

# تعالی اعمال و تجسد ارواح

سید محمد موسوی\*

مری دانشگاه علوم رضوی مشهد

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۲/۲۴)

## چکیده:

چگونگی رابطه نفس و مکتسباتش همواره مورد توجه فلاسفه بوده است. در این میان نحوه حصول علم و کیفیت تأثیر فعل و خلقت بر نفس از وجوه مهم خودشناسی در حکمت متعالیه است. تحقیق در این مسایل بر پایه مبانی ای چون اصالت وجود، حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و حدوث جسمانی نفس استوار است. ملاصدرا اثبات می‌کند که حقیقت نفس هر انسان حاصل ترویج (روحانی شدن) خصوصیات علمی و ملکات عملی و رسیدن به مرتبه اعلائی نفس او است؛ همانگونه که حصول ملکات مختلف، خود مبدأ فاعلی صدور اعمال و صور علمی جزئی در مراتب نازل است.

**واژه‌های کلیدی:** خودشناسی، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، حدوث جسمانی، ترویج اعمال.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

\*Email: mmusawi@yahoo.com

## مقدمه

شناخت وجوه مختلف رابطه نفس و بدن همواره مورد توجه فلاسفه بوده است. اگر نفس را مجرد بدانیم با این مشکلات مواجه خواهیم شد که اولاً حصول نوع واحد از ترکیب دو

جوهر مادی و مجرد چگونه ممکن است؟ و ثانیاً نحوه ارتباط و تأثیر و تأثر این دو جوهر  
مباین بر یکدیگر به چه صورت است؟

### نظر حکمای اسلامی

نظر مشهور میان حکمای اسلامی این است که نفس مجرد، حادث زمانی و مباین از بدن مادی است. علت حدوث نفس این است که بخشنده مطلق، به هر موجود مستعد، بر اساس میزان قابلیت او صورت و کمالش را عطا می‌کند. اجتماع عناصر و ترکیب آن تا رسیدن به حدوث مزاج قابل، زمینه‌ساز حدوث نفس است. به عبارت دیگر، بدنی که مزاج مناسب دارد، به صرف استعداد خود، مقتضی صورت کمالیه‌ای است تا آن بدن را تدبیر کند. صورت کمالیه مناسب -نسبت به مزاج انسانی- همان نفس مجرد است که به اقتضای جود نامحدود واجب الوجود افزوده می‌شود. علت قابلی حدوث نفس، بدن و استعدادهای آن است و نفس مدبّر بدن قرار می‌گیرد، به این دلیل نفس علاقه شدیدی به بدن خویش دارد به طوری که از تصرف در دیگر ابدان باز می‌ماند. نفس حادث، نسبت به کمالات و صور عقلی بالقوه است اما مشاهده جزئیات زمینه‌ساز طلوع نور عقل فعال بر آن می‌شود و صور عقلی در نفس حادث می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۲۰۸). این صور به منزله اعراض نفس به شمار می‌آید که شیئیت آن غیر از شیئیت نفس است (طوسی، ۱۳۷۵، ۲۹۸/۲) و به مقتضای انکار اتحاد عاقل و معقول هیچگاه متحد با نفس نخواهد شد (همان، ۲۹۲/۲). به سبب انکار حرکت جوهری، نفس هم جنبش ذاتی نمی‌یابد تا حصول اعراض منجر به یک نحوه تحول در مقام ذاتش شود.

اما به نظر مؤسس حکمت متعالیه، نفس با وصف نفس بودن،<sup>[۱]</sup> اگرچه حادث زمانی است اما از ابتدای حدوث، فاقد تجرد است و سپس با طی مراحل به مرتبه تجرد می‌رسد و در جمیع مراتب تحول، با مکتسبات خود متحد است نه اینکه رابطه‌اش در حد رابطه جوهر و اعراض باشد. البته برخی مکتسبات، عرض نفس به شمار می‌آید که آن‌هم بر اساس رابطه خاص جوهر و عرض در فلسفه صدرایی تفسیر می‌شود. مقصود از مکتسبات نفس، همه صور علمی حسی، خیالی، وهمی، عقلی و ملکات حاصل از تکرار اعمال و اخلاق است.

ملاصدرا نظر خویش را بر مبانی‌ای استوار کرده که برخی مشترک میان وی و مشهور و بعضی دیگر از ویژگی‌های حکمت متعالیه است که در این مقاله به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

### ۱. اشتراک معنوی وجود

اشتراک معنوی وجود در فلسفه به این معناست که مفهوم واحد، حکایت از حقیقت واحد و جامع حقیقی یگانه‌ای بین مصادیق آن مفهوم می‌کند. سخن از لفظ و وضع و قرارداد نیست، گرچه ما در مقام تعبیر ناچاریم با کمک الفاظ مقصودمان را بیان کنیم. بر این اساس، اشتراک معنوی وجود آن است که معنای وجود حکایت از حیثیت وحدت بین مصادیقش می‌کند؛ به عبارت دیگر، پذیرش اشتراک معنوی وجود به معنای پذیرش نحوه‌ای از وحدت و سنخیت حقیقی بین مصادیق است، چه در علوم ادبی و به حسب وضع لفظی وجود را مشترک لفظی بدانند و چه ندانند. اگر گفتیم وجود مشترک لفظی است بدین معناست که با به‌کار بردن لفظ وجود به حقیقت واحد اشاره نکرده‌ایم، بلکه با اینکه به حسب ظاهر از لفظ واحدی استفاده کرده‌ایم اما به واقع، مفهوم واحدی در نظر نیست و مصادیقی که این لفظ از آنها حکایت می‌کند به هیچ عنوان جهت وحدت ندارند.

صدرالمتألهین در اشاره به آنچه ذکر شد گفته است:

مناسبت و مشابهتی را که عقل بین یک موجود و موجود دیگر می‌یابد، بین یک موجود و یک معدوم نمی‌یابد، پس اگر موجودات در مفهوم اشتراک نداشته و متباین از همه وجوه باشند، نسبت بعضی از آنها به بعضی دیگر از حیث تناسب نداشته‌اند همانند نسبت وجود به عدم خواهد بود [همانگونه که وجود و عدم هیچ تناسبی با هم ندارند] و این امر بدین سبب نیست که آنها متحد در اسم می‌باشند، چه اینکه حتی اگر بتوانیم برای طایفه‌ای از موجودات و معدومات، اسم یکسانی وضع کنیم و برای [سایر] موجودات اصلاً اسم واحدی وضع نکنیم، باز هم مناسبت بین موجودات و معدوماتی که در اسم با یکدیگر متحدند از مناسبت بین موجوداتی که متحد در اسم نیستند نه تنها بیشتر نخواهد بود بلکه مانند یکدیگر نیز نیست به‌گونه‌ای که عقل صراحتاً به این امر حکم می‌کند. و عجیب این است که هر کس که به عدم اشتراک وجود قائل شود ناخودآگاه به اشتراک آن قائل شده، زیرا اگر معنای وجود در هر شیء به خلاف [معنای] وجود شیء دیگر باشد آنگاه شیء واحدی که بر آن حکم به عدم اشتراک شود وجود ندارد، بلکه مفهومات نامتناهی وجود دارند. و برای اینکه شناخته شود که آیا آنها مشترک‌اند یا نه چاره‌ای نیست جز اینکه همه آنها اعتبار شوند [و در ذهن تصور شوند تا بتوان بر آن، حکم به عدم اشتراک نمود] پس، از اینکه به چنین چیزی نیاز نیست معلوم می‌شود وجود مشترک معنوی است (سبزواری، ۱۳۸۶، ۳۵/۱).

فهم صحیح اشتراک معنوی وجود و توجه عمیق به نتیجه آن از اصول اساسی حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید (سبزواری، ۱۳۸۶، ۱۹۰/۱) و از حیث اهمیت کمتر از مسأله اصالت وجود

نیست. ارتباط این مسأله با موضوع مورد بحث ما از این جهت است که بین مراتب گوناگون نفس، که همه انحاء مختلف وجودند، وحدت و سنخیت برقرار است.

## ۲. اصالت و تشکیک وجود

یکی از مسائل بسیار مهم در هستی‌شناسی، که در فلسفه اسلامی مطرح شده است و ریشه آن به قبل از زمان شیخ اشراق می‌رسد، مسأله مجعولیت وجود است که سرانجام در سیر خود به اصالت وجود رسید.

در هر بحث علمی سیر منطقی‌ای وجود دارد که اصالت وجود نیز از آن مستثنی نیست. پس از مای شارحه، دومین پرسش، هل بسیطه است. در پاسخ به این سؤال که آیا وجود تحقق و واقعیت دارد یا نه؟ هر کس به معنای وجود، بودن، هستی، تحقق و سایر الفاظ مشابه توجه نماید آن را مُشیر به یک معنا و دارای مصداق واحد خواهد دانست و این همان معنای اصالت وجود است و دیگر جایی برای این پندار که وجود اصیل نیست باقی نمی‌ماند. چه اینکه وجود اصیل نیست یعنی وجود واقعیت ندارد و معدوم است به اعتبار خارج، و این نیز اجتماع نقیضین است.

پس از هل بسیطه، مای حقیقیه مطرح می‌شود، که بدین لحاظ ماهیت به معنای اخص از وجود می‌گردد، اما اگر مراد از ماهیت، معنای اعم آن باشد همان حقیقت وجود اصیل در پاسخ خواهد آمد که به تعبیر حکیم سبزواری «ماهیته الّتی هو بها هو عین حقیقة الوجود»، ماهیت وجود که وجود به واسطه آن وجود است عین حقیقت وجود است (همان، ۱۸۰/۱).

مبحث هل مرکبه و سؤال از عوارض وجود همان تعینات مختلفی است که به واسطه تنزل در مراتب امکانی بر آن عارض می‌شود اما به گونه‌ای که عارض جدای از معروض هیچ تحقیقی ندارد.

بعد از اثبات اصالت وجود، با این سؤال مواجه می‌شویم که اگر وجود اصیل، حقیقت واحده است پس آثار مختلف اشیاء ناشی از چیست؟ این سؤال با فرض اصالت ماهیت مطرح نمی‌شود چون ماهیت‌های مختلف آثار مختلف دارند.

بر اساس اصالت وجود یا باید بگوییم حقیقت واحده‌ای هست که درجات و مراتب مختلف دارد و به سبب همین اختلاف، آثار هم مختلف می‌شود و یا باید مانند مشائیان قائل شویم به اینکه موجودات اصیل هر کدام به تمام حقیقت و ذات از یکدیگر مابین‌اند، پس آثار مابین دارند.

اصحاب حکمت متعالیه بر این نظرند که راه منسوب به مشائیان صحیح نیست و وجود حقیقت واحد بسیط است که اختلاف افرادش نه به ممیز فصلی و نه به اعراض زاید بر اصل طبیعت وجود، بلکه به شدت و ضعف و تقدم و تأخری است که عین ذات هر مرتبه است. نتیجه این نحوه اختلاف آن است که مفاهیم کلی‌ای از مراتب وجود انتزاع می‌شوند که ذاتاً بر آن صادق بوده و ماهیت آن به شمار می‌آیند.

### ۳. حرکت جوهری

موجودات تقسیم می‌شوند به کامل و ناقص. مقصود از موجود کامل آن است که تمام کمالات اولیه و ثانویه او از ابتدای وجود بر او افزوده شده و دیگر کمال منتظر و به عبارت دیگر، قوه و استعدادی برای تکامل ندارد. این قسم موجودات همان مجردات تام هستند.

قسم دوم موجودات ناقص‌اند، بدین معنی که قابلیت برای تکامل دارند و میان کمالات اولیه و ثانویه‌شان جمع نشده و می‌توانند از وضعیت بالقوه خارج شده و استعدادشان را به فعلیت برسانند. این دسته همان مادیات یا نفوس متعلق به ماده هستند و قابل اشتداد وجودی و به عبارت دیگر، قابل خروج از حد فعلی خویش و استکمال یافتن‌اند. این امر تنها در صورتی معنادار است که چنین تحولی در گوهر و ذات وجودی شیء رخ دهد که همان حرکت جوهری موجودات مادی است.

از جمله نکات مهم در شناخت حرکت جوهری آن است که اجزاء و حدود حرکت واحد (مراتب اشتداد یک موجود) تحقق بالفعل جدا از یکدیگر ندارند، بلکه تمام اجزاء متصل واحد بوده و به حکم همین اتصال، همواره وحدت وجودی آنها محفوظ است و این معنا صادق است که شیء متحرک در عین گذر از مراتب متعدد، حقیقت واحد است. در عین حال، با اینکه هر یک از این مراتب منشأ انتزاع یک ماهیت است اما هیچ‌یک از این ماهیات، به وجود خاص خود، بالفعل موجود نیستند و همه آنها مندرج و مندمج در حد عام شیء هستند (شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۸۹/۹).

مقصود از حد عام شیء آن است که هر یک از معانی که به عنوان ذاتی در ماهیت شیء اخذ شده باشد به نحو عام و مطلق اخذ شده نه به نحو خاص و مقید به یک مرتبه. مثلاً از جمله ذاتیات انسان جوهریت است اما نه فقط جوهر مادی، بلکه اعم از جوهر مجرد و مادی، و مقصود از جسمانیت انسان اعم است از اینکه جسم طبیعی عنصری باشد یا مثالی برزخی یا مثالی اخروی، و مقصود از حساس بودن اعم است از اینکه احساس به واسطه ابزار مادی

صورت گیرد یا به علم حضوری به محسوسات، آنچه‌آنکه در آخرت واقع می‌شود؛ و مقصود از محرک بودن اعم از اینکه تحریک به واسطه قوه عضلانی رخ دهد یا به قدرت نفسانی و روحانی واقع گردد. لذا با تغییر مراتب وجودی انسان و طی درجات استکمال و گذر از حدود و قیود و خصوصیات مراتب سابق و متبدل شدن به نحوه دیگری از وجود و تحول خصوصیات انقلاب محال در ماهیت لازم نمی‌آید.

همچنین، نحوه خروج هر مرتبه از قوه به فعلیت بسته به استعداد و خصوصیات آن و قابلیت‌های محل می‌باشد، که خود نتیجه اعداد و زمینه‌سازی‌های قبلی است.

نکته بسیار مهم در شناخت حرکت جوهری توجه به تفاوت میان حرکت طولی نفس و حرکت عرضی اجسام مادی است. حرکت جوهری عرضی مانند تبدل صورت چوب به خاکستر است که از قبیل خلع و لبس است و در این حرکت هر مرتبه از مراتب حرکت به منزله مقدمه مرتبه بعدی است و رسیدن به صورت آینده ملازم با زوال کمالات و خصوصیات مرتبه گذشته است.

اما حرکت جوهری طولی از قبیل لبس پس از لبس است مانند مراتب تحول نطفه به انسان بالغ. بنابراین رسیدن به هر مرتبه مستلزم کسب کمال جدید بدون از دست دادن کمال قبلی و به عبارت دیگر، کامل‌تر شدن مرتبه سابق است. پس همه کمالات سابق در مرتبه لاحق به نحو برتر یافت می‌شود و آنچه زوال یافته در حقیقت رفع نقصان سابق بوده است؛ مثلاً نطفه‌ای که به مرتبه علقه می‌رسد کمالی را از دست نداده بلکه نقص مرتبه نطفه به کمال مرتبه علقه رسیده است، اگرچه در اینجا نیز حصول مرتبه سابق مقدمه وصول به مرتبه لاحق است لکن مقدمه‌ای است که با حصول ذی المقدمه نابود نمی‌شود بلکه تکامل می‌یابد.

آنگاه که نفس در مرتبه حس است قابلیت دارد که به مرتبه خیال برسد. آنگاه که ادراکات خیالی حاصل شود مرتبه حس از دست نمی‌رود، بلکه وجود واحد نفس تکامل می‌یابد به گونه‌ای که واجد هر دو مرتبه حس و خیال می‌شود. همچنین است مراتب تحول نفس به وهم و عقل.<sup>[۲]</sup> البته افاضه کمالات مشروط به قابلیت‌هاست که برخی از آنها مربوط به استعدادها و نفس و برخی نیز مربوط به افعالی است که در مرتبه بدن انجام می‌شود.

#### ۴. اتحاد عالم و معلوم

براساس اصول گذشته و از جمله پذیرش حرکت جوهری نفس، تمام ادراکات و کمالاتی که در گذر از مراتب وجودی برای انسان حاصل می‌شود متحد با اوست. مثلاً صور ذهنی،

هیچ یک خارج از حیطه وجود انسان نیست، و در حقیقت، وجود به انشاء نفس است. از تعبیر اتحاد نباید پنداشت که صورت ذهنی، که به منزله معلول نفس است، با علت خود عیناً متحد می شود، باید توجه کرد که اتحاد عالم و معلوم دو مقام دارد: مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت.

آنگاه که نفس می تواند صورت خاصی را انشاء کند (مثلاً می تواند صورت ضرب  $2 \times 2$  را تصویر کند) به این معناست که اصل این صورت در مرتبه ای برتر و بدون تمایز با سایر صورت های علمی (یعنی بدون وصف کثرت) وجود داشته است و به همین سبب، نفس توان ایجاد و انشای آن را در مرتبه پست تر دارد. به عبارت دیگر، در نفس ما، که دارای ملکه بسیط جدول ضرب هستیم، ضروب مختلف و همچنین سایر صور علمی از یکدیگر جدایی ندارد. هنگامی که از ضرب خاصی سؤال می شود فوراً صورت آن را در ذهن حاضر می کنیم. این صورت، قبل از اینکه به طور مفصل به ذهن بیاید به صورت ملکه بسیط و بدون مغایرت با سایر فعلیت ها در مقام برتر نفس موجود بوده است. پس اصل علوم به گونه بسیط، عین ذات نفس است و صورت مفصل آن در مراتب نازل، به خلاقیت و ایجاد نفس موجود می شود. بر این اساس، مقصود از مقام کثرت در وحدت آن است که تمام صور و فعلیت های گوناگون، در بالاترین مرتبه نفس، به وجود واحد بسیط مندرج بوده و عین ذات نفس هستند. منظور از مقام وحدت در کثرت آن است که فعلیت های مندرج در مقام اعلی می توانند در مراتب پایین تر به صورت مفصل ظاهر شوند.

در هر دو مقام، علم با عالم و فعلیت ها با نفس متحداند، اما به دو معنا: اتحاد در مقام اول یعنی همه علوم عین ذات نفس اند بدون کثرت و جدایی. اتحاد در مقام دوم یعنی معلوم بالذات معلول نفس است، اما نه معلولی جدا و خارج از وجود نفس، بلکه وجودش محاط به وجود نفس بوده و تحقیقی جدا از تحقق نفس ندارد و رابطه اش با آن از باب اتحاد حقیقت و رقیقت است.<sup>[۳]</sup>

##### ۵. حدود جسمانی نفس

همانگونه که اشاره شد، بر طبق نظر مشهور، نفس مجردی است که هنگام کامل شدن استعداد بدن صالح برای پذیرش نفس حادث می شود. بدن به منزله ابزاری برای انجام افعال اوست. چون بدن منشأ قابلی برای به وجود آمدن نفس است، خصوصیات این مبدأ هم باعث تحقق هیأت هایی در نفس خواهد شد و هم نفس به شدت مجذوب بدن خود می شود به

گونه‌ای که از تصرف تدبیری سایر اجسام و ابدان باز می‌ماند.<sup>[۴]</sup> لازمه این سخن آن است که نفس جوهر مجرد مابین از جوهر مادی باشد که البته شرط حدویش تمامیت بدن مادی است که تعلق تدبیری استکمالی<sup>[۵]</sup> به آن دارد.

