتمالات دیگری بجز حرکت جوهری را مطرح کرد. شارح کتاب/سفار، سه احتمال دیگر را مطرح کرده است که احتمال اول و دوم هر دو مبتنی بر «تعدد صور» و ناسازگار با مبانی صدراپی هستند. احتمال سوم که با بهرمنندی از شواهدی از علم زیست‌شناسی جدید بیان شده است، در واقع نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری را زیر سؤال میبرد.<sup>(۷۱)</sup>

هرچند احتمالات فوق قابل تأمل است، ولی با توجه به طبیعیات قدیم و مبانی آن زمان بجز نت میتوان ادعا کرد که بهترین راهکار در مواجهه با معضلات فکری در زمینه نفس و مسائل آن، راهکارهای صدراپی است. همچنین، هرچند یافته‌های

علمی با اندیشه‌های فلسفی همیشه در ترابط و تأثیر و تأثرند، ولی نباید روشها را درهم آمیخت و با اتکا بر نظریه‌های علمی و حتی کشفیات تجربی، به نتایج فلسفی و عقلانی رسید.

البته پاسخ به اشکالهای فوق به این معنی نیست که این نظریه پذیرفته شده و کاملاً بدور از اشکال است. درست است که براساس نظریهٔ اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، جهان هستی نظامی یکپارچه و یک مجموعهٔ به هم پیوسته است اما این مجموعه حدودی دارد با مشخصات و ویژگیهای خاص خود که آسان نمیتوان آثار و خصوصیت هر حدی را به دیگری نسبت داد.

## ۸. نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه از نگاه قاطبهٔ فیلسوفان مسلمان و بزرگان از فیلسوفان یونان، نفس ناطقه امری مجرد و حتی بسیط و تجزیه‌ناپذیر است، طبیعی است که تصور تغییر و تحرک آن مشکل باشد. گویا آنچه از تجرد نفس در ذهنها متداول است، تجرد تام آن است که بر این اساس هر چه دارد فعلیت است و قوه و استعداد در آن راهی ندارد. از اینرو مسئله حرکت نفس در طول تاریخ تفکر فلسفی معرکهٔ آراء شده است. ارسطو حرکت برای نفس را به بسیاری از اندیشمندان پیش از خود نسبت داده است که با توجه به نگرش طبیعت‌گرایانهٔ آنها، چنین نسبتی نباید بدور از واقعیت باشد. یکی از مهمترین دلایل قائلان به این حرکت، محرک بودن نفس است، به اینصورت که محرک نمیتواند خود از آن بیبهره باشد. اما ارسطو با نگاه غایت‌انگارانه خود نشان میدهد که لازم نیست هر محرکی متحرک هم باشد. او مسلماً حرکت ذاتی را برای نفس روا نمیداند و بر این ادعا دلایلی نیز دارد اما اندیشه‌هایش دربارهٔ حرکت بالعرض نفس مبهم و متزلزل است و حتی به شک خود به این امر تصریح کرده است.

۸۹ آنچه در این رابطه باعث شگفتی است این است که افلاطون که به تجرد و بساطت نفس معروف است، آن را متحرک و ارسطو که از برخی از دیدگاه‌هایش مادی بودن نفس استنباط میشود، آن را ثابت دانسته است. بنابراین، برای دفع این اعجاب و جوهی بیان شد.

خط سیر اندیشه‌های ارسطو در بین فیلسوفان جهان اسلام تا خواجه نصیرالدین طوسی، ادامه مییابد و بنظر میرسد که اولین جرقه‌های نظریهٔ دگرگونی جوهری

تبیین سیر تدریجی نظریه‌های حرکت نفس از آغاز تا دگرگونی جوهری آن

نفس توسط خواجه زده شده است، البته هیچ بعید نیست که او تحت تأثیر یکی از اظهارنظرهای ابن سینا به چنین رویکردی نزدیک شده باشد. نهایتاً شعله این آتش بدست صدرالمتألهین برافروخته شد و او این نظریه را مبدل به کلیدی برای گشودن بسیاری از قفل‌های ناگشوده فلسفی نمود و از اینجهت باید وی را قهرمان این نظریه دانست، زیرا خود اذعان دارد که طراح آن نیست بلکه در درجه اول از قرآن کریم و سپس از عارفان و حکیمان سرمشق گرفته است.

