

کاوشی در آرای صدرالمتألهین درباره تعدد نفس و روح

عبدالعزیز دفتری*

چکیده

بحث تعدد نفس و روح از مسائلی است که در حوزه فلسفه کمتر از آن بحث به میان آمده است. پیگیری ریشه‌های این عدم توجه می‌تواند محقق را در انتخاب رأی ثواب کمک کند. عدم توجه به این مسئله سبب مشکلاتی در حوزه علم‌النفس فلسفی گردیده است. در این نوشته به مشکل وجود نفس قبل از بدن که مورد تأکید آیات و روایات در حد تواتر اجمالی است، پرداخته شده است و ضمن بررسی آرای آخوند ملاصدرا در این باره، تلاش شده است منشأ آرای ایشان یافته شده، نشان داده شود چرا بحث وجود نفس (روح) قبل از بدن و متعاقب آن، مسئله تعدد نفس و روح در آرای این حکیم مسلمان مورد کم‌توجهی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، نفس، روح، تعدد.

* استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

تاریخ تأیید: ۹۲/۳/۳۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۱۷

مقدمه

نفس و مباحث آن، مبنای بسیاری از علوم دیگر از جمله اخلاق، روان‌شناسی، علوم تربیتی، تفسیر آیات و روایات و فلسفه است. یافت و ادراک درونی نفس اگرچه کاری است آسان، اما درک حقیقت و ماهیت آن، کاری است بسیار دشوار؛ زیرا نفس از امور غیرمحسوس بوده، از دسترس فهم ساده بشر بیرون است. شاید علت این دشواری از دو جهت باشد: یکی اینکه از شدت وضوح، قابل ادراک نیست و دیگری اینکه به علت وجود حجاب‌ها، انسان از ادراک کنه خود عاجز شده است یا اینکه تلفیقی از این دو گزینه عامل عدم شناخت باشد. به‌علاوه درباره انسان و شناخت حقیقت یا حقایق وجودی او در حوزه‌های مختلف، افزون بر نفس، با لفظ دیگری که معمولاً مترادف با نفس قلمداد می‌شود، مواجهیم: کلمه روح. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا اینها دو لفظاند برای یک حقیقت واحد یا هرکدام از این دو لفظ، اشاره به حقیقتی خاص خود دارند. این مسئله و پرسش از آن جهت بیشتر تقویت می‌شود که با رجوع به آیات و روایات متوجه می‌شویم در مورد یکی صراحتاً گفته می‌شود به شما علم اندکی از آن داده شده است: «یسئلونک عن الروح قل الروح من أمر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً» (اسرا: ۸۵) و نسبت به دیگری، ترغیبی عجیب به شناختش می‌شود که «غایة المعرفة ان يعرف المرء نفسه»، «من عرف نفسه جاهدها» و «معرفة النفس انفع المعارف» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۷، ص ۲۳۲).

برخورد علوم مختلف همانند روان‌شناسی، علوم تربیتی، علوم تفسیری، فلسفه، اخلاق و در یک کلام علوم مرتبط با نفس با دو واژه نفس و روح بسیار متفاوت است که اکنون جای بحث از آن نیست؛ لذا مسئله نفس و روح از مسائل دارای ابهام جلوه می‌کند که باید در مورد آن تحقیقی جدی صورت پذیرد. در حوزه فلسفه، مسئله تعدد نفس و روح مطرح نبوده است؛ اما مسئله تعدد نفوس مطرح بوده است؛ به این معنا که با توجه به اینکه انسان به کارهای متفاوت می‌پردازد، آیا او دارای نفوس متعدد است که این کارهای متفاوت از او صادر می‌گردند یا اینکه انسان فقط دارای یک نفس است که همه کارهایش را خودش توسط قوای مختلفی که دارد، انجام می‌دهد. به هر حال از زمان صدرالمتهلین به بعد

تقریباً همه فیلسوفان مسلمان، نظریه وی را درباره نفس، یعنی «النفس فی وحدتها کل القوا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۴۹) پذیرفته‌اند. صدرالمتألهین با این اصل و اصول دیگری که در ارتباط با نفس مطرح کرد که از جمله آنها می‌توان به اصل حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس اشاره کرد، توانست یکی از کامل‌ترین نظریات را درباره نفس ارائه کند؛ نظریه‌ای که دچار کمترین نقیصه در ارتباط با مسئله نفس است. ملاصدرا با طرح مسئله حدوث جسمانی نفس که البته پیشینه تاریخی هم دارد،* توانست به بسیاری از مشکلات مطرح درباره علم النفس فلسفی پاسخ‌های مناسب دهد؛ از جمله اینکه مسئله تناسخ را از اساس حل کرد. وقتی نفس با حدوث بدن حادث شده است، دیگر معنا ندارد گفته شود از بدن دیگری به این بدن فعلی منتقل شده است.

اما این نظریه با همه محاسنش با مشکلاتی جدی روبه‌روست و یکی از مهم‌ترین آنها حدوث نفس یا به تعبیر متون دینی، حدوث روح قبل از حدوث بدن است؛ مسئله‌ای که ادعای نزدیک به تواتر بودنش در متون دینی دور از واقعیت نیست و صدرالمتألهین، به عنوان یک فیلسوف مسلمان، نتوانسته است این مسئله را نادیده بگیرد. این تحقیق به دنبال آن است ضمن بررسی تمام آثار ملاصدرا این موضوع را پیگیری کند که آیا حقیقتاً نظر نهایی صدرالمتألهین درباره مسئله تعدد نفس و روح چیست؟ آیا وی در برخورد با آیات و روایات از نظریه خویش، مبنی بر جسمانیة الحدوث بودن نفس، صرف نظر می‌کند؟ معروف است که وی آیات و روایات مربوط به وجود ارواح قبل از بدن را این‌گونه توجیه می‌کند که مراد از وجود نفس قبل از بدن، علت و سبب وجودی نفس است، نه وجود خود نفس که ما از کلمات او این مطلب را توضیح خواهیم داد. اما آیا این موضوع را می‌توان نظر نهایی وی تلقی کرد؟ اگر صدرالمتألهین وجود نفس قبل از بدن را پذیرفته باشد، آیا این مسئله در تضاد با مسئله جسمانیة الحدوثی نفس نیست و اگر هست، چه توجیهی می‌توان برای این مطلب ارائه کرد. اینها مطالبی است که در این مقاله به تحقیق و تحلیل در مورد

* /رسطو نیز درباره نفس معتقد است نفس همراه و هم‌زمان با بدن ایجاد می‌شود.

آنها خواهیم پرداخت.

۱. نظریه صدرالمتألهین درباره نفس

در میان فیلسوفان درباره نفس، دیدگاه‌های عمده و مهمی وجود دارد؛ اما نظریه ارسطو (Aristotle) به لحاظ تأثیرگذاری‌اش بر علم‌النفس صدراپی اهمیت خاصی دارد؛ لذا کلیات این نظریه را مورد توجه قرار می‌دهیم. به باور ارسطو نفس و بدن دو موجود بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، بلکه یک کل‌اند که از دو جزء تشکیل شده‌اند و آن دو جزء عبارت‌اند از نفس و بدن. البته ترکیبی هم در انسان حادث نمی‌شود؛ چراکه ترکیب ما از نفس و بدن، ترکیب ماده و صورت است؛ یعنی بدن «ماده»ی نفس است و نفس، «صورت» بدن. به باور ارسطو نفس، تحقق بدن است و از آن جداشدنی نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۴). به نظر ارسطو هر چیز یک حالت بالقوه دارد و یک حالت بالفعل و به اعتبار حالت بالقوه‌اش «ماده» است و به اعتبار فعلیتش «صورت»؛ لذا می‌گوید: «هرکه بتواند بگوید موم و نقشی که روی آن ایجاد می‌شود، دو چیزند، می‌تواند قائل شود که نفس و بدن دو چیزند» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۷۹).

