

تأملی در حدوث جسمانی نفس

قاسم سبحانی فخر*

هادی یسافی**

چکیده

حکیمان مشایی معتقدند نفس انسانی روحانیه الحدوث و البقاء است. در قبال این نظریه، صدرالمتألهین معتقد است که نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است. عمده دلیل روی آوردن مآصدرا به این نظریه، اشکالهایی است که به نظریه روحانیه الحدوث وارد کرده است. این مقاله معانی حدوث جسمانی نفس را با استفاده از عبارات مآصدرا تبیین نموده، روشن می کند که عبارات مآصدرا در این باره یکسان نیست. سپس اشکالهای مآصدرا بر نظریه روحانیه الحدوث را بیان کرده است؛ و در پایان به دفاع از مشاء به اشکالهای مآصدرا پاسخ داده است.

کلیدواژه‌ها: نفس، جسمانیه الحدوث، روحانیه الحدوث، مجرد، مادی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استادیار دانشگاه بوعلی سینا همدان. (gh_sobhani@yahoo.com)

** دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

مقدمه

سرآمد همه دانش‌ها انسان‌شناسی است؛ زیرا تأمین سعادت که مطلوب فطری هر انسانی است، بدون شناخت او از خود به عنوان یک انسان، ممکن نیست؛ و البته میان انسان‌شناسی به معنای صحیح و خداشناسی و معادشناسی، انفکاک نیست. از سوی دیگر، برای همگان روشن است که حقیقت انسان جسم جدای از نفس و روح نیست، بلکه آنچه به ظاهر انسان است این ترکیب است، یعنی موجودی که به ظاهر مرکب از نفس و بدن است. حال باید تحقیق شود که رابطه این دو چگونه است. آیا از این دو یکی اصل و دیگری فرع است؟ یا اصل و فرعی در کار نیست؟ فیلسوفان مادی‌گرا اصل را بدن، و نفس را برآمده از آن و خاصیت آن می‌دانند؛ در حالی که فیلسوفان خدا‌باور نفس و روح را اصل دانسته، بر اثبات آن استدلال کرده‌اند. بر این اساس که نفس اصل است و حقیقت انسان را می‌سازد، گفته‌اند: شناخت نفس و مراتب آن کلید فهم و درک قیامت و معاد انسان‌ها است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷۸/۹). نیز گفته‌اند: نفس‌شناسی پایه خداشناسی است که بدون آن، شناخت ذات حق و اوصاف و افعال او ممکن نیست (همان: ۳۱۸). بنابراین سخنی گزارف نیست اگر بگوییم که از مهم‌ترین و ارزنده‌ترین مباحث فلسفی، بحث و تحقیق درباره نفس انسانی است.

این که گفتیم نفس، اصل و حقیقت انسانی است، مورد ائتفاق حکمای الاهی است؛ اما معنایش این نیست که همه این حکیمان بر این باورند که با تکون هر انسانی نفس او اصل و بدن تابع یا آشیانه اوست، بلکه این جای بحث دارد که نفس از چه مرحله‌ای به این اصالت می‌رسد. این همان بحثی است که میان صدرالمتألهین و حکیمان معروف پیش از او اختلاف افکنده است. این مقاله برای تبیین نظر صدرالمتألهین و تقویت نظر حکمای پیشین تدوین شده است.

طرح بحث

یکی از آرای ویژه صدرالمتألهین که به نوبه خود بر دیگر مسائل فلسفی اثرگذار است، جسمانی بودن نفس در مرحله حدوث است. نظریه حدوث جسمانی نفس، از

ابتکارات بزرگ *ملاصدرا* است (براهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۵۴۱). پیش از *ملاصدرا*، دیگر حکیمان بزرگی چون *ارسطو* و *ابن سینا* نفس را در مرحله حدوث نیز روحانی می دانستند. به عقیده آنان نفس جوهری است که ذاتاً مجرد و فعلاً مادی است؛ در برابر، عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً مجرد است. در مقابل این نظریه، *ملاصدرا* معتقد است که نفس در مرحله حدوث، ذاتاً و فعلاً مادی است و در مرحله بقا مجرد است. سؤال این است که مقصود *ملاصدرا* از حدوث جسمانی نفس چیست و دلیل او بر این نظریه و فاصله گرفتنش از نظریه جمهور چیست و چه نتایجی بر آن مترتب است؟

از عبارات *ملاصدرا* و شارحان او دو احتمال برای جسمانیة الحدوث بودن نفس به نحو مانعة الخلو به دست می آید.

احتمال اول معنای جسمانیة الحدوث بودن نفس

مقصود این باشد که همین ماده بی روح و مرده که جماد است، در سیر تکاملی اش، به نفس مبدل می شود؛ آن چیزی که *ابن سینا* می گوید با پایان یافتن چهار ماهگی بر بدن شایسته و مستعد، افزای می شود، در واقع افزای از بیرون جسم و ماده نیست، بلکه خود ماده است که در اثر تکامل، بعد دیگری پیدا می کند و دارای روح و حیات می شود. این مطلب به روشنی از عبارات *صدرا* و شارحان او به دست می آید که نمونه هایی از آن را نقل می کنیم:

۱. *صدرا* در ادامه این که نفسیت نفس و اضافه اش به بدن، ذاتی است و منفک از نفس نیست، می گوید: اگر بگوییم نفس و بدن دو موجود مجرد و مادیند، لازم می آید که بگوییم نفس جوهر متحصّل بالفعل و از عقول است و از عالم قدس جدا گشته، به بدن ملحق شده است؛ و این محال است؛ زیرا جوهر مفارق تحوّل پذیر نیست، بلکه ماده جسمانی محلّ حوادث است. جدا گشتن از آن عالم و حلولش در بدن، با تجرد سازگار نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲/۸).

۲. در «مفاتیح الغیب» می گوید: نفس در آغاز پیدایش، با طبیعت جرمیه از جهت درجه همسان است و پس از آن به حسب استکمال ماده، اندک اندک ارتقا می یابد تا از

درجه نباتی و حیوانی هم می‌گذرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۸).

آن نفسی که همسان با درجه طبیعت جرمی است، از نبات هم پایین تر است بلکه اصلاً نفس نیست و به اعتبار این که در آینده نفس نباتی و حیوانی خواهد شد، صدر را به آن نفس اطلاق کرده است. پس نفس افاضه‌ای دیگر نیست، بلکه همان صورت طبیعی‌ای است که در مسیر تکاملی به صورت نباتی و حیوانی درآمده و سپس از آن‌ها عبور می‌کند.