فهم و تفهیم این نظریه در گرو مبانی فکری ملاصدرا، بویژه مبانی هستی‌شناختی او، مانند اصالت، وحدت و تشکیک وجود است. وی دلایل خود را نیز با تکیه بر همین مبانی ارائه کرده است. برخی از اشکالهایی که به این دلایل گرفته شده است، قابل پاسخ است. اما این به آن معنا نیست که اندیشه‌های ملاصدرا خدشه‌ناپذیر است. در واقع، همانگونه که میتوان عالم هستی را به دریای موج تشبیه کرد، میتوان آن را با جهان طبیعت همانند دانست که ترکیبی است از اشیاء متفاوت مانند آب، آتش، خاک و انواع فلزات و ... که گرچه همه در وجود همانندند، ولی هر یک مشخصات و خصوصیت‌های مخصوص به خود را دارند.

آنچه مهم است در واقع چگونگی اندیشیدن صدرالمتألهین است که ایده‌یی را بر مبانی خاص استوار میکند و سپس آن را نقطه عزیمت برای رسیدن به اندیشه‌های دیگر میسازد. دیگر مبانی نفس‌شناختی ملاصدرا، همگی از آبشخور نظریه حرکت جوهری نفس سیراب میشوند که البته هر یک پس از اثبات، خود بهترین نقش را در طرح و اثبات مسائل دیگر بازی میکنند. او با این نظریه، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی را دگرگون کرده و در این زمینه‌ها به دیدگاه‌های بیمانندی میرسد و یا از این طریق مسائلی را بخوبی موجه میسازد. در ذیل فقط به برخی از این نوآوریها و توجیحات اشارت میشود، چرا که تشریح و تبیین هر یک از آنها مستلزم نوشتاری

۹. مستقل است:

۱. رویکردی نوین از ماهیت نفس و نفسانیت آن.
۲. تبیین ابتکاری پیوند نفس و بدن و پرشدن رخنه‌های معرفتی.
۳. تفهیم و اثبات «وحدت وجودی نفس با قوای خود» و نتایجی که بر این دیدگاه مترتبند.
۴. انسان‌شناسی فراگیر و جمع انسان‌شناسی عرفانی و فلسفی.



۵. جامعیت انسان و تبیین عقلانی انسان بعنوان عالم صغیر.
۶. عدم توقف انسان در یک نوع.
۷. مناسبترین تبیین از بقای روحانی نفس، بواسطه استکمال جوهری آن.
۸. مسائل مربوط به مرگ و حیات پس از مرگ از قبیل: الف) تبیین جدید از مرگ طبیعی، ب) بهترین استدلال بر ابطال تناسخ، ج) تبیین بدیع از مسئله معاد، بویژه مجرد عالم مثال، معاد جسمانی و تجسم اعمال.
۹. بهترین توجیه از اتحاد عالم و معلوم.
۱۰. تبیین اتحاد نفس با عقل فعال و مثل نوری.
۱۱. ابداع نظریه تعالی نفس هنگام ادراک عقلی، بجای نظریه معروف تجرید.
۱۲. حل مشکلات فکری دیگر.

### پی نوشتها:

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ص ۲۴۷ (بنقل از فدروس)، ص ۲۴۵؛ ج ۵ ببعد.
2. Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, 1997, p.155.
3. *Ibid.*, p. 158.
4. *Ibid.*, p. 161.
۵. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، دفتر اول، فصل دوم.
۶. همان، ۴۰۳؛ ۱۳۷۸، ب ۳۲.
۷. همان، ۴۰۵ الف ۵.
۸. همان، ۴۰۴ الف ۲۱ - ۲۶.
۹. همانجا.
۱۰. همان، ۴۰۴ الف ۷ - ۹.
۱۱. همان، ۴۰۵ الف ۱۰.
۱۲. همان، ۴۰۶ ب ۲۰ - ۲۶.
۱۳. همان، ۴۰۶ الف ۱.
۱۴. همان، ۴۰۵ ب ۳۰ - ۳۳.
۱۵. همان، ۴۱۱ الف ۲۵.
۱۶. همان، ۴۰۶ الف ۳.
۱۷. همان، ۴۱۵ ب ۱۰.
۱۹. درباره نفس، ۴۱۵ ب ۲۳.
۲۰. رک: همان، دفتر اول، فصل سوم.
۲۱. همان، ۴۰۸ الف ۲۷ - ۳۵.