به هر حال ظاهر کلام ارسطو می‌رساند که وی به آموزه دو جوهری قائل نیست؛ او نفس و بدن را دو جوهر نمی‌داند، بلکه آنها را عناصر جدایی‌ناپذیر جوهری واحد می‌داند. گفته شده است اگر این نظر را بپذیریم، لازمه‌اش این است که دو چیز دیگر را هم بپذیریم؛ اول اینکه پیدایش نفس و بدن هم‌زمان صورت می‌پذیرد و دوم اینکه بعد از مرگ نیز نفس باقی نمی‌ماند؛ یعنی ارسطو به عدم خلود نفس قائل بوده است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۲)*.

ملاصدرا اگرچه نظریه ارسطو درباره نفس، یعنی جسمانیة‌الحدوث بودن نفس را پذیرفت، اما با افزودن مسئله حرکت جوهری نفس، از لازمه دوم نظریه منتسب به ارسطو،

* اسناد فنای نفس بعد از مرگ به ارسطو ناشی از بی‌توجهی به مسئله عقل در آثار ارسطوست و الا با عنایت به مطالب ارسطو درباره جزء عقلانی نفس متوجه خواهیم شد که او این جزء را مفارق می‌داند و هر جزء مفارقی را فناپذیر می‌خواند.

یعنی عدم خلود نفس امتناع ورزید. / ارسطو اصرار داشت که اگر حرکت به عنوان خصیصه نفس تعیین شود، نفس، بد تعریف شده است. او معتقد است نفس فعالانه حرکت می‌دهد، اما خودش حرکت نمی‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، آلفا ۳ / کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۴). به هر حال ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در مراتب وجود، اثبات می‌کند که نفس اگرچه در ابتدای آفرینش، جسمانی است، اما با سیر تکاملی خاص خود، غیرمادی می‌شود و لذا می‌تواند بعد از فنای بدن، همچنان به حیات خود ادامه دهد.

به عقیده ملاصدرا نفس انسان، نخست در مرتبه جمادی است و سپس با خروج از مرحله جمادی به حالت جنینی و در مرحله نباتی (نفس نباتی) قرار می‌گیرد و پس از آن به مرحله حیوانی (نفس حیوانی) وارد می‌شود و در دوره بلوغ حقیقی خود به مرحله نفس انسانی می‌رسد و «نفس ناطقه» می‌گردد. ایشان تعاقب و از پی هم آمدن نفوس را بر اساس رشد و پیدایش بدن مادی انسان این‌گونه توضیح می‌دهد:

النفس الأدمية مادام كون الجين في الرحم درجاتها درجة النفوس النباتية على مراتبها و كذلك، هي تخطى درجة الطبيعة الجمادية، فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوة ... و اذا خرج الطفل من جوف امه صارت في درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري، ثم تصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر و الروية (صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹).

پس از این مرحله نیز می‌تواند با کوشش و تمرین و تربیت روحی و عقلی خود، به بلوغ انسانی برسد- که نام آن را نفس قدسی و عقل بالفعل می‌گذارد- که کمتر کسی توان رسیدن به این مرحله را دارد (همان).

ملاصدرا کسانی را سرزنش می‌کند که نفس را جوهری ایستا می‌دانند که از اول تا آخر زندگی در یک حالت است و حرکت جوهری ندارد و بالطبع با کسانی مانند افلاطون (Plato) و دکارت (Descartes) که میان نفس و بدن جدایی مطلق قائل‌اند نیز مخالف است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۹ / نیز ر.ک: فروغی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱). ملاصدرا با اشراقیون که می‌گفتند نفس حقیقتی آسمانی، نوری و ملکوتی است که به سوی ماده می‌آید

نیز مخالف است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۶).^{*} او بر خلاف آنها معتقد است نفس، حقیقتی مادی است که به سوی ملکوتی شدن می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۲۶-۱۲۷).^{**}

نظریه آخوند ملاصدرا یکی از متکامل‌ترین دیدگاه‌هایی است که تاکنون درباره نفس مطرح شده است؛ نظریه‌ای که بیشترین پاسخ‌گویی را در ارتباط با مسائل نفس دارد و به‌خصوص ارتباط بین نفس و بدن را به نحوی تبیین کرده است که کمترین اشکالات را دارد؛ اما با این حال علم‌النفس فلسفی صدرایی با چالش‌هایی مواجه است که شناخت و رفع آنها می‌تواند موجب پویایی هرچه بیشتر این علم نفیس بشود.

۲. مهم‌ترین چالش، علم‌النفس صدرایی

صدرالمتألهین یکی از فیلسوفان بزرگ اسلامی است؛ او در عین حال، مفسری نکته‌سنج و حدیث‌شناسی تیزبین است. آیات و روایات برای این فیلسوف مسلمان، الهام‌بخش بناگذرای بسیاری از اصول فلسفی‌اش بوده‌اند.^{***} بنابراین او در نقش فیلسوفی مسلمان، اگر در جایی از مبانی فلسفه‌اش با موضوعی مواجه شود که با آموزه‌های اسلامی همخوانی نداشته باشد، طبیعی است که تلاش کند هماهنگی لازم را بین متون دینی و مبانی عقلانی و فلسفی‌اش ایجاد کند. از جمله مسائلی که علم‌النفس فلسفی صدرایی با متون دینی هماهنگ نیست، مسئله وجود نفس قبل از بدن است. در علم‌النفس صدرایی، نفس انسان متولدشده از بدن مادی می‌باشد و پیش از به وجود آمدن بدن، نفس امکان وجود ندارد و اصطلاحاً نفس جسمانی‌الحدوث است. مطابق این مبنا، ملاصدرا منکر وجود نفس قبل از بدن شده،

* «النور الإسفهدية استدعاه المزاج البرزخی باستعداده المستدعی لوجوده. فله ألفٌ مع صیصيته لأنها استدعت وجوده و كانت علاقته مع البدن لفقره فی نفسه، نظره الی ما فوقه لنوریه و هی مظهر لأفعاله و حقیقة لأنواره و وعاء لآثاره و معسکر لقواه».

** «بل بان لطفَ الكثیف...».

*** برای نمونه مرحوم آخوند، اولین بار حرکت جوهری را از قرآن کریم الهام می‌گیرد: «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرُّ مر السحاب» (نمل: ۸۸).

تمام آیات و روایات دال بر وجود نفس قبل از بدن را توجیه می‌کند.* بررسی این موضوع در علم‌النفس فلسفی صدرایی نکات قابل تأملی را به دست می‌دهد که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

اما قبل از پرداختن به موضوع فوق، ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که بحث تعدد نفس و روح می‌تواند کلیدواژه‌ای در حل این مشکل باشد؛ زیرا با پذیرش تعدد، تنافی بین آیات و روایات دال بر وجود روح- و نه نفس- قبل از بدن و مسئله جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، که آن‌هم مورد تأیید بسیاری از آیات و روایات است، بر طرف می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه قبل از بدن وجود داشته است، روح است و آنچه با بدن به وجود آمده است، نفس است که جسمانیة‌الحدوث است. در ادامه تلاش شده است این موضوع در آثار ملاصدرا مورد بررسی و کاوش قرار گیرد که آیا می‌توان به ملاصدرا این نسبت را داد که ایشان معتقد به تعدد نفس و روح بوده است و یا اینکه آیا با توجه به مفاد مطالب مطرح شده توسط وی می‌توان به او نسبت داد که علی‌القاعده باید این تعدد را بپذیرد؟

۱-۲. وجود نفس قبل از بدن

ملاصدرا ضمن اذعان به اینکه در متون دینی، مسئله وجود نفس قبل از بدن امری کاملاً پذیرفته شده است، می‌کوشد این متون را با اصول علم‌النفس فلسفی‌اش هماهنگ و سازگار کند. نمونه‌هایی از کلمات وی به شرح زیر است:

واعلم أن حکایة هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلی هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد و موطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت فی الصحف المنزلة من السماء و مرموزات الأنبياء و إشارات الأولياء و الحكماء الكبراء (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۵۵).