اشکال اساسی بر نظر مشهور آن است که اگر نفس، در مقام ذات، دارای تجرد عقلانی است پس مرتبه وجودی‌اش عالم مجردات دهری است و نباید دارای جهت استعداد و حالت منتظره باشد. همانطور که همه حکمای الهی پذیرفته‌اند این دسته از اشیاء به صرف امکان ذاتی موجود می‌شوند. بر این اساس، نباید شرط صدور نفس تمامیت بدن مادی باشد؛ همچنان‌که چنین موجودی نباید به حسب مقام فعل نیازمند به ماده و لوازم آن باشد زیرا به حسب ذات مجرد تام بوده و اضافه به بدن، عرض زاید بر ذات است.

بر اساس نظر ملاصدرا، ابتدای وجود نفس چیزی نیست جز ماده که فعلیت نطفه را به خود گرفته لکن قابلیت تحول و تکامل دارد. تعلق به بدن ذاتی نفس است، اگرچه مراتب ابدان مختلف است و از مرتبه نطفه شروع می‌شود تا بدن کامل مادی و بدن مثالی برزخی مضاف به بدن مادی<sup>[۶]</sup> و بدن مثالی برزخی قائم به ذات<sup>[۷]</sup> و بدن مثالی اخروی. بنابراین، جعل اصل وجود نفس و جعل تقارنش با بدن جعل واحد است، نه آنکه جهت تعلق به بدن، برای نفس، عرضی محسوب شود و بدون اضافه به بدن خلق شده سپس مرتبط با بدن گردد، بلکه همان‌طور که ظاهر جسمانی جنین رشد می‌کند یک موجود مجرد هم به تدریج مراتب وجودی را طی می‌کند: در ابتدا بهره‌اش از کمال مرتبه نباتی است و از اصلی‌ترین خواصش نمو است که اثرش در رشد جنین ظاهر می‌شود. همین رشد و نمو نشان‌دهنده آن است که یک موجود مجرد (ولو تجردش بسیار ضعیف باشد) هست که این کار را انجام می‌دهد و به تدریج از مرحله نباتی به حیوانی گذر می‌کند که اولین مرتبه‌اش قوه لامسه است. با تکامل بیشتر، سایر حواس تکمیل می‌شود تا به مرحله ادراکات خیالی و وهمی برسد. بنابر این نظر، نفس جسمانی الحدوث است یعنی مرتبه اول آن، ماده جسمانی است ولی جسمی که با فرض حصول همه شرایط قابلیت تکامل دارد. به هر میزان که جنین تشکیل شده از ذرات مادی تکامل پیدا کند (که خود این تکامل به سبب مرتبه سابق نفس است) این زمینه فراهم می‌شود که به محاذات آن، مرتبه بالاتر نفس از ملکوت وجود افاضه شود. سرانجام پس از تحولات جوهری و طی مراتب استکمال، و بدون اینکه کمالات مراتب سابق را رها کرده باشد، نفس به مرتبه جوهر مجرد مثالی قایم به ذات نایل می‌شود که هم تعلق به بدن مادی دارد و هم دارای مرتبه تجردی



است و با مرگ وجودش بدون رابطه با بدن مادی ادامه پیدا می‌کند، پس روحانیه البقاء است.

#### ۶. اتحاد نفس و بدن

بنابر نظر مشهور، انسان مرکب از دو جوهر مباین یعنی روح مجرد و بدن مادی است که به سبب عدم سنخیت، روح بخاری واسطه ارتباط میان آن دو است. توضیح اینکه به اعتقاد حکما، در طبیعات از ترکیب عناصر اولیه، اجسام مرکب پدید می‌آید. با ادامه روند ترکیب نوبت به اجسامی می‌رسد که مناسبت با بدن انسانی دارد. بر این اساس، بدن انسان حاصل ترکیب اخلاط چهارگانه (که خود مرکبات پیچیده‌ای هستند) است. از ترکیب این اخلاط با یکدیگر که در لطافت و فشردگی متفاوت‌اند - دو چیز حاصل می‌شود: از قسمت سنگین و فشرده‌اش، بدن و اعضای گوشتی و پوست و استخوان و از قسمت لطیفش روح بخاری پدید می‌آید. روح بخاری جسم بسیار لطیفی است که به طور معمول با حواس ظاهری قابل ادراک نیست همانگونه که برخی امواج و انرژی‌ها را نمی‌توان با حواس ظاهری ادراک کرد. روح بخاری (که خود بر سه مرتبه طبیعی، حیوانی و نفسانی است) واسطه میان نفس و بدن است و ادراکات و حس و حرکت و رشد و نمو انسان از طریق آن رخ می‌دهد. بنابراین روح بخاری متعلق اول نفس است که از طریق آن ادراکات جزئی حاصل می‌شود و بدن مادی متعلق ثانوی نفس است، اما در هر حال، این دو (بدن و روح بخاری) مباین از جوهر نفس مجردند.

صدرا بر نظریه تباین میان نفس و بدن اشکالاتی وارد کرده است، از جمله:

۱. ما ضرورتاً در ذات خویش معانی و اموری را می‌یابیم که بر ما صدق می‌کند مانند اینکه ما مدرک اشیاء هستیم، ما متحرک در مکان یا ساکن در جایی هستیم. اگر بدن مصداق این معانی باشد، برخی از آنها مانند وصف مدرک بودن بر آن صادق نیست زیرا جسم، مدرک نیست. اگر نفس مصداق این معانی باشد برخی دیگر از ایشان بر آن صدق نمی‌کند مانند وصف حرکت و سکون. اگر مصداق این معانی مجموع نفس و بدن باشد بر مجموع بما هو مجموع (یعنی بر مرکب از جوهر مجرد و جوهر مادی) وصف مدرکیت و حرکت صادق نیست، زیرا وحدت این دو جوهر مباین، وحدت اعتباری است و چون وحدت مساوق وجود است پس چیزی که وحدت حقیقی ندارد وجود حقیقی هم ندارد پس احکام حقیقی هم نخواهد داشت.

۲. مشهور حکما انسان را به حیوان ناطق، و ناطق را به مدرک کلیات تعریف نموده‌اند. این تعریف به تنهایی نه بر بدن صادق است و نه بر نفس و نه می‌توان گفت که بر مجموع نفس و بدن صادق است (به بیان سابق).

۳. ترکیب حقیقی بین مجرد بالفعل و مادی بالفعل - به گونه‌ای که شیء واحد طبیعی حاصل شود عنوان نوعی از انواع بر آن صادق باشد - معقول نیست، زیرا نفس تحت جنس جوهر مجرد و بدن تحت جنس

جوهر مادی واقع شده است. به فرض اگر چنین نحوه ترکیبی جایز باشد پس باید بتوان چنین ترکیبی را میان عقل فعال با معلولاتش جایز دانست! (شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۸۹/۵).

بر اساس اصل سابق الذکر در حدوث جسمانی نفس، نفس و بدن متحدند البته نه بدین معنا که جهت قوه و استعداد با حیثیت فعلیت و مجرد یکی شود یا با انضمام این دو، موجود واحدی حاصل شده و در تحت نوع واحد درآید، بلکه معنای اتحاد آن است که ماده بدنی از آن جهت که ماده است وجودی جدا از صورت خویش (نفس) ندارد.

به‌طورکلی در هر موجود مرکب از قوه و فعل، تحقق ماده (که قوه وجود و جوهر بالقوه است) به برکت جهت فعلیت است. واضح است که وقتی می‌توان شیئی را منضم به شیء دیگر ملاحظه کرد که در مقام ذاتش حقیقتی جدا از مقام انضمام داشته باشد، سپس در مرتبه متأخر از ذاتش انضمام آن لحاظ شود. پس برای فرض انضمام ماده به صورت، باید اولاً ماده بدون صورت دارای تحصیل مستقلی باشد سپس به صورت منضم شود و محال است که در این فرض یک فعلیت دیگر آن را داخل نوعی از انواع نماید. بنابراین، بدن که ماده نفس است با صورت تحصیلش که همان نفس باشد متحد است لکن با تفاوت مرتبه فعلیت و قوه.

#### ۷. تأثیر متقابل نفس و بدن

بحث از نحوه اثرگذاری نفس و بدن در یکدیگر از مسائل مطرح نزد حکما بوده است. حاصل نظر ایشان آن است که اگرچه نفس و بدن دو جوهر مابین‌اند، لکن به سبب شدت رابطه تدبیری و علاقه نفس به بدن هر چه در مرتبه بدن رخ دهد مانند احساس یا تخیل سبب حدوث هیأتی در نفس می‌شود که با تکرار، منشأ حدوث ملکات خواهد شد.

ابن سینا می‌گوید:

هنگامی که چیزی احساس کردی یا تخیل<sup>[۸]</sup> نمودی یا از چیزی ناراحت گردیدی، ارتباط میان نفس و قوایش (که فروع آن به شمار می‌آیند) هیأتی در نفست القاء می‌کند تا آنجا که این هیأت به سبب تکرار یافتن، سبب اذعان نفسانی بلکه عادت و خلقی می‌شود که همانند ملکات در جوهر نفس مستحکم می‌گردد، همچنان‌که بالعکس نیز واقع می‌شود. چه بسیار که هیأتی عقلی در نفس عارض می‌گردد پس رابطه نفس و بدن، اثری را به فروع و سپس به اعضاء منتقل می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۵، ۳۰۶/۲).

بر مبنای حکمت متعالیه، انسان حقیقتی تشکیکی است که برترین مرتبه‌اش قوه عاقله (در صورت به فعلیت رسیدن) و پست‌ترین مرتبه‌اش بدن مادی است، هر چه در بدن حادث شود اثری از آن به روح بخاری ترقی می‌کند و توسط روح بخاری به نفس در مرتبه مثال و بالاتر

ارتقاء می‌یابد. به همین منوال، حدوث کیفیت یا هیأت نفسانی خاص اثری در روح بخاری و سپس در بدن مادی ظاهر می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۵۷/۴). سرّ این امر آن است که از سوی رابطه نفس و بدن مثل رابطه ماده و صورت است که نسبت به یکدیگر از جهتی رابطه سببیت و مسببیت دارند و از سوی دیگر وجود انسان وجود تشکیکی دارای درجات متفاوت در کمال و نقص است و هر مرتبه کامل حکایت تام از ناقص می‌کند همچنانکه هر مرتبه ناقص حکایت ناتمام از کامل می‌نماید.

جمله معروف «النفس و البدن يتعاکسان ایجاباً و اعداداً» اشاره به همین معنا دارد؛ یعنی نفس، به اعتبار آنکه صورت تمامیت بدن است، علت موجه وجود بدن بما هو بدن است و ابدان و لوازم آن علت اعدادی و زمینه‌ساز تکامل ذاتی و جوهری نفوس هستند. به همین سبب، آثاری از نفس به بدن و آثاری از بدن به نفس سرایت می‌کند.

ملکات نفسانی و صور نیات حاصل در نفس - که خود مبدأ لذت و عذاب در وجود اخروی نفس است - به واسطه اعمال بدنی حاصل می‌شود. از سوی دیگر، همین ملکات حاصل در نفس، متحد با مرتبه اعلاّی نفس (غیب وجود نفس) است که خود علت موجه بقای بدن بما هو بدن است، پس اعمال حاصل از قوای محرکه بدنی و حتی برخی خصوصیات ظاهری، مرتبه نازل این ملکات محسوب می‌شود و ناچار بین ایشان سنخیت برقرار است، چه آنکه ملکات بدون تکرار اعمال حاصل نشده و این اعمال نیز بدون ترتب بر نیات و ملکات نفسانی موجود نمی‌شود.

آنچه گفته شد در هر موردی از اعمال بشری صادق است. مثلاً صدور صنایع ظریف و دقیق از کسانی که در فنی از فنون تبخّر کامل دارند بدون توجه و تأمل زیاد در حین انجام کار، امری مجرب و مشهود است. اگرچه همین افراد قبل از آنکه ملکه این عمل را کسب نمایند نیاز به توجه و التفات فراوان برای کار داشتند اما به تدریج و با تمرین و تکرار و در نتیجه حصول ملکه آن به مرحله‌ای می‌رسند که انجام عمل ظریف و دقیق بدون نیاز به توجه و تأمل زیاد برایشان عادی می‌شود. رسیدن به این مرحله یعنی مبدأ بودن برای این‌گونه صدور عمل به سبب حصول مناسبت ذاتی میان نفس محل ملکه با عمل می‌باشد گویا که اعمال با تکرار یافتن به مقام ملکه نفسانی صعود نموده یا که ملکه با تنزل، به صورت عمل طبیعی تکوینی درآمده است.

شدت پیوستگی میان مراتب نفس و از جمله ملکات نفسانی با بدن خصوصاً بدن مثالی به

حدی است که صدور پاره‌ای اعمال یا ظهور برخی خصوصیات در مرتبه بدن مثالی به نحو اضطراب حاصل می‌شود، زیرا ملکات، به نحو ضرورت، آثار خود را در مراتب نازل بدنی نشان می‌دهند که از این معنا به تجسّد علوم و اخلاق یا تجسّم اعمال یاد می‌شود.

### نتیجه

بر اساس مقدمات مذکور می‌توان گفت که حقیقت هر انسان نحوه خاصی از وجود اصیل است که ابتدا در ضعیف‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد اما قابل تکامل و اشتداد است. بر اساس حرکت جوهری و وحدت اتصالی آن، حقیقت نفس، به هر کمالی که نایل شود محفوظ است و به حکم سنخیت و اشتراک معنوی وجود، تمام درجات حاصله، مراتب همان حقیقت واحده است. غیب وجود نفس برترین مقام است که نظر به اتحاد عالم و معلوم، واجد همه کمالات مکتسبه به نحو بسیط است و نازل‌ترین مرتبه‌اش بدن مادی است که به سبب وساطت نفس در ابقای وجودش متأثر از ملکات و حالات نفس است. مراتب میانی مانند مرتبه عقل تفصیلی، وهم، خیال، حواس، قوای تحریکی و ارواح بخاری نیز در تأثیر و تأثر از یکدیگر و سایر مراتب مشترک‌اند. بنابراین، رابطه نفس با عمل سه گونه متصور است:

۱. حضور صور ذهنی اعمال در گستره نفس، هم در مقام برتر و بسیط نفس و هم در مرتبه صور تفصیلی ادراکات.
۲. حضور ملکات حاصل از تکرار عمل در جوهر نفس و به عبارت دیگر تروّح افعال و مبدل شدن به ملکات نفسانی.
۳. تجسّد و تمثّل این ملکات به صورت مناسب در مراتب نازل بدنی، اعم از مثالی و مادی.

### پی‌نوشت

۱. به نظر ملاصدرا، نفس مراحل گذشته‌ای از وجود (کینونت سابقه) دارد که در آن، وصف نفس بودن (یعنی تعلق تدبیری به بدن) را ندارد. ایشان سخنان حکمای گذشته همچون افلاطون را که دال بر قدم نفس بوده و همچنین عالم ذر را که در دین وارد شده بر این معنا حمل می‌کند.

۲. ان وجود الشيء قد يكون بطرق الاستكمال و هو سلوك السلسلة الطولية و قد يكون بطرق التفسد و هو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات. فالصورة النفسانية كمادة للصورة الخيالية و هي كمادة الصور العقلية. و هو اول نا يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيتها على التدرج صادرة اياها. (سفار، ۳/۳۳۱)

۳. برخی مدرسان فلسفه به سبب بی توجهی به دو مقام مذکور به گونه‌ای مسأله اتحاد عاقل و معقول را توضیح داده‌اند که خواننده آن را امری غریب می‌شمارد. مرحوم حکیم سبزواری این مسأله را بسیار خوب بیان فرموده است: (سفار، ۳، حاشیه ص ۳۲۰ و شرح منظومه، حکمت، ۲/۲۳۴)

۴. ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه و يكون البدن الحادث مملكتها و آلتها و يكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحقته بنزاع طبيعي إلى الإشتغال به و استعماله و الإهتمام بأحواله و الإنجذاب إليه يخصه و يصرفه عن كل الأجسام غيره. فلا بد أنها إذا وجدت متشخصة فإن مبدءاً تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً. و هذه الهيئات تكون مقتضية لإختصاصها بذلك البدن و مناسبة لصالح أحدهما للآخر (رسالة احوال النفس، ۹۷ داربیلیون).

۵. برخلاف تعلق تدبیری عقول به عالم اجسام که اکمالی است.

۶. بنابراین اصول اثبات شده در حکمت متعالیه، نفس در حین حیات دنیوی و تعلق تدبیری به بدن مادی واجد بدن مثالی است و به واسطه آن و برخی دیگر از وسایط، در بدن مادی تصرف می‌کند اما به سبب توجه شدید به بدن مادی از مشاهده آن غافل است، اگرچه برخی نفوس به سبب استعداد ذاتی یا طی مراتبی از سلوک معنوی در حالاتی آن را مشاهده می‌کنند.

۷. تعلق و اضافه تدبیری نفس به بدن مادی با مرگ قطع می‌شود، اگرچه توجهش یعنی آگاهی نفس از بدن مادی اش باقی است. مرتبه برزخ همین حالت نفس است یعنی بقای توجه به مرتبه بدن طبیعی بدون تدبیر و قدرت تصرف در آن. در تشبیه، حال انسان در برزخ مانند کسی است که او را از موطن مألوف، به صورتی خارج کنند که رویش به سمت موطن خویش است پس تصرفی در ملک خود ندارد اما آن را فراموش هم نمی‌کند. سرانجام به سبب فاصله گرفتن فراوان، قادر به دیدن خانه و کاشانه نیست. نفوس برزخی اگر از این مرحله گذر کنند به معنای قیام آخرت بر ایشان خواهد بود.

۸. توجه شود که چون تخیل از نظر مشهور مادی است پس صورت خیالی در روح بخاری موجود می‌شود.

### منابع

– ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، الشفاء، مراجعه و تقدیم ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

– \_\_\_\_\_، بی تا، رساله احوال النفس، تحقیق احمد فواد الأهوانی، بی جا، طبع دار

بیلیون.

\_\_\_\_\_، (۱۹۸۰)، *عیون الحکمة*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.

- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۶)، *شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، *الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶)، *الأسفار الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات*، قم: نشر البلاغة.

- میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۰)، *جذوات و مواقیت*، تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