18. *History of Western Philosophy*, p. 180.

۲۲. همان، ۴۰۶ ب.
۲۳. همان، ۴۰۸ ب ۲ ببعده.
۲۴. الفاخوری، حنا؛ الجری، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۳۸۴؛ شریف، م.م، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، ج ۱، ص ۶۰۶.
۲۵. همانجا.
۲۶. ابن سینا، الهیات شفا، تحقیق حسن زاده آملی، ص ۶۸۰.
۲۷. همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۶۰.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر، شرح الاشارات، ج ۳، ص ۲۶۰.
۲۹. رازی، فخرالدین، النفس و الروح و شرح قواها، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، ص ۱۱۰.
۳۰. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، ص ۵۰.
۳۱. ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.
۳۲. همان، ص ۱۱۶.
۳۳. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۰۷.
۳۴. ابن سینا، طبیعیات شفاء، کتاب السماء الطبيعي و کتاب النفس، مقدمه تصحیح ابراهیم مدکور، ص ۲۸۶.
۳۵. مقاله ۸، فصل ۱ و ۲، ص ۳۶۱ - ۳۴۸.
۳۶. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۸۴ و ۸۵.
۳۷. بهشتی، احمد، غایات و مبادی، شرح نمط ششم الاشارات و التنبيهات، ص ۱۵، ۲۰۳ و ۲۰۴.
۳۸. طوسی، خواجه نصیر، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۰۵.
۳۹. ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳ - ۳۵.
۴۰. طبیعیات شفاء، ص ۱۰۱.
۴۱. اصفهانی، ملاسماعیل، حاشیه بر الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۶؛ همچنین ر.ک: حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، ص ۳۰۰ - ۳۰۲؛ همو، معرفت نفس، ج ۳، ص ۳۳۲-۳۳۰.
۴۲. ر.ک: ملاصدرا، رساله فی الحدوث، ص ۵۹ و ۶۰؛ الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۱۰؛ ج ۱، ص ۸۹؛ ملاصدرا، المشاعر، ص ۶۴؛ لاهیجی، محمد جعفر، شرح رساله المشاعر، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۳۴۱ و ۳۴۲.
۴۳. رساله فی الحدوث، ص ۶۱.
۴۴. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۱۱ و ۱۱۲؛ رساله فی الحدوث، ص ۶۱ و ۶۲.
۴۵. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۱۲.
۴۶. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۴۶ و ۲۴۷؛ رساله فی الحدوث، ص ۶۳ - ۶۸.
۴۷. رساله فی الحدوث، ص ۶۲.
۴۸. همان، ص ۱۶۹.
۴۹. همان، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.
۵۰. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۰۹۱ - ۳۹۰۶.
۵۱. همان، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۶ - ۳۶۳۷.
۵۲. ر.ک: ملاصدرا، رساله سه اصل، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۶۶، ۶۸.
۵۳. ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۳۰؛ ج ۹، ص ۱۰۴.
۵۴. ملاصدرا، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، ص ۳۱۴.
۵۵. همو، شرح الهدایة الاتیریة، ص ۳۰۸ و ۳۰۹، ۴۷۶؛ مبدأ و معاد، ص ۳۸۴؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۱۹۹، ۲۴۱؛ الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۲۳، ۲۹۴؛ ج ۹، ص ۹۸ - ۱۰۰، ۱۵۹.