۳. در مقام انتقاد از مسلک مشاء و اثبات روحانیه الحدوث می‌گوید: بساطت و تجرّد از ماده، با تکثر عددی به تعداد ابدان سازگار نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۷/۸)؛ یعنی اگر نفس در آغاز حدوث، روحانی باشد نه مادی، باید به تعداد ابدان، نفس مقارن با بدن، به وجود آید و حال آن که تجرّد و بسیط بودن با تکثر عددی منافات دارد. نتیجه این سخن، این است که نفس در ابتدا همان ماده است نه چیزی که به ماده افاضه گردیده؛ زیرا اگر بگوییم همراه با ماده موجود شده، معنایش این است که یک نفس مجرد و بسیط همراه با بدن به وجود آمده است؛ در حالی که مجرد، عددبردار نیست.

۴. صدر را در جای دیگر نیز می‌گوید: حقیقت این است که نفس انسانی در پیدایش و تصرف، جسمانی و در بقا و تعقل، روحانی است؛ تصرفش در اجسام و تعقلش نسبت به ذات خود و ذات فاعلش روحانی است؛ بر خلاف عقول مفارق که در ذات و فعل مفارقتند؛ و بر خلاف طبایع جسمانی که در ذات و فعل جسمانیند (همان: ۳۴۷).

در این عبارت، صدر حدوث نفس را قسمی در برابر تصرف، بقا و تعقل قرار داده است. حدوث جسمانی در برابر تصرف جسمانی، جز تبدل از ماده، معنایی نمی‌تواند داشته باشد. نیز تعقل را به تعقل ذات خود و تعقل ذات علت خویش تفسیر کرده و روشن است که تعقل ذات و ذات علت، بر علم فطری منطبق است که پیش از رسیدن نفس به مرحله خیال و عقل، حاصل است. بنابراین منظور از حدوث جسمانی در عبارت فوق، تبدل ماده به روح است.

۵. علامه طباطبایی پس از ذکر آیاتی از قرآن کریم که به آفرینش انسان نظر دارد، می‌گوید: این قبیل آیات بیان می‌دارد که انسان در بدو پیدایش، جسم طبیعی بود که صورت‌های پیاپی بر آن وارد گردید و پس از آن، خداوند همین جسم جامد را به خلق دیگر که دارای شعور، اراده، فکر و تصرف است، مبدل کرد. بنابراین نفس نسبت به جسمی که سرانجامش نفس است، یعنی بدنی که نفس از آن به وجود می‌آید، به منزله میوه نسبت به درخت و نور نسبت به روغن است (به وجه بعید). با این بیان، معلوم می‌شود که رابطه نفس و بدن در بدو تکوین چگونه است. با مرگ، این رابطه از بین می‌رود و نفس به کلی از بدن مستقل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۱/۳۵۶).

عمده این عبارات، جسمانیت نفس را همان معنایی که در بالا آمده می‌داند و تنها عبارت «با مرگ، این رابطه از بین می‌رود» می‌فهماند که جسمانیت با قطع رابطه، زایل می‌شود.

۶. سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه خود بر «اثولوجیا» در مقام انتقاد از قاضی سعید قمی که به مقصود صدرالمتألهین درست پی نبرده است، پس از نقل عباراتی از صدرای می‌گوید: منظور آخوند از این عبارات، این است که انسان با آن‌که در اول مرتبه وجود دنیای عین مواد است، به حسب تکامل، بعد از طی درجات معدنی و نباتی وارد مرتبه حیوانی می‌شود و این مرتبه اولین موطن از موطن بلاد تجرد آباد است که از عالم دیجور مزاج و ماده و فنا رهایی یافته... (آشتیانی، ۱۳۹۸: مقدمه، ۷).

۷. استاد مطهری در «مقالات فلسفی» می‌گوید: ارسطو و ابن‌سینا گفتند که روح و جسم با هم و همراه هم به وجود می‌آیند و آفریده می‌شوند... ولی در فلسفه ملاصدرا این مسأله به شکلی دیگر حل شده است که شکل نهایی، آن است که چون حرکت، تکاملی و جوهری است و اصالت هم از وجود است و ماهیت چیزی نیست، بدن در سیر تکاملی خود به روح تبدیل می‌شود نه این‌که تصور کنیم که روح چیزی دیگر است و موقع تولد، روح را در جسم فرو می‌برند و یا در وقت موت، روح از بدن خروج می‌کند. ملاصدرا می‌گوید طبیعت و ماوراء طبیعت، تضاد ندارند؛ بلکه آن‌ها مانند دو مرتبه از یک وجود هستند، مرتبه اول ناقص‌تر و مرتبه دوم کامل‌تر. می‌گوید همین من

روزی گندم بودم و حالا شده من، خیال نکن از بین می‌رود. این ماده متغیّر ناپایدار، به وجود ثابت پایدار تبدیل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۷۸/۱۳).

احتمال دوم معنای جسمانیة الحدوث بودن نفس

بنا بر این احتمال - که البته در مقابل احتمال اول نبوده و با آن قابل جمع است - نفس، ماده تحوّل یافته است اما تا به تجرّد نرسد جسمانی است، نه روحانی. اکثر عبارات صدرالمتألهین در این باب در صدد اثبات حدوث جسمانی به این معنا است. عبارات بسیاری از پیروان حکمت متعالیه نیز در این معنا ظهور دارد. عمده اشکالات صدرالمتألهین بر نظر ابن‌سینا در مسأله حدوث نفس، بر این معنا مبتنی است. آن وقت مشکلی که پدید می‌آید، نامشخص بودن مرز تجرّد و تجسم است. به عبارت دیگر، صدرالمتألهین که می‌گوید نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، منظورش از روحانیة البقاء چیست؟ مرز آن تا اندازه‌ای مبهم است و ابهام آن، جمله «نفس جسمانیة الحدوث است» را نیز مبهم می‌کند. از چه زمانی بقای نفس صدق می‌کند تا بگوییم روحانی و پیش از آن جسمانی است؟ آیا روحانیة البقاء بودن با مفارقت از بدن حاصل می‌شود که مرگ ابتدای آن است؛ یا روحانیة البقاء بودن با پیدایش صورتهای خیالی و عقلی حاصل می‌شود؛ و یا روحانیة البقاء بودن با تولد آغاز می‌شود؟ پاسخ به این پرسش را باید در عبارات صدرالمتألهین و شارحان او جست‌وجو کرد.

۱. جسمانیت تا زمان مفارقت از بدن (هنگام مرگ)

برخی عبارات صدرالمتألهین گویای این است که نفس انسانی از ابتدای پیدایش تا هنگام جدایی از بدن، که با مرگ حاصل می‌شود، جسمانی است. بنابراین روحانیة البقاء بودن با مرگ انسان آغاز می‌شود.

۱.۱. صدرالمتألهین در مقام انتقاد از نظر مشاء که به حدوث روحانی نفس قائلند، عباراتش به گونه‌ای است که برخی از آنها با جسمانیت نفس تا وقت مفارقت از بدن سازگار است. او می‌گوید: اگر نفس موجودی روحانی و عقلی است، به چه جهت به بدن تعلق گرفته و چرا از بدن منفعل می‌شود؛ یعنی چرا از صحت، بیماری، لذت و الم جسمانی

متأثر و منفعل می‌شود؟ (مأصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۸) نیز می‌گوید: حکما پذیرفته‌اند که فصل، مقوم ماهیت نوع و محصل وجود جنس است و آن‌ها گفته‌اند جنس نسبت به فصل، عرض است اما مقصود، عرض در خارج نیست؛ جنس از عوارض تحلیلی فصل است و میان این دو در خارج انفکاک نیست. بنابراین جنس همیشه بر فصل حمل می‌شود. از سوی دیگر، نفس ناطقه را فصل انسان می‌دانند؛ یعنی نفس ناطقه فصل مقوم ماهیت انسان و محصل جسم نامی است. طبق این مطلب لازم است همیشه جسم نامی، با نفس متحد باشد و همیشه جسم بر ناطق حمل شود و این مطلب با مسلک جمهور که می‌گویند نفس ناطقه در حدوث و بقا مجزّد است، سازگار نیست؛ و این خود دلیل بر آن است که بگوییم نفس انسان دارای حرکت جوهری است و در حدوث، جسمانی و در بقا روحانی است. در مرحله حدوث، حمل جسم بر آن بدون مانع است ولی در مرحله بقا جسم بر آن حمل نمی‌شود. با این بیان بسیاری از اشکالات وارد بر حدوث نفس مرتفع می‌شود.^۱ از آن‌جا که جمهور حکما این اصل را درست متوجه نشده‌اند، در احوال نفس، حدوث و بقای آن و تجزّد و تعلقش، متخیر گشته‌اند تا جایی که برخی تجرّد نفس و برخی بقای آن را بعد از بدن، انکار کرده‌اند (همان، ۳۴۳-۳۴۶).

ورود این دو اشکال بر نظریه مشاء و عدم ورود آن‌ها بر نظریه مأصدرا، بر این مبتنی است که مأصدرا بگوید نفس تا مفارقت از بدن، جسمانی است؛ زیرا اگر بگوید تا وقتی نفس به مرحله تجزّد برزخی و عقلی نرسیده جسمانی و پس از آن غیر جسمانی است، هر دو اشکال بر او نیز وارد است؛ زیرا در آن حال، انفعال نفس به حال خود باقی است و حمل جسم نیز بر آن صحیح است.

۱. طبق حاشیه سبزواری، اشکالات از این قرار است: نفس چگونه در وقت معین حادث می‌شود، در حالی که نسبت مجزّد به همه زمان‌ها یکسان است؟ نفس چگونه حادث می‌شود در حالی که حامل ندارد؟ نفس چگونه باقی می‌ماند، در حالی که حادث است و هر کائنی فاسد و هر غیر کائنی غیر فاسد است؟ حادث چگونه مجزّد می‌شود؟ مجرد چگونه با جسم متحد می‌گردد؟ (حاشیه اسفار: ۳۴۶/۸)

۱. ۲. صدر را می‌گوید: نفس متمم و مکمل بدن است و از ترکیب آن دو، نوع واحد جسمانی پدید می‌آید؛ اگر نفس جوهری مجرد باشد، لازم می‌آید که از ترکیب مجرد و مادی نوع واحد جسمانی و مادی حاصل شود و این محال است (همان: ۳۴۳).

طبق این اشکال، تا وقتی نفس در بدن است و به بدن تعلق دارد، با بدن، نوع واحد جسمانی را تشکیل می‌دهند. اگر نفس جسمانی نباشد، ترکیب مجرد و مادی لازم می‌آید. بنابراین مرحله بقا که در آن مرحله، نفس جسمانی نیست، بعد از مفارقت از بدن حاصل می‌شود.

۱. ۳. صدر در نقد سخن علامه شیرازی، شارح کتاب «حکمة الاشراق» - که به قدیم بودن نفوس قائل است - عنان قلم را به رابطه نفس و بدن سوق می‌دهد و بر این معنا تأکید و اصرار می‌ورزد که تصرف نفس در بدن مانند تصرف کسی نیست که درختی را می‌کارد و آن را آباد می‌کند و خودش در کنار و در عرض درخت استکمال می‌یابد؛ و نیز ارتباط نفس با بدن مانند ارتباط صاحب دکان با دکان نیست. نفس تا وقتی که شایسته نام نفس است، به بدن نیاز دارد؛ و تصرف در بدن، ذاتی آن است. نفس در بدو پیدایش، صورت مادی است که با طی مراحل به تجرد می‌رسد و به این جهت، جوهر نفس، قسیم عقل قرار داده شده است (همان: ۳۷۶-۳۷۷).

از عبارات فوق که حاصل عبارات صدر است، به دست می‌آید که از منظر صدر قسیم بودن نفس برای عقل، به جهت ملازمت آن با بدن، یعنی جسمانیت آن است و البته این ملازمت تا مفارقت از بدن محقق است.

۱. ۴. مقام استدلال بر بقای نفس: صدر در مقام استدلال بر بقای نفس، وجود نفس را به دو مرحله حدوث و بقا تقسیم می‌کند. به نظر او، وجود حدوثی نفس با وجود بقائی اش متغایر است؛ وقتی نفس متحول گردد و از عالم خلق جدا شود و به عالم امر بیوندد، دیگر به بدن و احوال بدنی نیاز ندارد؛ یعنی بدن ویران و مضمحل می‌شود، ولی نفس پایدار و باقی می‌ماند و زوال و ویرانی بدن، با بقا و پایداری نفس منافات ندارد. او مفارقت عقلی شدن را بی‌نیازی از بدن می‌داند و روشن است که بی‌نیازی از بدن، پس از مفارقت از بدن

حاصل می‌شود. صدر/ا حدوث را در مقابل چنین معنایی قرار داده است؛ بنابراین حدوث یعنی مفارق عقلی نشدن. سپس می‌گوید: از آن‌جا که وجود حدوثی نفس، مادی است، اما وجود بقائی‌اش مفارق است، مثال نفس و بدن مانند مثال طفل و رحم است که در ابتدا به رحم نیازمند و در بقا از آن بی‌نیاز است؛ و مانند صید و شبکه است که صید در آغاز بدون شبکه نیست، ولی در بقا بدون شبکه نزد صیاد باقی می‌ماند (همان، ۳۹۳).

نیز صدر/ا نظریهٔ کسانی را که رابطهٔ نفس و بدن را رابطهٔ علت و معلول نمی‌دانند و از این راه می‌خواهند پایداری و بقای نفس را پس از زوال بدن اثبات کنند، مردود می‌شمارد و بر ملازمت نفس و بدن پیش از مفارقت تأکید می‌کند؛ مطابق تقریر/ابن سینا و فخر رازی حکما برای اثبات زوال‌ناپذیری نفس گفته‌اند: نفس و بدن نسبت به یکدیگر علت و معلول نیستند تا ناپایداری بدن موجب ناپایداری نفس گردد. صدر/ا این استدلال را مورد تأمل و نقد قرار داده است. حاصل نقد، این است که اعتقاد به همراهی نفس و بدن بدون ارتباط ذاتی میان آن دو، اعتقادی نادرست و بی‌دلیل است. کمال بودن نفس برای بدن با همراهی اتفاقی، سازگار نیست. حکما در تعریف نفس گفته‌اند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة» و حکم کرده‌اند که از پیوند این دو جوهر، نوع کامل طبیعی و جسمانی به وجود می‌آید. چنین همبستگی‌ای بدون ترکیب علی و معلولی متصور نیست. بنابراین پیوند نفس با بدن، لزومی است نه اتفاقی. رابطهٔ این دو مانند رابطهٔ ماده و صورت است که هر یک به دیگری نیاز دارد؛ با این حال، دور محال لازم نمی‌آید. با وجود نفس، زوال بدن محال و با زوال آن وجود بدن محال است؛ و آنچه پس از مفارقت نفس از بدن می‌ماند، نامش بدن نیست بلکه جسمی دیگر است. ما ابزار بودن بدن برای نفس را پذیرفته‌ایم، اما ابزار بودن بدن برای نفس با ابزار بودن وسایل نجاری برای نجار متفاوت است. همین‌طور رابطهٔ نفس و بدن مانند رابطهٔ کشتیبان با کشتی و صاحبخانه با خانه نیست که بینونت میان آن‌ها محقق است.

صدر/ا در ادامه بیان می‌کند که استدلال حکما برای بقای نفس، فسادناپذیری جوهر عقلی را اثبات می‌کند و چنین جوهر عقلی‌ای با بدن پیوند ندارد و تدبیر بدن جزئی را به

عهده ندارد و از بدن هم متأثر و منفعل نمی‌شود. در پایان می‌گوید: این مطلب باقی می‌ماند که آیا همهٔ نفوس یا بعضی از آن‌ها به جوهر عقلی که هیچ‌گونه پیوندی با جسم ندارد، متحوّل می‌شود یا خیر؟ اگر متحوّل می‌شود، کیفیت این تحوّل چیست؟ چگونه جوهر وابسته به ماده به جوهر مفارق مبدّل می‌شود؟ (همان: ۳۸۱-۳۸۴)

صدرا در عباراتی که حاصلش نقل شد، از جسمانی بودن نفس سخن گفته است و تمام مقصودش این است که نفس پیش از تحوّل به عقل، با بدن ملازم است؛ و در نتیجه، جوهر جسمانی است. حال باید دید جوهر جسمانی بودن نفس با کدام جمله از دو جمله «نفس جسمانیة الحدوث است» «نفس روحانیة البقاء است» مطابقت دارد؟ به عبارت دیگر، نتیجه عبارات صدرا این جمله است: نفس در این نشئه، جوهر جسمانی است. از سوی دیگر نظر صدرا در قبال جمهور از دو قضیه تشکیل می‌شود: ۱. نفس جسمانیة الحدوث است؛ ۲. نفس روحانیة البقاء است. حال جای این سؤال است که آیا هر دو قضیه بر جمله «نفس در این نشئه، جوهر جسمانی است» منطبق است یا یکی از آن دو؟ به نظر می‌رسد که تنها قضیه اول بر آن جمله منطبق است و در نتیجه، روحانیة البقاء بودن نفس پس از مفارقت از بدن حاصل می‌شود.

۱. ۵. مقام استدلال بر نظریهٔ مختار: صدرا در مقام استدلال بر جسمانیة الحدوث، این عبارت ابن‌سینا را که می‌گوید «فله حاجة الى البدن لکن لا دائماً من کل وجه بل قد يستغنی بذاته» نقل می‌کند و اظهار می‌دارد که این عبارت بر جسمانیة الحدوث دلالت دارد؛ گرچه ابن‌سینا خودش به چنین چیزی معتقد نیست. سپس می‌گوید: حاجت به بدن مانند حاجت صانع به دکان نیست که نیازش در امر عرضی و غیرمقوم باشد؛ بلکه نیاز نفس به بدن در حدوث، نیازی طبیعی و جوهری است؛ زیرا نفس بدون بدن و قوای طبیعی و حسّی آن، نمی‌تواند موجود باشد (همان: ۸۹/۹).

همان‌گونه که پیدا است، لب استدلال بر حدوث جسمانی نفس، نیاز نفس به بدن و قوای طبیعی و حسّی آن است و این که نفس بودن نفس به اضافه‌اش به بدن وابسته است، یعنی نیاز به بدن و قوای حسّی و طبیعی آن همان جسمانیة الحدوث بودن است.

این استدلال اقتضایش این است که تا نفس با بدن در ارتباط است و از آن جدا نشده، جسمانی است.

تا کنون به دست آمد که *صدر المتألهین*، نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند و عباراتی از *صدر* نقل کردیم که دلالت دارد بر این که مقصود او از جسمانیة الحدوث این است که نفس، افزون بر این که متحول از جسم است، از ابتدای پیدایش تا مفارقت از بدن، جسمانی است؛ یعنی نفس از ابتدای حدوث تا رها کردن این بدن، پیوسته در حال تحول و تکامل است و از آلام حسّی اثر می‌پذیرد؛ در حالی که جوهر مجزّد، تحول‌پذیر و اثرپذیر نیست. پس نفس جوهر جسمانی است، لکن هر لحظه از جسمانیت دورتر می‌شود و به سوی تجرّد پیش می‌رود.

۲. جسمانیت تا بلوغ صوری

از برخی دیگر از عبارات *صدر* به دست می‌آید که منظور وی از جسمانیة الحدوث، جسمانی بودن نفس تا بلوغ صوری است؛ یعنی نفس از آغاز پیدایش تا رسیدن به بلوغ صوری، جسمانی و پس از آن روحانی است، گرچه هنوز به بدن نیز تعلق دارد. رابطه نفس و بدن پیش از بلوغ صوری با پس از بلوغ صوری، متفاوت است. منظور از بلوغ صوری رسیدن به مرحله ادراک صورت‌های خیالی و عقلی است. به چه دلیل نفس پیش از رسیدن به این مرحله، جسمانی و پس از آن روحانی است؟ برای یافتن پاسخ این سؤال و روشن شدن مقصود، به عباراتی از *صدر المتألهین* اشاره می‌کنیم:

۲. ۱. اکتساب کمالات: *صدر* در مقام کیفیت تعلق نفس به بدن، اقسام تعلق یک شیء به شیء دیگر را برمی‌شمارد و تعلق نفس به بدن را دو قسم از اقسام تعلق شیء به شیء دیگر به حساب می‌آورد. تعلق نفس به بدن در یک مرحله، نوعی از تعلق و در مرحله دیگر، نوعی دیگر از تعلق است. تعلق نفس به بدن پیش از بلوغ صوری، تعلق در اصل وجود و تشخص است، نه در اکتساب کمالات (یعنی نفس در آغاز پیدایش تنها در اصل وجود و تشخص به بدن وابسته است مانند سایر صور نوعیه)؛ اما پس از بلوغ صوری، تعلق نفس به بدن، در اصل وجود و تشخص نیست، بلکه در اکتساب کمالات

است. عبارت صدر/ در این باره چنین است:

قسم ششم، تعلق شیء به شیء در اکتساب کمالات نه در اصل وجود: تعلق نفس به بدن نزد جمهور فلاسفه چنین است. به نظر ما نیز، تعلق نفس به بدن پس از بلوغ صوری و به صورت قوه مفکره در آمدن و رسیدن به مرحله عقل عملی بالفعل پیش از خروج عقل نظری از قوه به فعل، چنین است. چنین تعلق و ارتباطی، ضعیف‌ترین نوع تعلق و ارتباط است و مانند ارتباط نجار با ابزار خود است. تفاوت در این است که تعلق نفس به بدن، طبیعی و ذاتی است؛ ولی تعلق نجار به ابزار خود عرضی و خارج از ذات است.

نفوس همگی در ابتدای پیدایش از صفات و کمالات وجودی بی‌بهره‌اند، چه کمالات حیوانی و چه کمالات انسانی. تحصیل کمالات و صفات وجودی هم برای نفس بدون ابزار ممکن نیست. از سوی دیگر لازم است که این آلات متفاوت و گوناگون باشند تا نفس با هر کدام کار خاصی را انجام دهد؛ اگر آلات و ابزار نفس گوناگون نباشند، افعال مختلف بر نفس ازدحام می‌کنند و با یکدیگر آمیخته و در نتیجه هیچ ادراک کامل و تمامی به وجود نمی‌آید. با تعدد آلات، وقتی نفس اراده دیدن کند، به چشم توجه می‌کند و می‌بیند و وقتی اراده شنیدن کند، به گوش توجه می‌کند و می‌شنود. دیگر کارها را نیز به همین منوال انجام می‌دهد؛ وقتی نفس، پیوسته کارها را توسط آلات انجام داد ملکه قدرت بر انجام کارها را به تنهایی و بدون استفاده از آلات به دست می‌آورد. از این جا به دست می‌آید که نفس، در آغاز پیدایش، از هر گونه کمال صوری و صورت محسوس، متخیل و معقول، خالی است؛ و رفته رفته، بر ایجاد صورت‌های مجرد از مواد، چه کلی و چه جزئی قدرت می‌یابد. نیز از این جا، نادرستی سخن کسانی که می‌گویند نفس از آغاز تعلقش به بدن تا پایان، در جوهر و ذات یکی است، روشن می‌شود؛ زیرا معلوم شد که نفس در آغاز وجود، لاشیء محض است و با تکامل، به جوهر فعال مبدل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲۵/۸-۳۳۰).

مطابق این بیان، نفس آدمی تا پیش از آن که بتواند در صورت‌های خیالی تصرف کند،

در وجود و تشخص به ماده محتاج است؛ و پس از آن، خودش در وجود و تشخص مستقل و برای اکتساب کمالات به بدن و قوای بدنی نیازمند است. در این مرتبه، ارتباط نفس با بدن ضعیف‌تر می‌شود. با ادامه این تحوّل و فعلیت یافتن کمالات، در کسب کمالات هم از بدن بی‌نیاز می‌شود. پس می‌توانیم بگوییم منظور از روحانیه‌البقاء، رسیدن به مرحله ادراک خیالی و عقلی است.

۲.۲. احساس و تحریک: برخی دیگر از عبارات صدرای گویای این است که نفس آدمی تا مرحله احساس و تحریک، جسمانی و پس از آن روحانی است. عبارت صدرای در «مبدأ و معاد» چنین است: نفس انسانی مجمع البحرین است؛ یعنی ذاتش در آغاز پیدایش، از حیث شرافت، آخرین مرتبه عالم جسمانی و آغاز عالم عقلی در سفر به سوی حق است. نفس در این هنگام صورتِ صُور در این عالم و ماده‌المواد در عالم دیگر است. بنابراین حدّ فاصل و برزخ میان دو دریای جسمانیات و روحانیات است؛ وقتی به ذات نفس در این عالم نظر افکنی، آن را مبدأ و استخدام‌کننده آلات حسّی و تحریکی می‌یابی؛ آلتی که وصول به کمال جسمانی از طریق آن‌ها است. سایر صورت‌های کمالی یعنی جمادی، نباتی، و حیوانی، از آثار و لوازم آن نفس است؛ و وقتی به نفس به حسب عالم عقلی بنگری، آن را قوه محض می‌یابی و رتبه‌ای نزد ساکنان آن عالم ندارد و نسبتش با وجود، نسبت بذر با ثمر است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۶۶-۲۶۷).

ظاهر این عبارات این است که نفس، تا وقتی استخدام‌کننده آلات حسّی و تحریکی است، از عالم جسمانیات است و نسبت به عالم عقلی و روحانی قوه است.

۳. جسمانیت تا پیدایش ملکات نفسانی

از برخی عبارات صدرالمتألهین برمی‌آید که نفس، پیش از پیدایش ملکات نفسانی، جسمانی و پس از آن روحانی است؛ با تحقق ملکات نفسانی، نفس از جسمانیت به روحانیت ارتقا می‌یابد. او در مقام استدلال بر جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس می‌گوید: دلیل دیگر بر حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، این است که عقل منفعل از انسان، آخرین معانی جسمانی و اولین معانی روحانی است. گویا نفس

انسان صراط محدود میان دو عالم است. این نفس صورت حیوانی و ماده ملکیتی است و شأنیت آن را دارد که به صورت ملائک متصوّر گردد؛ وقتی از مقام شایسته خود عدول کند و به واسطه اعمال غیرانسانی از صورت انسانی خارج گردد، به یکی از سه صورت شیطان یا درنده یا بهیمه درمی آید؛ اگر صفت غالبش مکر باشد، به صورت شیطان؛ و اگر خشم باشد، به صورت درنده؛ و اگر شهوت باشد، به صورت بهیمه درمی آید و در آتش کفر یا خشم یا شهوت می سوزد و از درجات بهشت دور می ماند. بنابراین نفوس انسانی در ابتدای پیدایش، صورت نوع واحد دارد که بشر است و ماده اشیا ی اخروی است. پس از آن که از قوه بشریت و عقل هیولانی خارج شد و به فعلیت رسید، به یکی از انواع ملائک یا شیاطین یا سباع یا بهائم متصوّر می شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳۶-۵۳۷).

صدر^۱ در این عبارات، جسمانیة الحدوث را فقط این نمی داند که نفس، از جسم تبدل یافته است بلکه جسمانیت نفس را تا تحقق ملکات امتداد می دهد.

یادآوری این نکته نیز لازم می نماید که از مجموع بیانات صدرالمتألهین غیر از این تقسیم مهم سه مرحله ای نفس انسان پس از حدوث، می توان تقسیمات چهار مرحله ای و دو مرحله ای نیز برداشت کرد که ما گمان می کنیم بازگشتشان به همین سه مرحله خواهد بود.

تقسیم چهار مرحله ای

اول. جنین تا تولد: نفس انسان از وقتی جنین است تا وقت تولد، صورت نباتی است و تمام احکام طبایع مادی بر آن مترتب است. در این مرحله، نفس حیوانی بر آن صدق نمی کند؛ زیرا فاقد حس و حرکت است. تفاوتش با دیگر انواع نباتی در این است که بالقوه حیوان است؛ یعنی قوه حیوان شدن در آن وجود دارد و قوه حیوان شدن، فصل ممیز آن است.

دوم. تولد تا بلوغ صوری: نفس انسان از تولد تا بلوغ صوری، صورت حیوانی دارد؛ یعنی از بدو تولد تا وقتی از فکر و رویه بی بهره است، نفس حیوانی دارد و تفاوتش با

دیگر حیوانات در این است که قوه بشر شدن را دارد.

سوم. بلوغ صوری تا بلوغ معنوی: نفس انسانی از هنگام بلوغ صوری، یعنی از وقتی که دارای فکر و رویه است تا ابتدای رسوخ ملکات اخلاقی در او، که اغلب سنین چهل سالگی است، انسان نفسانی است.

چهارم. ملکات نفسانی: پس از رسوخ ملکات اخلاقی در انسان، یا صورت ملکی دارد و یا صورت شیطنی که در قیامت به آن صورت محشور می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۶/۹-۱۳۷).

تقسیم دو مرحله‌ای

در جای دیگر نیز صدر المتألهین در مقام نقد نظر ابن‌سینا می‌گوید: ابن‌سینا معتقد است که نفس از ابتدای پیدایش و رسیدن جنین به چهار ماهگی، مجرد عقلی است؛ در حالی که این گونه نیست. نفس انسانی در ابتدای امر، خیال بالفعل و عقل بالقوه است و با تکرر ادراکات و انتزاع معقولات از محسوسات و کلیات از جزئیات، از حد بالقوه به حد عقل بالفعل می‌رسد و با این استحاله جوهری، ذاتش از قوه خیالی به قوه عقلی متحول می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۹). از این عبارات به دست می‌آید که نفس در یک مرحله خیال بالفعل و عقل بالقوه است؛ و در مرحله بعد از آن، عقل بالفعل می‌شود. پیش از این دو مرحله هم که جنین است، صورت طبیعی و نباتی دارد.

لذا با توجه به مجموع تقسیم‌بندی‌هایی که نقل شد، حدوث جسمانی نفس در نظر صدرای یکی از معانی زیر خواهد بود:

۱. ماده مرده در سیر تکاملی‌اش، به روح و نفس مبدل می‌شود و نفس تا زمان مفارقت از بدن، جوهر جسمانی است و پس از آن روحانی خواهد شد.
۲. ماده مرده در سیر تکاملی‌اش، به نفس و روح مبدل می‌شود و تا وقت رسیدن به ادراک صورت‌های خیالی و عقلی، جوهر جسمانی است و پس از آن روحانی.
۳. ماده مرده در سیر تکاملی‌اش به نفس و روح مبدل می‌شود و تا کسب ملکات، جسمانی است.

۴. مادهٔ مرده در سیر تکاملی اش به نفس و روح مبدل می‌شود تا تولد یا اندکی پس از آن، جسمانی است.

سبب پیدایش نظریهٔ جسمانیة الحدوث

عمده سبب برای فاصله گرفتن صدرای از نظریهٔ روحانیة الحدوث و ابداع نظریهٔ جسمانیة الحدوث، ورود دو اشکال بر نظریهٔ اول است.

اشکالات صدرای به ابن‌سینا را می‌توان چنین بیان کرد: شما که نفس را از ابتدا مجرد تام عقلی به حساب می‌آورید، باید بگویید اولاً به چه منظور عقل به بدن تعلق گرفته است؟ موجود مجرد تام که نقصی ندارد و تحوّل‌پذیر نیست تا به بدن تعلق بگیرد. ثانیاً پدید آمدن نوع واحد جسمانی از صورت عقلی و مادهٔ جسمانی بدون استکمالات و استحالات در آن ماده، ناممکن است. لازم است مادهٔ قریب شیء از جنس صورت آن باشد؛ زیرا نسبت صورت به مادهٔ قریب، نسبت فصل محصل با جنس است. بنابراین نفس در این زمان، یعنی در بدو پیدایش، صورت طبیعی برای بدن است (که قوهٔ سلوک به سوی تجرّد در آن هست) نه موجود مجرد؛ در حالی که طبق نظر ابن‌سینا (روحانیة الحدوث) موجودی مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۸ و ۱۱۲).

پاسخ ما در دفاع از ابن‌سینا به صدرالمتألهین، این است که ابن‌سینا و دیگر مشائیان به حدوث روحانی نفس معتقدند، اما حدوث روحانی به معنای تجرّد تام عقلانی نیست. به عبارت دیگر، روحانیة الحدوث به معنای تامّ الفعلیة و الوجود نیست. چه منعی دارد که بگوییم تجرّدی که مورد نظر ابن‌سینا است، این است که از سنخ مادهٔ نیست و آن‌جا که از روحانیة الحدوث به تجرّد عقلانی تعبیر کرده، مقصودش این است که مدرک ذات خود است و به ذات خود علم دارد. به علاوه ممکن است مسامحه‌ای در تعبیر باشد. در هیچ جای عبارات ابن‌سینا این مطلب وجود ندارد که نفس در بدو حدوث و تعلقش به بدن، تامّ الوجود و الفعلیة است و تمام کمالات شایستهٔ خود را دارد. لازمهٔ قول به روحانی بودن نفس در بدو پیدایش، تجرّد تام عقلانی نیست؛ بلکه به این معنا است که از سنخ مادهٔ نیست؛ این موجودی که در ابتدا از سنخ مادهٔ نیست، در دامن مادهٔ رشد می‌کند

و در ادراکاتی که در سابق مرتبه ضعیفش را داشت قوی می شود.

برخی عبارات صدر را گواه بر این است که می توان واژه «غیرمادی» را بر نفس نباتی اطلاق کرد. او در مباحث مربوط به تحلیل ماهیت نفس، صورت را دو قسم می کند: صورتی که بدون قوه دیگر کارش را انجام می دهد، مانند صورت جمادی، هوایی، یاقوتی و مانند آن؛ و صورتی که کارش را با قوه دیگر انجام می دهد. در مورد قسم دوم می گوید: صورتی که کارش را با قوه دیگر انجام می دهد، گویا از سنخ ماده مرتفع گشته است و ارتفاع از سنخ ماده شأن نفس است که بهره ای از ملکوت و تجرّد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۶/۸).

و اما ان یکون من الصور التي فعلها باستخدام قوه اخرى فلامحالة تكون تلك القوة لكونها آلة متوسطة ادون منزلة من تلك الصورة كأنه مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن دنو المادة الجسمية الاولى شأن النفس، اذ لها حظ من الملكوت والتجرّد ولو قليلاً.

در این عبارت، صدر المتألهین از نفس نباتی و نفسی که به حدّ تجرد نرسیده، چنین تعبیر کرده است: (۱) کأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة؛ (۲) اذ لها حظ من الملكوت و التجرد و لو قليلاً.

شارحان حکمت متعالیه در شرح این عبارت گفته اند: مراد از تجرد، تجرد اصطلاحی نیست؛ و الا بر نفس نباتی و حیوانی صادق نیست؛ بلکه مقصود از تجرّد، وجودی است که از سنخ ماده نیست (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۳۲۲).

گواه دیگر بر این که استعمال واژه تجرّد و روحانی در عبارات ابن سینا لزوماً به معنای تجرّد عقلانی نیست، کلام صدر را در ردّ نظریه ابن سینا است؛ از ابن سینا پرسیدند آیا شگفت آور نیست که می گویند با ادراک صورت های کلی، مدرک عقل می شود؟ تا وقتی شیء به نهایت درجه تجرّد نرسد، عقل نمی شود، چگونه با ادراک کلی و غیر مجرّد، مدرک، عقل و مجرّد می شود؟

ابن سینا پاسخ می دهد «صار» به معنای شدن نیست؛ بلکه مقصود این است که ادراک

کلی به مجرد بودن شیء دلالت دارد.

صدرالمتألهین پس از نقل این پرسش و پاسخ، نظر/ابن‌سینا را مورد انتقاد قرار می‌دهد و ابراز می‌دارد که این سخن دور از واقع از شیخ به این جهت است که معتقد است نفس انسانی از بدو پیدایش و رسیدن جنین به چهارماهگی مجرد عقلی است، با این که این گونه نیست؛ نفس انسانی در اول امر، خیال بالفعل و عقل بالقوه است و با تکرار ادراکات و انتزاع معقولات از محسوسات و کلیات از جزئیات، از حد بالقوه به حد فعلیت می‌رسد؛ و با این استحاله جوهری، ذاتش از قوه خیالی به قوه عقلی متحول می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۹).

در این عبارت، صدرا در برابر ابن‌سینا موضع‌گیری کرده است، پس باید مقصودش از اوائل الامر، در جمله «بل آنها فی اوائل الامر خیال بالفعل، عقل بالقوه»، اندکی پس از تولد باشد. صدرا نفس را در این مرحله دارای ادراک خیالی می‌داند و از سوی دیگر، به مجرد خیال قائل است. پس نفس را در این مرحله مجرد می‌داند. نتیجه این می‌شود که اصطلاح تجرد یا روحانی که در عبارات ابن‌سینا آمده، با تام الفعلیة و الوجود تلازم ندارد.

استاد مطهری نیز در مباحث مربوط به اتحاد عاقل و معقول «شرح منظومه» می‌گوید:

ما که می‌گوییم نفس در ابتدا در مرحله عقل هیولانی است، از هر جهت نمی‌گوییم در مرحله عقل هیولانی است؛ از جنبه تعقل غیر، عقل هیولانی است، ولی از جنبه تعقل ذات که علم حضوری و علم ذات به ذات است، یک امر بالفعل است؛ یعنی نفس در ابتدا یک امر بالفعل است. ارسطو هم همین حرف را می‌زند که نفس در ابتدای حدوث در این حد به صورت امر بالفعل است که امری است که به ذات خود شعور دارد و بلکه عین شعور به ذات خود است و نسبت به شعور به غیر، امر بالقوه است... راهی که صدرالمتألهین [برای اثبات اتحاد از راه تضایف] رفته، بهتر و دقیق‌تر است. فرضیه او بر این اساس است که نفس در ابتدا به ذات خودش علم دارد (مطهری، ۱۳۷۸: ۳۵۶-۳۵۷/۹).

شاهد دیگر: به نظر صدرا چون ابن‌سینا، نتوانسته تجرد خیالی را اثبات کند، در بقای

نفوس ساده متحیر گشته است؛ گاهی بطلان آن‌ها را مطرح کرده و گاهی به این سبب که اولیات را ادراک می‌کنند، به بقای آن‌ها حکم کرده است.

طبق اعتراف صدر المتألهین، ابن‌سینا نفوس ساده را مجرد عقلی نمی‌داند؛ نفس جنین، یا اضعف از نفس انسان ساده و ابله است و یا از اقسام آن است. چگونه ابن‌سینا نفس ساده و ابله را مجرد تامّ نمی‌داند و در بقایش تردید می‌کند، ولی نفس جنین را مجرد تامّ می‌داند؟ این عبارت گویای این است که ابن‌سینا نفس را در بدو پیدایش، مجرد تامّ عقلانی نمی‌داند و الاّ چرا در بقای نفوس ابله و انسان ساده، تردید می‌کرد؛ و چرا تعبیر می‌کند که «جوهر الغیر الجرمی لایبطل ببطلان الجسد» و چرا می‌گوید بقایش از جهت ادراک اولیات و عمومات است؟

افزون بر آنچه گفتیم، در پاسخ به شقّ دوم اشکال صدر المتألهین که در مواضع گوناگون بر آن تأکید شده، می‌گوییم: نفس ناطقه، موجود مجردی است که ادلهّ تجرد نفس آن را اثبات می‌کند و البته با عقل فرق دارد. عقل در ذات و فعل مجرد است، اما نفس در مقام ذات، مجرد است نه در مقام فعل. کار نفس تدبیر و سرپرستی بدن است. نفس ناطقه از آن جهت که وجودی فی‌نفسها دارد، فصل نیست و با بدن در ارتباط نیست؛ و از آن جهت که مدبّر بدن است، جنبهّ لغیره دارد و از این جهت فصل انتزاع می‌شود و مادی است. چنین نیست که مشاء بگویند موجود مجرد با موجود مادی متحد است؛ بلکه می‌گویند در مقام فعل، متحد است. اگر این بیان اشکال را از مشاء رفع نکند، صدر/هم با اشکال مواجه است؛ زیرا خود او هم در مرحلهّ تجرد برزخی و خیالی، به اتحاد قائل است و این پرسش متوجه او نیز هست که مجرد و مادی چگونه پیوند می‌خورند؟ برای تقریب به ذهن می‌توانیم مطلب را به اتحاد جسم با بیاض تشبیه کنیم؛ وقتی می‌گوییم جسم سفید است، جسم جوهر است، سفیدی عرض است، اما «سفید» نه جوهر است و نه عرض. سفید از انتساب سفیدی به جسم انتزاع شده است؛ یعنی جنبهّ لغیره سفیدی را سفید گویند (برگرفته از درس‌های حضرت استاد جوادی آملی^{دام‌عزه}).

پاسخ علامه طباطبایی: علامه طباطبایی به دو اشکال مآل صدر/هم به نظریه ابن‌سینا پاسخ

داده است؛ به اشکال اول که چرا موجود مجرد به بدن تعلق گرفته، پاسخ می‌دهد که در نظر جمهور، تعلق نفس به بدن، از لوازم حدوث آن است، نه از سوانح؛ [یعنی چنین نیست که ابتدا موجود مجرد عقلانی آفریده شود و پس از آن به بدن ملحق گردد، بلکه تعلق از لوازم لاینفک تحقق است و در دامن جسم چنین موجودی آفریده می‌شود].

و در پاسخ به اشکال دوم که ترکیب مجرد و مادی و تحقق نوع واحد از آن دو، بدون استحالات در ماده محال است، می‌گوید: در نظر جمهور، چنین ترکیبی محال نیست و لازم است صدرای وجه محال بودن را بیان کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۹).

نتیجه

پیش از صدرالمتألهین حکمای مشائی که نمونه بارزش ابن‌سینا است، نفس انسانی را روحانیه‌الحدوث و البقاء می‌دانستند و از سوی دیگر، نفس را صورت و بدن را ماده برای نفس می‌دانستند. صدرالمتألهین این دیدگاه را مورد نقد قرار می‌دهد. مهم‌ترین نقدهای صدرای به نظریه ابن‌سینا، این است که اولاً اگر نفس جوهری مجرد و روحانی است، چرا به بدن تعلق گرفته است؟ در حالی که موجود مجرد تام نقصی نداشته و تحوّل‌پذیر نیست تا بتواند به بدن تعلق بگیرد. ثانیاً پدید آمدن نوع واحد جسمانی از صورت عقلی و ماده جسمانی بدون استکمالات و استحالات در آن ماده، ناممکن است. بنابراین چاره‌ای جز این نیست که بگوییم: نفس جسمانی‌الحدوث است که تدریجاً به جوهر مجرد تحوّل می‌یابد. عبارات صدرالمتألهین در بیان حدوث جسمانی نفس، ناهمگون است و از آن معانی مختلفی برداشت می‌شود: آیا مقصود صدرای این است که همین ماده بی‌روح و مرده که جماد است، در سیر تکاملی‌اش، به نفس مبدل می‌شود یا مقصود ایشان این است که نفس، علاوه بر این که ماده تحوّل‌یافته است، تا به تجرّد نرسد، جسمانی است و نه روحانی؟

حال مشکلی که در سخن صدرای پدید می‌آید، نامشخص بودن مرز تجرّد و تجسم است. عبارات ایشان در مرز تجرّد و تجسم متفاوت است؛ برخی عبارات، گویای این است که نفس انسانی از ابتدای پیدایش تا هنگام جدایی از بدن - که با مرگ حاصل

می‌شود - جسمانی است. بنابراین روحانیه‌البقاء بودن، با مرگ انسان آغاز می‌شود. برخی دیگر در جسمانی بودن نفس تا بلوغ صوری یعنی مرحله ادراک صورت‌های خیالی و عقلی ظهور دارد؛ و از برخی عبارات نیز جسمانی بودن تا حصول ملکات نفسانی، برداشت می‌شود!

بنابراین اولاً عبارات صدر/ در معنای حدوث جسمانی نفس، مبهم است و این اشکالی مهم بر این نظریه است. ثانیاً برداشت صدر/ از روحانیه‌الحدوث تجرّد تام عقلانی است و بر این اساس، ابن‌سینا را به باد انتقاد گرفته است، در حالی که مقصود ابن‌سینا روحانیه‌الحدوث به معنای تام الفعلية و الوجود نیست. بلکه تجرّد مورد نظر ابن‌سینا این است که نفس از سنخ ماده نیست؛ و جایی هم که از روحانیه‌الحدوث به تجرّد عقلانی تعبیر کرده، مقصودش این است که مدرک ذات خود است و به ذات خود علم دارد. البته خود صدر/ نیز عباراتی دارد که از آنها تجرّد به معنای «ماذی نبودن» فهمیده است.



منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲. ابن سینا شیخ الرئيس (۱۳۶۳)، مبدأ و معاد، مؤسسه مطالعات اسلامی با همکاری دانشگاه تهران.
۳. افلوپین (۱۳۹۸)، اثولوجیا، ترجمه ابن ناعم حمصی با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی.
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، عیون مسائل نفس، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه.
۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، مقالات فلسفی، انتشارات صدرا.
۷. ملأصدرا شیرازی، صدرالدین (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران.
۸. ——— (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، با تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی.
۹. ——— (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