ملاصدرا باز در همین باره چنین بیان می‌کند:

و فی أقوال الحكماء الأقدمین إشارات لطيفة و رموز شريفة إلی هبوط

* روایات در این باره از لحاظ سند در حد تواتر- معنوی یا اجمالی- بوده، اعلام می‌دارند که روح قبل از بدن موجود بوده است. آیات نیز به این مطلب تصریح دارند.

النفس من ذلك العالم و صعودها و حکایات مرشده إلی ذلك منها قصة سلامان و أسبال و منها قصة الحمامة المطوقة المذكورة فی کتاب کلیلہ و دمنه و منها حکایة حی بن یقظان و للشیخ الرئیس قصیة فی السؤال عن علة هبوط النفس، أولها:

هبطت إلیک من المحل الأرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع کل ذلك یفید أن للنفس کینونة قبل البدن و وجودا فی العالم الشامخ الإلهی و أن لها عودة و رجوعا إلی ما هبطت منه و طلوعا لشمس حقیقتها و کواکب قواها من مغربها اما مشرقة مستقیمة و اما منکسفة منکوسة مکدرة... (همان، ج ۸، ص ۳۵۷-۳۵۸).

بنابراین مرحوم آخوند خود اذعان می‌کند، از نظر آیات و روایات و همچنین از اقوال بسیاری از بزرگان، مسئله تقدم نفس بر بدن قطعی است؛ لکن بعد از قبول و اثبات فلسفی اینکه نفس جسمانیة الحدوث است، می‌کوشد آیات و روایات مربوط به وجود نفس قبل از بدن را تأویل نموده، مقصود از نفس و تقدم آن بر بدن را تقدم سبب وجودی نفس بر بدن معرفی کند. عبارت وی در شرح حکمة اشراق این موضوع را به صراحت بیان می‌کند:

إنّ النفس كما فهمه الجامعون بین النظر و البرهان و الكشف و الوجدان - ذات مقامات و درجات متفاوتة مع كونها بسیطة الذات و الهویة و أنّها موجودة قبل البدن بحسب کمال سببیتها و كان للسبب معها وجهة تصرفها فی البدن كانت موقوفة علی استعداد خاص و شروط مخصوصة. و معلوم أنّ النفس حادثة و باقیة أبداً بعد الموت و لیس ذلك إلا لأنّ سببها یبقى أبداً الدهر؛ «فإذا حصل لک علم یقینی بوجود سببها قبل البدن و علمت معنی السبب و المسبب» حصل علمک بكونها موجودة قبل البدن و وجود سببها معلوم عند أهل النظر إلا أنّ کمال السببیه موهوم غیرمقطوع به عندهم (قطب‌الدین شیرازی، [بی‌تا]، ص ۴۴۱).

وی در جای دیگر می‌گوید:

إنّ النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأنّ سببها کامل الذات تام

الإفادة و ما هو كذلك لايفك عنه سببه (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۶).
مرحوم آخوند در این بیان، وجود نفس را و اینکه نفس شیئی خارجی قبل از بدن داشته باشد، انکار می‌کند و در نتیجه جسمانية الحدوث بودن نفس تثبیت و آیات و روایات و کلمات عرفا نیز توجیهی درست پیدا می‌کنند.

ملاصدرا در پذیرش و ارائه این تفسیر از مفهوم «لوگوی اسپرماتیکوی» رواقیان کمک می‌گیرد. زنون رواقی و تقریباً بقیه رواقیان اعتقاد داشته‌اند که خدا، لوگوس و اصل فعالی است که در خود صور فعال همه اشیا موجود را دارد. این صور، همان لوگوی اسپرماتیکوی (مفاهیم بذرگونه یا مبادی مؤلد) (Rationes Seminales) اند. این صور فعال به اصطلاح «بذرهایی» اند که توسط آنها فعالیتی که از آن اشیا فردی، که به عنوان عالم به وجود می‌آیند، بسط و گسترش می‌یابند یا بهتر بگوییم آنها بذرهایی اند که خود را در صور اشیا فردی آشکار می‌کنند.* دیدگاه افلوپتین (Plotinus) نیز از این نظریه تأثیر پذیرفته است:

افلوپتین بازتاب‌های مثُل را در «نفس عالم» قرار داد و آنها را لوگوی اسپرماتیکوی (مفاهیم بذرگونه) نامید و گفت که آنها مشمول در لوگوس اند که اقتباس آشکاری از نظریه رواقی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۹).

ملاصدرا در موارد بسیاری به این مفاهیم بذری اشاره می‌کند. برای نمونه در کتاب مبدأ و معاد چنین بیان می‌دارند:
و إذا نظرت إليها بحسب وجود العالم العقلي وجدتها قوة صرفة لارتبة لها عند سكان ذلك العالم و نسبتها إلي الوجود نسبة البذر إلي الأثمار فإن البذر بذر بالفعل و ثمرة بالقوة (صدرالمتألهين، ۱۳۸۰، ص ۲۶۷).*

* مفهوم لوگوی اسپرماتیکوی در فلسفه نوافلاطونی و نزد آگوستین تحت نام مفاهیم بذری دیده می‌شوند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۴۶).

* در جای دیگر وی با همین مضمون می‌فرماید: «إذا نظرت إليها في العالم العقلي وجدتها قوة صرفة لا صورة لها عند سكان عالم الملكوت نسبتها إلي ذلك العالم نسبة البذر إلي الثمرة فإن البذر بذر بالفعل ثمرة»

به هر حال جدا از اینکه وی در این بیان از چه ایده‌ای کمک گرفته است، متعاقب این بیانات می‌کوشد اثبات کند وجود نفس، قبل از بدن از حیث عقلی امتناع دارد. او سه دلیل از طرفداران «قدم نفس» را نقل و نقد می‌کنند و بیش از ده دلیل نیز بر اثبات «حدوث نفس هم‌زمان با حدوث بدن» آورده، انتقادهای دیگران بر آنها را دفع می‌کند.^۱

بنابراین، در ظاهر، ملاصدرا به صورت مبنایی نباید اعتقادی به وجود نفس قبل از بدن داشته باشد؛ اما با بررسی آثار دیگر ملاصدرا همانند عرشیه و اسرارالآیات عباراتی دیده می‌شود که نشان می‌دهند وی به وجود نفس و در مواردی با تعبیر روح، قبل از بدن اذعان می‌کند. عبارات ملاصدرا در این باره متفاوت است؛ در مواردی کلام ایشان ذووجهین است؛ یعنی هم می‌توان آن را به وجود سبب وجودی نفس و هم به وجود خود نفس قبل از بدن حمل کرد، لکن در مواردی حمل کلام وی صرفاً ظهور در وجود خود نفس قبل از بدن دارد. نمونه‌هایی از عبارات وی به شرح زیر است:

قاعدة: للنفس الأدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و لاستیجاب قدم النفس - كما اشتهر عن افلاطون - ولا تعدد افراد نوع واحد و امتیازها عن غیر مادة و استعداد و لا صیرورة النفس متقسمة بعد وحدتها و لاتعطیها قبل الابدان.... (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص ۱۳۶).

این عبارت، ذووجهین است و می‌تواند به وجود خود نفس و هم به سبب وجودی نفس قبل از بدن تفسیر شود. عبارت دیگری از وی، در رساله اسرارالآیات به شرح زیر است:

واعلم أن جمهور الفلاسفة لم يعلموا من حقيقة الروح و ماهیة النفس إلا قدراً يسيراً و أما الحكم بكونها قبل البدن فأكثرهم أنكروا ذلك؛ و من قال منهم به فلم یقم علیه برهاناً و لم یقدر علی دفع الشکوک الواردة علی ذالک و لم یمكنه اختیار أحد الشقین... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

در این عبارت، لحن کلام ملاصدرا به گونه‌ای است که گویی در صدد نفی حکمایی است که وجود نفس قبل از بدن را انکار می‌کنند. همچنین در این عبارت اشاره می‌کند

بالقوة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۴ و ر.ک: ۱۳۸۰، ص ۲۹۵-۲۹۶).

کسانی هم که به وجود نفس قبل از بدن قائل اند، نه دلیل بر ادعایشان اقامه کرده اند و نه توان دفع شبهات را داشته اند؛ زیرا حقیقت و ماهیت نفس را نشناخته اند. البته از قرائنی که ظهور کلام را در وجود خود روح قبل از بدن تقویت می کند، استفاده از کلمه «روح» در این عبارت است. به هر حال این عبارت نیز اگرچه از لحاظ ظهور کلام ذووجهین است، اما ظهورش در اعتقاد ملاصدرا به وجود نفس (روح) قبل از بدن مقداری قوی تر از عبارت اول است. عبارت دیگر صدرالمتألهین در عرشیه به شرح زیر است:

فاعلم یا حبیبی، انا جننا الی هذا العالم من جنّة الله التی هی حظیره القدس ... و منها الی دار الحیوان و جنّة الابدان و منها الی هذا العالم دار العمل بغیر جزء و نذهب من هذا العالم الی دار الجزاء من غیر عمل... (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص ۱۸۴).

در این عبارت، ملاصدرا می گوید ما از بهشت خدا به این دنیایی که دار حیوان و بهشت ابدان است، وارد شده ایم. ذکر کلمه بهشت خدا می رساند که مراد وی همان مکان ملکوتی خاص و معینی است که در بعضی از آیات و روایات به آن اشاره شده است؛ لذا حمل آن بر سبب وجودی نفس دیگر نمی تواند درست باشد.*

حال با توجه به اینکه کتاب عرشیه از کتبی است که در اواخر عمر پر برکت وی به رشته تحریر در آمده است و با عنایت به مطالب مطرح شده در این کتاب و موارد دیگری که به بعضی از آنها در ادامه اشاره می کنیم، این پرسش مطرح می شود که آیا وی با اعتقاد به تقدم نفس بر بدن از اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس صرف نظر کرده است؟ «اما با این حال قبول وجود نفس قبل از بدن هم زمان با اعتقاد به جسمانیة الحدوث بودن نفس، جمع بین نقیضین است». بنابراین تنها این احتمال باقی می ماند که وی قائل به دو نفس برای انسان شده است. یک نفس که قبل از ایجاد بدن وجود داشته است و نفس دومی که همراه و

* مورد دیگری از کلام ایشان به شرح زیر است: «فظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان و العقول أنّ لالرواح کینونة سابقة علی عالم الاجسام» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، مشرق دوم، اشراق اول، قاعدة هفتم). ذکر کلمه روح و نه نفس در این تعبیر قابل توجه است.

هم‌زمان با آفرینش بدن به وجود آمده است؛ اما آیا صدرالم‌تألهین با توجه به اعتقاد به جسمانیة‌الحدوث بودن نفس می‌تواند حقیقتاً به نفس دیگری قائل شود؟

۳. ارزیابی فلسفی نظریه تعدد نفس و روح نزد آخوند ملاصدرا

ریشه‌یابی افکار فلسفی صدرالم‌تألهین و یافتن شواهدی معتبر می‌تواند پذیرش اعتقاد ملاصدرا به دو نفس، آن‌هم در عرض هم را امری قابل پذیرش کند. ایشان اگرچه در اعتقاد به حدوث جسمانی نفس، همانند بسیاری از اصول فلسفی خودش، از آیات قرآن الهام گرفته است،* اما در بیان فلسفی مسئله، مطالب وی متأثر از ارسطوست؛ لذا به دلیل اهمیت این موضوع، اشاره‌ای به مطالب ارسطو در خصوص نفس کرده، آن را با مطالب صدرالم‌تألهین مقایسه و نتایج به‌دست‌آمده را ارزیابی می‌کنیم.

۳-۱. ارسطو و تعدد نفس و روح

به صورت اجمال نظریه ارسطو درباره نفس بیان گردید؛ اما جنبه دیگری از فلسفه ارسطو وجود دارد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن‌هم توجه عمیق او به جنبه‌ای از وجود انسان است به نام عقل (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: دفتری، ۱۳۹۲، ش ۱۲). به باور ارسطو انسان دارای بخش عقلانی است. او این بخش را به دو قسم، یعنی عقل فعال (Active Intellect) و عقل منفعل تقسیم می‌کند (Passive Intellect). ارسطو عقل فعال را چیزی سواى از نفس تلقی می‌کند که در دوران جنینی به بدن انسان وارد می‌شود؛ اما درباره عقل منفعل، آن را یکی از اجزای نفس برمی‌شمارد که تحت الهامات عقل فعال، معلوماتی را به دست می‌آورد. ارسطو فرق این دو عقل را در این می‌داند که عقل منفعل، عقلی است که صاحب معلومات کلیه می‌شود؛ اما عقل فعال عقلی است که معلومات را ایجاد می‌کند و البته بعد از مرگ و فساد بدن نیز باقی خواهد بود.* او معتقد است همه

* مرحوم علامه طباطبایی بسیاری از آیات دال بر حدوث جسمانی نفس را در کتاب مهر تابان ذکر کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۷۱-۷۳).

* ارسطو موضوع عقل فعال و عقل منفعل را در دو فصل مجزا، یعنی فصل ۴ و فصل ۵ از دفتر سوم کتاب درباره نفس، مطرح و خصوصیات هرکدام را به صورت مبسوط بیان کرده است.

قوای نفس به استثنای عقل (نوس = *Nous*) از بدن جدانشدنی و فناپذیرند. او در کتاب درباره نفس آنجا که درباره عقل فعال بحث می‌کند، چنین بیان می‌دارد: «عقل بالفعل از خارج به بدن جنین** می‌آید یا به عبارت دیگر، از در وارد می‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۹، کون و فساد ۷۳۶ ب ۲۷).

او در جای دیگر به موضوع عقل فعال تصریح کرده، می‌گوید: «و همین عقل است که چون بالذات فعل است، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا که همواره فاعل اشرف از منفعل و مبدأ اشرف از ماده است... و تنها اوست که فناپذیر و ازلی است...» (ارسطو، ۱۳۸۹، دفتر سوم - ۵، ۴۳۰، الف ۱۷ به بعد/ در مورد فناپذیری عقل فعال می‌توان به: ارسطو، ۱۳۸۴، کتاب لامبدا، ۱۰۷۰a، ص ۳۹۰/ همچنین یادداشت رودیه (Rodier) در *اخلاق نیکوماخوس* (X ۱۱۷-۱۱۸)).

عبارت دیگری از او چنین است: «نتیجه این می‌شود که فقط عقل است که از در [مرگ] به در خواهد رفت و تنها از بهر خدایان خواهد بود» (ارسطو، ۱۳۸۹، کون و فساد، بتا ۳، ۷۳۸ ب ۲۷ به بعد).

همان‌گونه که گذشت، ارسطو نفس را امری مادی برآمده از بدن مادی و صورت بدن تلقی کرده بود؛ اما درباره این وارد شده به بدن معتقد است این عقل، مفارق از ماده، غیرمنفعل و عاری از مخالطت با ماده است. به‌علاوه او، ورود این عقل بالفعل را در زمان جنینی می‌داند و این، بدان معناست که بعد از آنکه خلقت انسان شروع شده، مراحل را طی کرده است و به مرحله جنینی رسیده است، این عقل به بدن وارد می‌شود؛ در حالی که به اعتقاد ارسطو نفس هم‌زمان با شروع خلقت بدن با او خلق می‌شود و تفکیک زمانی بین آنها وجود ندارد؛ زیرا او نفس را صورت بدن می‌داند و بدون شک، در حوزه محسوسات، صورت نمی‌تواند بدون ماده وجود داشته باشد.

مطالب بالا در کلام ارسطو اذعان می‌دارند عقل فعال چیزی غیر از نفس است. استفاده از

** این موضوع با متون دینی ما مسلمانان نیز هماهنگی دارد؛ زیرا متون اسلامی ورود روح به بدن جنین را در چهارماهگی می‌داند.

الفاظی همچون بالذات فعل بودن، مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط، از خارج به بدن وارد شدن، موجودی ازلی و ابدی و الفاظی مشابه، این مطلب را القا می کنند که مراد/ارسطو از عقل فعال، چیزی جدا و مستقل از نفس و بدن است.*

۲-۳. ملاصدرا و مسئله عقل فعال ارسطویی

مسئله عقل و عقل فعال در آثار ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد که خود، نیازمند تحقیقی مستقل است. فقط برای اینکه اشاره‌ای به مسئله کنیم و نشان دهیم وی عقل فعال را با بیان ارسطویی پذیرفته است، به نمونه‌هایی از کلام او استناد می‌کنیم. وی در اشراق سوم از مشهد سوم الشواهد الربوبیه چنین بیان می‌دارد: «الإشراق الثالث: فی حصول العقل الفعّال فی أنفسنا: «إن للعقل الفعّال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی أنفسنا لانفسنا...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵).

ملاصدرا در اسفار نیز به این موضوع پرداخته، چنین بیان می‌دارد: «فی کیفیة حصول العقل الفعّال فی أنفسنا: اعلم أن للعقل الفعّال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی أنفسنا...» (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۱).

وی ضمن اذعان به وجود عقل فعال در وجود انسان می‌کوشد نشان دهد این عقل فعال، وجودی مستقل و جوهری مباین با نفس دارد. وی در کتاب مبدأ و معاد مطلبی به شرح زیر آورده‌اند:

أن الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير و التأثير ينقسم ثلاثة أقسام: فعال غير منفعل و يعبر عنه اصطلاحاً بالعقول المجردة و منفعل غيرفاعل و هو الجسم بما هو جسم أي ذو أبعاد ثلاثة فقط و منفعل فاعل ينفع من العقول الفعّالة و يفعل فی الأجسام المنفعلة و يسمي النفوس و الصور. و هذه الأقسام يقضى العقل بإمكانها. و أما إثبات وجودها فيحتاج إلي البرهان. نعم الأجسام معلومة

* در نگاه دینی، روح قبل از بدن موجود بوده است و بعد از آن نیز موجود خواهد بود. در نگاه ارسطویی عقل فعال قبل از بدن موجود بوده و بعد از بدن نیز موجود خواهد بود؛ بنابراین نگاه/ارسطو و دین به انسان بسیار به هم شبیه می‌شوند.

الوجود بإعانة الحس و ليس بنفسه محسوسا بل بظاهره و صفاته من اللون و الشكل و التحيز و غيرها. و أما النفوس و الصور فيدل عليها حركات الأجسام و انحفاظ حقائقها و أما العقول فيدل عليها تحريكات النفوس و أشواقها (صدرالمتألهين، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱).

در جای دیگر می‌گوید: «فواضح أن هذا العقل الفعّال جوهر لأنه مقوم للجواهر الفعلية» (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۶).

در بیانات فوق، ملاصدرا از موجودات جوهریه بحث می‌کند. وی هرکدام از جسم، نفس و عقل را به عنوان موجودی جوهری و مستقل نام برده، اثبات وجود آنها را به لحاظ نحوه تأثیر و تأثرشان با یکدیگر مورد ارزیابی قرار می‌دهد. وی تشخیص وجود اجسام را به وسیله حس ظاهری ارزیابی می‌کند و در ادامه بیان می‌دارد که اگر جسم دارای حرکت است، به دلیل وجود نفسی است در این جسم و اگر نفس حرکت و شوقی دارد، این نیز به دلیل وجود عقلی است که سبب این حرکت و شوق می‌شود و مسلم است که این سه جوهر نمی‌توانند در طول هم قرار داشته باشند؛ زیرا بیان نحوه تأثیر و تأثر از اساس با مسئله طولی بودن منافات دارد. به عبارت دیگر، اگر قائل شویم که وی برای عقل در انسان مرتبه‌ای طولی در نظر دارد، این مرتبه طولی نفس در واقع خود نفس است که به این مرتبه رسیده است و دیگر صحبت از اینکه این مرتبه بر نفس تأثیر می‌گذارد، نادرست است.

نکته مهم، شباهت نظریه مرحوم آخوند با ارسطوست؛ هم ارسطو هم ملاصدرا قائل به تمایز بین نفس و این عقل وارد شده به بدن‌اند. در بحث کارکرد نفس و عقل فعال نیز نظریه صدرایی با ارسطو هماهنگ است؛ ارسطو معتقد بود انسان دارای دوگونه عقل است: یک عقل منفعل که ارسطو آن را جزئی از نفس مطرح می‌کند و عقل فعال که به اعتقاد او از بیرون وارد بدن انسان می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹، کون و فساد ۷۳۶ ب ۲۷) و کارش ایجاد معلومات در انسان، از طریق عقل منفعل می‌باشد که جزئی از نفس است. کاپلستون در توضیح عملکرد این عقل فعال چنین توضیح می‌دهد: «به اعتقاد ارسطو این عقل که به بدن وارد شده است، به یک اصل بالقوه نیازمند است - یک لوح نانوشته (Tabula Rasa) - که بتواند بر آن، صور را منطبق سازد و بدین‌سان ما تمایز بین عقل فعال (نوس پویتیکوس) و

عقل منفعل (نوس پائتیکوس) را به دست می‌آوریم» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷۵).
صدرالمتألهین نیز کار عقل فعال را همین‌گونه می‌داند؛ عقل فعال کارش این است که این اصل بالقوه را که او عقل بالقوه می‌داند، به بالفعل تبدیل کند:

أن نفس الإنسان في أول صباه بالقوة في الكمال العقلي و الوجود المفارقي و إن كانت بالفعل في كونها صورة كمالية للجسم الطبيعي من جهة بعض الأفعال ثم يصير أمراً عقلياً بالفعل في تصوير الحقائق و إفادة العلوم و تدوين المسائل و ترتيب السياسات الناموسية و كلما خرج من حد القوة إلي حد الفعل فبأمر ما يخرج إليه و هذا أيضاً لو كان غير مفطور علي الكمال العقلي لاحتاج إلي آخر كذلك و لا يتسلسل الأمر إلي لا نهاية بل ينتهي إلي فيض علوی و نور إلهی يتصل بها هو كامل بالفعل فعّال في النفوس، مقدس عن شوب النقص و القوة فيخرجها من حد القوة إلي حد الفعل... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵-۲۴۶).

ملاصدرا توضیح می‌دهد که نفس انسان در کودکی از حیث کمالات عقلی بالقوه است؛ اما سپس این قوه به فعلیت می‌رسد و این نیز به کمک امر دیگری است که باید کمال عقلی، جزء ذاتش باشد؛ کمالی که از نقص منزّه می‌شود تا بتواند نفس را از حد قوه به فعلیت برساند. در جای دیگری وی به صراحت بیان می‌دارد که عقل فعال حقایق را از جانب خدای متعال به عقل منفعل الهام می‌کند:

و الثاني يسمي حدسا و إلهاما و هذا ينقسم إلي ما يطلع معه علي السبب المفيد له و هو مشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله و هو العقل الفعّال الملهم للعلوم في العقل المنفعل و إلي ما يطلع عليه (همان، ص ۳۴۹).

بنابراین به باور ملاصدرا نیز این عقل فعال است که علوم و حقایق را به نفس - از طریق عقل منفعل - الهام می‌کند.

تا اینجا مسئله عقل فعال نزد ملاصدرا با عقل فعال ارسطویی کاملاً هماهنگ است؛ به‌علاوه نتایج قابل استحصال در بحث عقل فعال ارسطویی که مسئله تعدد نفس و روح یکی از آن نتایج است، در ملاصدرا نیز قابل پذیرش خواهند بود (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: دفتری، ۱۳۹۲، ش ۱۲). اما آیا به لحاظ عقلی می‌توان به ارسطو و ملاصدرا این نسبت را داد

که آنها قائل به دو نفس - یا نفس و روح - شده باشند.

۳-۳. افلوپین و نظریه ماده و صورت بودن نفس و بدن

از جمله فیلسوفانی که نظریه ارسطو درباره نفس را نمی‌پذیرند، افلوپین است. او در رد نظریه ماده و صورت بودن نفس و بدن در ارسطو دو دلیل اقامه کرده است. دلیل دوم به لزوم تناسخ برای نفوس تأکید دارد (ر.ک: افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳۰)؛ اما دلیل اول او به عدم امکان اندیشیدن تأکید می‌کند. افلوپین در این باره چنین استدلال می‌کند:

اگر نفس - چنان که می‌گویند - صورت بدن باشد، شاید ادراک حسی ممکن باشد، ولی اندیشیدن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ از این رو هواداران این نظریه به وجود نفسی دیگر نیز قائل می‌شوند و آن را عقل می‌نامند و مرگ‌ناپذیرش می‌خوانند (همان، ص ۶۲۹).

در اینجا در صدد اثبات یا رد مطلب افلوپین نیستیم. وی این مطلب را مطابق نظریه وحدت‌انگاران مطرح می‌کند؛ اما مسلم این است که اشکال وی عام بوده، شامل همه کسانی می‌شود که نفس را صورت و بدن را ماده آن می‌دانند؛ لذا اشکال هم به ارسطو وارد است هم به ملاصدرا که وی نیز نفس را جسمانیة الحدوث دانسته، آن را صورت برای بدن مادی می‌داند.*

این اشکال افلوپین مسئله وحدت‌انگاری ارسطو و ملاصدرا را نیز زیر سؤال می‌برد؛ زیرا به اعتقاد افلوپین، با پذیرش اینکه نفس، صورت بدن است، انسان باید دارای نفس دومی در کنار این نفس باشد تا امکان اندیشیدن را برای وی فراهم کند. اما نکته مهم در اینجا قائل شدن به دو نفس در عرض هم است که افلوپین به آن تصریح کرده و ارسطو نیز آن را پذیرفته است. لذا آنجا که ملاصدرا گفت ما از بهشت خدا به این دنیا آمده‌ایم، گفته شد که راه فرار ملاصدرا از مسئله تناقض‌گویی، این است که گفته شود وی قائل به دو نفس شده است و قائل شدن به دو نفس، مطابق مبانی فوق‌الذکر امری ممکن است.

* ملاصدرا بارها بیان می‌کند که نفس، صورت بدن و بدن، ماده برای آن صورت است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۵، صص ۲۸۶ و ۲۸۹ و ج ۸، صص ۳۳۰ و ۱۳۸۰، ص ۴۲۲).

۳-۴. اشکال نظریه صدرایی

اشکال از اینجا آغاز می‌شود که صدرالمتألهین - بر خلاف ارسطو - با وجود اینکه عقل فعال را مستقل از نفس قلمداد می‌کند و آن را فاعل نفس و فاعل جزء عقلانی نفس (عقل منفعل) می‌داند که معلومات را به این جزء عقلانی الهام می‌کند، با این حال در بیان حرکت جوهری نفس، استقلال و جوهریت عقل فعال را - که وی خود وجود فی انفسنا لانفسناش را پذیرفته بود - از اساس انکار نموده، آن را مرتبه‌ای از مراتب نفس قلمداد می‌کند که نفس با حرکت جوهری‌اش به این مرتبه می‌تواند برسد.* اما آیا فاعلی که دو رتبه متأخر از عقل منفعل است، می‌تواند در آن تأثیر نموده، معلومات را در او الهام و ایجاد کند و آن را به عقل بالفعل تبدیل نموده، در نهایت به مرتبه عقل فعال برساند؟ چنین فاعلی چگونه می‌تواند خود به عنوان مرتبه‌ای قلمداد شود که نفس هنوز به آن نرسیده است؟ مرحوم آخوند در پاسخ از این اشکال برآمده، چنین می‌گوید:

فمن استشكل عليه أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدماً علي وجود الشيء و غاية متأخرة عنه مترتبة عليه ترتباً ذاتياً بعد مراتب استكمالاته و ترقياته في الوجود فعليه أن يرجع و ينظر إلي ما حققناه و يسلك الطريق الذي سلكناه حيث عرفناه بقوة البرهان و نور الكشف و العيان أن المبدأ الأعلى له الأولية و الآخريه لأجل سعة وجوده المنسبط ... فعلي هذا المنوال حال وجودات الأنوار القيومية و صور المفارقة الإلهية فإن وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده و وحداتها مثل لوحده فسعتها و جمعيتها أنموذج لسعته و جمعيته فإنما هي وسائط صدور الأشياء عن الحق تعالي و وسائل رجوع الموجودات إليه فلها الأولية بأوليته و الآخريه بأخريته كما أنها موجودة بوجوده لا بإيجاده باقية ببقائه لا بإبقائه لأنها كما علمت بمنزلة أشعة نوره و لوازم هويته (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۱-۱۴۰).

این، پاسخی است که صدرالمتألهین به اشکال فوق‌الذکر می‌دهد؛ اما اینکه چگونه یک

* شکی وجود ندارد که نفس، توانایی طی مراتب کمال را دارد؛ آنچه جای شک است، نحوه و کیفیت یافتن این امکان صعود است.

وجود مفارقِ قدسی می‌تواند از مقام خود تنزل کند (قوس نزول) و به ماده تبدیل شود و نطفه و علقه و مراتب جسمانی را ببیماید، اشکالی دیگر است که به این نظریه وارد می‌شود. ملاصدرا کوشیده است پاسخ این اشکال را نیز بدهد:

بالجملة النفس الأدمية تنزل من أعلي تجردها إلي مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطبائع و الحواس فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدني الحواس و إذا ارتفع إلي مقام الخيال كانت قوة مصورة و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلي مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل و معقول... (صدرالمتألهین ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۵).

تا اینجا به نظر می‌رسد ملاصدرا همه چیز را با مبانی خود سازگار کرده است و هیچ اشکالی نیز وجود ندارد؛ اما این، تمام مطلب نیست و باید دید چرا مرحوم آخوند این مبانی را پذیرفته است؟ مبانی‌ای که گاه با متون دینی مورد اعتقاد وی هماهنگ و سازگار نیست و ملاصدرا سعی تمام کرده است آنها را با متون دینی هماهنگ و سازگار کند. به هر حال اینکه چرا صدرالمتألهین با وجود پذیرش وجود عقل فعال در انسان و اینکه این عقل فعال، وجودی مستقل از نفس دارد، آن را مرتبه‌ای از نفس تلقی می‌کند، مطلبی است که فهم آن می‌تواند کلیدواژه فهم این برداشت صدرایی بوده، ما را به علت واقعی این نگاه برساند.

۴. صدرالمتألهین و فلاسفه یونان باستان

ملاصدرا توجه خاصی به فلاسفه یونان باستان، به‌ویژه سقراط، افلاطون و ارسطو دارد.^۲ ملاصدرا معمولاً افلاطون را «افلاطن الهی»^{*} خطاب می‌کند و خود را موظف می‌داند

* به نظر می‌رسد ملاصدرا لقب «افلاطون الهی» را از «حکیم الهی» که افلوپین به افلاطون خطاب می‌کرده است، کسب کرده است و حسن ظن شدید ملاصدرا به افلاطون نیز ناشی از افلوپین است. نکته قابل توجه این است که مرحوم آخوند فکر می‌کرده است که افلوپین در واقع همان شاگرد افلاطون - یعنی ارسطو - است که چنین لقبی را به استاد خود داده است.

مذهب او را برهانی و ایرادها را از آن دفع کند:

و من هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية أفلاطن الإلهي المعروف بالتوحيد و
الحكمة حكي عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطليس أقول و
نحن قد أحيينا بعون الله تعالي رسمه في القول بهذه المثل و أحكمنا برهانه و
قومنا بنيانه و شيدنا أركانه و سهلنا سبيله و أبطلنا النقوض عليه و التشنيعات
التي ذكرها علي مذهبه كل من أتى بعده إلي وقتنا هذا تقربا إلي الله و تشوقا
إلي دار كرامته و محل أنواره (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۱۴).

این متن، نمونه‌ای است که نشان می‌دهد مرحوم آخوند احترام فراوانی برای افلاطون
قائل است. به اعتقاد وی حکمت افلاطون حکمتی الهی است و افلاطون نیز حکیمی الهی
است که باید براهینش را محکم و ایرادها را از آن دفع کرد و این موضوع خاص مبحث
مثلاً تنها نیست و طبیعتاً شاگرد وی - یعنی ارسطو - نیز در جهت استاد خود کوشیده است
حکمتی الهی بر پایه آموزه‌های استادش ارائه کند.

اما مطلب قابل توجه این است که در زمان ملاصدرا تصور می‌شده است کتاب اثولوجیا^۳
متعلق به ارسطوست؛ در حالی که بعدها معلوم شد این کتاب متعلق به افلوپین است. بر
این اساس و با توجه به این استناد اشتباه، ملاصدرا هر جا اختلافی بین مطالب کتاب
اثولوجیا و مطالب ارسطو مشاهده می‌کند، بسیار می‌کوشد اشکالات را مرتفع نموده، دیدگاه
اثولوجیای افلوپین را - که مطالبش نوعاً متأثر از افلاطون است -^۴ با مطالب مربوط به
ارسطو هماهنگ و سازگار کند و در مواردی که اساساً این دو نگاه قابل جمع نیستند،
مطالب یکی را حمل به رمزگویی می‌کند.^۵

ممکن است این بیان مورد اشکال قرار گیرد که مرحوم آخوند همه آنچه را بیان کرده و
پذیرفته است، مطابق مبانی‌ای بوده است که خود از پیش پذیرفته است؛ اما این موضوع را
نباید از نظر دور داشت که مرحوم آخوند به دلیل آن استناد اشتباه و جمع بین نظریات
ارسطو، اثولوجیا - که می‌پنداشت متعلق به ارسطوست - و افلاطون این مبانی را اختیار و آن
توجیحات را بیان کرده است. حال اگر وی متوجه می‌شد که اثولوجیا هیچ ارتباطی با ارسطو
ندارد، آیا همچنان سعی می‌کرد میان این دیدگاه‌ها وجه جمع بیابد؟ آیا مطابق اصل اصیل

اصالت وجود صدرایی، می‌توان گفت یک وجود مجرد تام و تمام از عالم مجردات به پایین آمده، تغییر ماهیت داده، مادی شده و تبدیل به نطفه و علقه و غیره شده است؟ آیا مرحوم آخوند اگر متوجه این استناد می‌گردید، همچنان دیدگاه وحدت‌انگاران خود در ارتباط با نفس را ارائه می‌کرد؟ بیان عبارتی مانند: «ما از بهشت خدا به این دنیا وارد شده‌ایم» نشان می‌دهد که وی تا به آخر نتوانسته است از مسئله وجود نفس یا به عبارت بهتر، روح قبل از بدن صرف نظر کند؛ مسئله‌ای که هم مورد تأیید متون دینی است و هم در فلسفه شاگرد شاخص افلاطون - یعنی ارسطو - به وضوح قابل فهم است.

به هر حال در این نوشته تلاش شد راه پر پیچ‌وخمی که طی شده بود تا مبانی علم‌النفس صدرایی شکل گیرد یا به اصطلاح، ریشه‌های افکار صدرایی درباره نفس - به زعم نگارنده - ترسیم شوند، به امید آنکه راهگشایی برای شناخت بهتر انسان و ابعاد وجودی آن بوده، موجب پویایی هرچه بیشتر علم‌النفس بشود؛ علم‌النفسی که مرحوم آخوند خود بحق بزرگ‌ترین تأثیر را در رشد و پویایی اش داشته است.

نتیجه‌گیری

مطالب مربوط به علم‌النفس صدرایی بیان گردید تا نشان داده شود این نگرش از چه آرائی متأثر بوده است. با شناخت منابع تأثیرگذار بر آرای صدرالمتألهین درباره نفس این بستر برای محقق ایجاد می‌شود که با نگاهی عمیق‌تر و دقیق‌تر به رأی صحیح دست بیابد. به هر حال نتایج زیر را با توجه به مطالب ارائه‌شده می‌توان به دست آورد.

۱. اینکه انسان این قابلیت را دارد که درجات طولی رشد را تا وصول به عقل فعال پیماید، موضوعی است که مورد تأیید فلسفه، عرفان و متون دینی می‌باشد؛ اما این امر، اهمیت وجود عقل فعال ارسطویی یا روح مذکور در روایات و این موضوع را که انسان متشکل از سه جوهر مستقل، یعنی روح، نفس و بدن است، تحت‌الشعاع قرار نمی‌دهد و البته این موضوع در جای خود تبیین شده است که بدون وجود این عقل فعال یا روح الهی - که در روایات به عنوان حجت درونی در قبال حجت بیرونی که انبیای الهی‌اند - نفس انسان توان سیر و پیمودن این مراتب طولی کمال را نخواهد داشت.

۲. هدف این نوشته ارائه زوایای نگاه صداری و منابع تأثیرگذار بر این نگاه در مورد نفس انسان بوده است و الا بیان ادله اثباتی تعدد نفس - تعدد نفس و روح - در انسان نیازمند کاری مستقل در حوزه‌های فلسفه، روان‌شناسی، علوم تربیتی و متون دینی، اعم از قرآن کریم و روایات ائمه اطهار^(ع) است که باید در جای خود تبیین گردد.

۳. تأثیر اثولوجیا بر علم‌النفس صداری بسیار عمیق‌تر از آن است که بیان شد. اسناد اشتباه این اثر به ارسطو سبب چالش‌های جدی دیگری برای علم‌النفس صداری شده است. این چالش‌ها عموماً از عدم توجه به مسئله تعدد و تمایز نفس و روح ناشی می‌شوند که مرحوم آخوند به عنوان فیلسوفی مسلمان با آنها مواجه است. مسئله تجرد نفس، رسیدن به مرتبه نفس انسانی و ورود روح به بدن انسان، موارد دیگری‌اند که نیازمند بازنگری کامل و پژوهش‌های تطبیقی می‌باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مسئله حدوث یا قدم نفس در مقاله‌ای به قلم استاد فیاضی و آقای احمد سعیدی به طور مبسوط تحقیق و تحلیل گردیده است. نویسندگان در پایان مقاله چنین نتیجه گرفته‌اند: «تقریباً همه استدلال‌هایی که در این مقاله نقل کردیم، مبتنی بر اصول و مبانی‌ای هستند که کم‌وبیش توسط خود فلاسفه - از جمله ملاصدرا و شیخ اشراق - مورد نقد قرار گرفته‌اند و به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از آنها نمی‌توانند حدوث نفس را به صورت یقینی اثبات کنند» و بعد از آن چنین ادامه داده شده است: «روشن است که نقد ادله حدوث نفس، به‌ویژه با استقرای ناقص ما، به معنای بطلان قول به حدوث نفس نیست. از این‌رو برای قبول تقدم نفس بر بدن، باید به دنبال دلایل اثباتی باشیم؛ با این حال، ما در مقام بررسی و ارزیابی ادله نقلی و عقلی تقدم نفس بر بدن نیستیم و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که ادله نقلی در مورد "حدوث نفس پیش از بدن" - نه "همراه یا پس از بدن" و نه "قدیم‌بودن آن" - از لحاظ سند در حد تواتر (معنوی و یا اجمالی) هستند. پس اگرچه از لحاظ دلالت، نص نیستند و تنها ظهور دارند، اما ظاهراً دلیل محکمی برای صرف‌نظر از این ظواهر نقلی نداریم» (ر.ک: فیاضی و سعیدی، ۱۳۸۷، ش ۲۲).

۲. بسیاری از کتب معتبر اسلامی نگاهی توأم با احترام و بزرگی به فلاسفه یونان باستان دارند و ملاصدرا نیز از این نگاه‌ها بی‌تأثیر نبوده است؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود: دیلمی در *محبوب‌القلوب* روایتی نقل کرده است به این مضمون که: «مردی خدمت پیامبر اکرم^(ص) رسید و درباره طرفداران ارسطو تالیس سخنی گفت و بلافاصله بعد از نام ارسطو گفت: لعنت خدا بر او! پیامبر اکرم فرمود:

- ساکت باش ای عمرو! *ارسطاطالیس* پیامبر بود، سپس قومش او را نشناختند» (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: *مفضل، توحید/سیدبن طاووس، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم/ شیخ بهائی، الحدیقه الهلالية*).
۳. کتاب *اثولوجیا* جایگاه ویژه‌ای بین فیلسوفان مسلمان داشته و دارد. نام این کتاب معرب «تئولوگیا» به معنای «فلسفه اولی» یا «الاهیات» است. پیش از این در میان فلاسفه اسلامی اعتقاد بر این بوده است که این کتاب را *ارسطو* نوشته است و لذا به دلیل اهمیت مباحثش، آن را هم‌ردیف کتاب مهم *مابعدالطبیعه* می‌خواندند و تفسیر می‌کردند. تنها کسی که در این کتاب و نویسنده آن شک کرد، *ابن سینا* بود. امروزه مشخص شده است که این کتاب، نوشته *ارسطو* نیست، بلکه ترجمه و نقلی آزاد از انادهای چهارم و پنجم و ششم از *تاسوعات فلوطین* است. بنابراین *فلوطین* بدون آنکه نامی از او در کتب فلاسفه ما باشد، در آرای آنان حضور دارد و این حضور چنان است که فلاسفه ما را رنگ و بوی نوافلاطونی می‌دهد؛ به گونه‌ای که می‌توان به جرئت وی را پس از *ارسطو* و *افلاطون* موثرترین فیلسوف بر فلاسفه مسلمان نامید.
۴. *فلوطین* به عنوان نماینده مهم مکتب نوافلاطونی، کمی بیش از حد متأثر از فلسفه *افلاطون* است؛ چنان‌که فلسفه خود را «تفسیر اشارات و رموز فلسفه *افلاطون* می‌داند». او *افلاطون* را «داننده اسرار مقدس» می‌داند. وی در بیشتر رسائل ۵۴گانه خود اشاره‌ای به جملات *افلاطون* دارد و به تفسیر آنها می‌پردازد. *فلوطین* چنان شیدای *افلاطون* است که حتی آرای جدید خود را هم به او نسبت می‌دهد؛ تا جایی که معتقد است *افلاطون* نیز در یکی از نامه‌های خود اقنوم‌های سه‌گانه را مورد توجه قرار داده است. باید توجه داشت که *افلاطون* از دید *فلوطین* یک حکیم الاهی است، نه یک حکیم سیاسی. او در میان آثار *افلاطون* بیشتر به رساله *تیمائوس* توجه دارد- تنها رساله‌ای که *افلاطون* در آن به تبیین جهان و نقش صانع در ساخت عالم اشاره می‌کند- و از آرای سیاسی *افلاطون* در رسائل *جمهوری*، *مرد سیاسی* و *قوانین* چشم‌پوشی می‌کند. به نوعی می‌توان گفت *فلوطین*، *افلاطون* را یک عارف تفسیر می‌کند، نه یک *مرد سیاسی* (افلوپین، *دوره آثار فلوطین*، ص ۷۸۱).
۵. در موارد بسیاری ملاحظه می‌شود که آرای *فلوطین* را با آرای *ارسطو* اشتباه گرفته است که به چند مورد از آنها اشاره می‌شود: «أن المشهور أن مذهب الفيلسوف الأول أن علمه تعالى بارتسام صور المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فی أثولوجیا قال فی المیمر العاشر منه فأما الباری فإنه إذا أراد فعل شیء [ما] فإنه لا یمثل أولاً فی نفسه و لا یحتدی صنعاً خارجةً منه لأنه لم یکن شیء قبل أن یبدع الأشياء و لا یتمثل فی ذاته لأن ذاته مثال کل شیء فالمثال لا یتمثل ...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۶-۵۵/ همچنین برای نمونه ر.ک: ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۵۷ و ج ۳، ص ۴۲۷ و ج ۶، ص ۲۷۷ و ج ۸، ص ۳۰۸ و ج ۸، ص ۳۵۷ و ۱۳۶۰، صص ۱۷۲-۱۷۳ و ۲۴۶).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی؛ فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳.
۳. افلوطین؛ مجموعه آثار افلوطین؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۴. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علیمراد داوودی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، تجدید چاپ از انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۵. ارسطو؛ مابعدالطبیعه؛ ترجمه شرف خراسانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۶. —؛ اخلاق نیکوماخوس (X ۱۱۷-۱۱۸)؛ یادداشت رودیه Rodier.
۷. بهائی، محمدبن حسین؛ الحدیقه الهالیه: شرح دعاء الهلال؛ مؤسسه آل‌البیت^(ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۰ق.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد؛ تصنیف غررالحکم و دررالکلم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ مهر تابان؛ قم: مؤسسه انتشارات باقرالعلوم^(ع) [بی تا].
۱۰. دیلمی، محمدبن علی؛ محبوب القلوب؛ تصحیح ابراهیم دیباجی و حامد صدقی؛ قم: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
۱۱. دفتری، عبدالعزیز؛ «ارسطو و تعدد نفس و روح»؛ آیین حکمت، ش ۱۲، ۱۳۹۲.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه سیدجلال الدین مجتبی؛ ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۴. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ چ دوم، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۵. —؛ الشواهد الربوبیه؛ چ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۶. —؛ المبدأ والمعاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۱۷. —؛ عرشیه؛ ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۴۱.
۱۸. —؛ اسرار الآیات؛ تصحیح خواجهی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۹. شیرازی، قطب‌الدین محمدبن مسعود؛ شرح حکمت اشراق؛ قم: انتشارات بیدار، [بی تا].

۲۰. فروغی، محمد علی؛ سیر حکمت در اروپا؛ تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۸.
۲۱. فیاضی، غلامرضا و احمد سعیدی؛ «ارزیابی ادله و مبانی نظریه حدوث نفس»؛ معرفت فلسفی، ش ۲۲، زمستان ۱۳۸۷.
۲۲. مفضل بن عمر؛ توحید مفضل؛ ترجمه محمدباقر مجلسی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
۲۳. ملکیان، مصطفی؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ج ۱، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷.





پښتونستان پوهنتون

بهار ۱۳۹۲ / شماره ۵۳ / عبدالعزيز دفتري