۵۶. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۵-۸.
۵۷. مفاتيح الغيب، ص ۵۸۱ و ۵۸۲.
۵۸. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲-۵؛ ج ۵، ص ۳۵۰ - ۳۴۲؛ ج ۴، ص ۲۷۳ و ۲۷۴؛ ج ۳، ص ۳۳۰ و ۳۳۱؛ مبدأ و معاد، ص ۳۱۴؛ الشواهد الربوبية، ص ۲۲۱؛ ملاصدرا، رساله عرشيه، ص ۲۳۵.
۵۹. ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۷۵؛ ج ۵، ص ۴۵۰؛ ج ۸، ص ۱۵۰؛ الشواهد الربوبية، ص ۲۲۱.
۶۰. الشواهد الربوبية، ص ۲۰۷، ۲۲۱.
۶۱. المشاعر، ص ۴.
۶۲. الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۷۵ و ۲۷۶؛ ر.ک: رساله فی الحدوث، ص ۵۷، ۶۹ - ۷۴.
۶۳. ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲ و ۱۳.
۶۴. ملاصدرا، تعليقات بر حکمة الاشراق، ص ۲۳۹.
۶۵. الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۵۸، ۲۹۲.
۶۶. رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، ص ۱۱.
۶۷. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۴۷.
۶۸. ر.ک: همان، ص ۱۲؛ الشواهد الربوبية، ص ۲۴۵.
۶۹. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء دوم، ص ۴۲۳ - ۴۲۵.
۷۰. همان، ص ۴۲۵.
۷۱. شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء اول، ص ۱۶۹ - ۱۷۳.

## منابع فارسی:

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، دفتر نشر الكتاب، ج ۳، ۱۴۰۳ق.
۳. \_\_\_\_\_، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۴. \_\_\_\_\_، الطبيعيات من كتاب الشفاء، كتاب السماء الطبيعي و كتاب النفس، مقدمه و تصحيح ابراهيم مدكور، قم، منشورالمكتب آيت الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۶ق.
۵. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ج ۲، ۱۳۷۹.
۶. اصفهانی، ملا اسماعیل، حاشیه بر الحکمه المتعالیه (اسفار)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۸.
۷. بهشتی، احمد، غایات و مبادی، شرح نمط ششم الاشارات والتنبيهات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۹. \_\_\_\_\_، معرفت نفس، تهران، علمی و فرهنگی، ج ۳، ۱۳۶۱.
۱۰. رازی، فخرالدین، النفس و الروح و شرح قواها، تحقیق محمد صغیر حسن المعصومی، ۱۳۶۴.
۱۱. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، نشر پرواز، ج ۱، ۱۳۶۵.
۱۲. شریف، م.م، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۶۲.
۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، دفتر نشر الكتاب، ج ۲ و ۳، ۱۴۰۳ق.
۱۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، چاپ سنگی، کتاب فروشی شیرازی، ۱۳۱۳.
۱۵. \_\_\_\_\_، الحکمه المتعالیه (اسفار)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۶. \_\_\_\_\_، رساله سه اصل، مقدمه و تصحيح محمدخواجهی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴.
۱۷. \_\_\_\_\_، رساله فی الحدوث (حدوث العالم)، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۷.

۱۸. \_\_\_\_\_، شرح الهدایه الاثیریة، چاپ سنگی، بی تا.
۱۹. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۲۰. \_\_\_\_\_، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۴۱.
۲۱. \_\_\_\_\_، المشاعر، باهتمام هنری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، چ ۲، ۱۳۶۳.
۲۲. \_\_\_\_\_، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی الاردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۳. \_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمناهلین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۷۵.
۲۴. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۵. الفاخوری، حنا؛ الجری، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۳، ۱۳۶۷.
۲۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
۲۷. لاهیجی، محمدجعفر، شرح رساله المشاعر، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۲۹. \_\_\_\_\_، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۳۰. مولوی، جلال الدین محمد بلخی، به اهتمام و تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، انتشارات، مولی، بی تا.

#### منابع انگلیسی:

1. Russell, Bertrand(1991), *History of Western Philosophy*, London, Routledge.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی