

بررسی و نقد فاعلیت نفس نباتی در رخدادهای تغذیه

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش
۹۴/۰۹/۲۱ ۹۴/۰۳/۰۸

معصومه موحدنیا^۱

چکیده

حیات انسان با تغذیه شروع می‌شود و تغذیه فرآیندی است که در آن موجود بی‌جان به جسم زنده و پویا تبدیل می‌شود یا بخشی از جسم زنده می‌گردد. تأمل درباره چنین فرآیندی در حیطه دانش فلسفه است. تأملات برخی فیلسوفان نشان داده است که در این فرآیند جسمی که از آن تغذیه می‌شود، از جهت جوهر و عرض تغییر می‌کند و همسان جسم متغذی می‌شود تا حیات شکل بگیرد و بدن ساخته شود. فیلسوفان نفس گیاهی را مؤثر فاعل بالطبع این فرآیند می‌دانند، ولی تبیین آنان چند مسئله را پیش می‌کشد: ۱. این فعل، شرایط فعل طبیعی را ندارد؛ ۲. نفس نباتی منطبق در ماده و جسمانی است و از نظر آنان جسم و جسمانی تأثیر استقلال بر شیء دیگر ندارد؛ ۳. مقصود فیلسوفان از نفس نباتی مبهم است؛ و ۴. نفس گیاهی در نقطه شروع حیات شخص تحقق نیافته است تا در این فرآیند مؤثر باشد. از آنجا که فیلسوفان پاسخ صریحی به این پرسش‌ها نداده‌اند، این پژوهش با تحلیل لوازم التزامی نظریه آنان به حل برخی از این مسائل دست یافته است. راه‌حل اندیشه‌های فیلسوفان متقدم، به تعطیلی قوای نفس ناطقه یا تفویض فعل طبیعی می‌انجامد، ولی با اصلاح نظریه نصیرالدین طوسی به کمک نظریه حرکت جوهری صدرایی می‌توان تدبیر بدن را در آغاز حیات تبیین کرد؛ یا با نظریه ارباب انواع، هم مشکل اخیر و هم مشکل جسمانیت نفس نباتی را حل کرد. در پایان این نظر مطرح می‌شود که تغذیه فعل طبیعی نیست و از ترکیب نظریه نصیرالدین طوسی با نظریه فعل تسخیری صدرای راه‌حل دیگری به دست می‌آید که به مشکل تفویض نمی‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: فاعل تسخیری، فاعلیت نفس، تغذیه، طبیعت، نفس نباتی، عالم مثل.

مقدمه

تغذیه وصف مشترک انسان، حیوان و گیاه است و تبیین آن در هر کدام از این سه حوزه، نوشتار مجزایی می‌طلبد. این نوشتار فقط به تغذیه انسان در عالم طبیعت می‌پردازد. بنا بر تعریفی اولیه از تغذیه، تغییر اجسام در ساحت موجودات زنده تغذیه نام دارد، اما با بررسی دقیق‌تر می‌توان گفت صرف تغییر اجسام تغذیه نیست، بلکه تغییرات باید در جهتی باشد که این اجسام بخشی از بدن انسان و همسان با آن شوند. از همین رو است که تغذیه موضوع تأملات فلسفی قرار می‌گیرد و در آنجا چگونگی و عوامل این همسانی شرح داده می‌شود و تفاوت آن با تغییرات اجسام دیگر تبیین می‌گردد. پیدا است که هر تغییری به علتی مؤثر نیاز دارد و راه‌حل فیلسوفان و تأکید بر نفس نباتی چندان کارساز نیست. زیرا نفس نباتی در شروع حیات شخص تحقق نیافته و در صورت تحقق نیز امری جسمانی است که قدرت تأثیر بر اجسام را ندارد. در این میان، قول به حدوث نفس ناطقه قبل یا همراه بدن به تعطیلی دیگر قوای نفس ناطقه می‌انجامد و طرح تأثیر نفس والدین برای تدبیر بدن، به تفویض در علل طبیعی و تدبیر دو بدن از جانب یک نفس منجر می‌شود.

از راه‌حل نصیرالدین طوسی برای حل جامع و حافظ اجزای بدن مولود می‌توان چنین استنتاج کرد که تغذیه در نقطه شروع با نفس والدین و شکل‌دهی اعضا با قوه مصوره در نطفه، و در ادامه با نفس نباتی انجام می‌پذیرد. صدرا این راه‌حل را در صورتی متین می‌داند که با حرکت جوهری ترکیب شود؛ به این صورت که عالم طبیعت را توجه به «کمال و غایت»^۱ و به تعبیر دیگر، حرکت شوقی تحریک می‌کند. در عین حال، صدرا در هنگام اثبات ارباب انواع تلویحاً ناتوانی نفس نباتی از تأثیر بر تدبیر بدن را می‌پذیرد و همانند سهروردی راه‌حل را پذیرش ارباب انواع می‌داند. به نظر این نوشتار، نظریه نصیرالدین طوسی می‌تواند با نظریه فعل تسخیری صدرا تکمیل شود. به هر حال، تبیین تغذیه در حل مسائلی همانند چگونگی تکون بدن، چگونگی تأثیر مجرد بر مادی، معاد جسمانی، درد و رنج جسمانی و ... کمک می‌کند و اساساً غور در الاهیات بدون توجه به طبیعیات به مشکلات روشی می‌انجامد. این نوشتار در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است که: تغذیه در منظر فلسفی چیست؟ و مشکلات فلسفی آن کدام است؟

۱. تقریر فیلسوفان از تغذیه در عالم ماده بنا بر مسلک طبیعیون

فیلسوفان تغذیه را فعلی طبیعی دانسته و در بخش طبیعیات و تکون بدن (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳/۲؛ فخر رازی، ۱۳۷۳: ۲۱۷/۲) و در بخش نفس به عنوان فعل نفس نباتی (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۴۱۰/۲) به این موضوع پرداخته‌اند. صدرا، هم در مباحث طبیعیات (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۳/۴) و هم در بحث‌های الاهیات به این مسئله توجه کرده است. به نظر می‌رسد برای او تبیین مسئله تغذیه مقدمه‌ای بر بحث معاد است (همان: ۸۳/۸؛ ۱۸۸/۹؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۸۷)؛ و تغییرهایی مانند تغذیه دنیوی و اخروی، بدن دنیوی و اخروی نشان می‌دهد که صدرا بین تغذیه اخروی و دنیایی تفاوت نهاده است.^۲ بنابراین، زمانی که از تغذیه سخن به میان می‌آید، باید آن را در دو عالم ماده و مجرد بررسی کرد، ولی تأکید این نوشتار بر تغذیه در عالم مادی است.

تبیین فیلسوفان متقدم از تغذیه در عالم مادی به شیوه فیلسوفان طبیعی است. در طبیعیات کلاسیک، تغذیه یکی از افعال نفس نباتی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/۲) که در آن بدن در اثر حرارت غریزی، بعضی اجزایش را از دست می‌دهد و برای بقا باید اجزای دیگری به دست آورد و اجسامی که جایگزین اجزای از دست رفته شوند، اجسامی هستند که در اثر تغییر و تحولات به غذا تبدیل می‌شوند. فارابی تغذیه را تحویل شیئی به شیء دیگر می‌داند که صورت متغذی را می‌گیرد (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۲).^۳ ابن سینا و صدرا نیز چنین برداشتی از تغذیه را پذیرفته‌اند و درباره آن تأملات فیلسوفانه داشته‌اند: «غذا، جسمی است که در اثر حرکت، استعداد غذاشدنش به فعلیت رسیده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۵/۱).^۴

صدرا نیز این تبیین از تغذیه را پذیرفته و درباره آن ژرفاندیشی کرده است. از نظر صدرا، فرآیند تبدیل اجزای غذایی به جای اجزای از دست رفته (بدل مایتحلل) باید به گونه‌ای رخ دهد که وحدت شخصی جسم متغذی حفظ شود. از این‌رو لازم است غرابت میان جسم مستعد غذاشدن و جسم پذیرنده کمتر، و تشابه و قرابت بیشتری حاصل شود (همان: ۸۹/۸).^۵ از نظر وی، با دو تشابه بین جسم مستعد غذا و متغذی این غرابت از بین می‌رود:^۶ نخست «مماثلت و تجانس» در ماهیت جوهری و دیگری تشابه در «کیف»؛ برای تأمین شرط نخست، شیء مستعد غذاشدن باید جسمی مادی باشد. از این‌رو، تغذیه در عالم طبیعت با اشیای مادی تحقق می‌پذیرد، نه با اشیای مجرد و باید جسمی جزئی باشد نه کلی^۷ تا وحدت شخصی متغذی حفظ شود (همان: ۸۹/۸). شرط دوم، یعنی تشابه در کیف، موجب می‌شود جسم مستعد غذاشدن به راحتی استحاله، و

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

با بدن متغذی همگن شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۲).^۸ وی در این زمینه می‌نویسد: «معنای تغذیه در نظر ما مداخله جسمی که از آن تغذیه می‌شود با جسم متغذی برای جایگزینی اجزای از دست رفته نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۹/۸).^۹ برای مثال، سیب خورده‌شده با طی مراحلی که از آن به هضم چهارگانه یاد می‌شود، با متغذی همگن می‌گردد: در هضم اول، معده^{۱۰} سیب را به شیره معده تبدیل می‌کند؛ در هضم دوم محصول هضم اول به کبد وارد شده و صورت خون، یعنی غذای بالقوه، ماده و هیولای اولای غذا به دست می‌آید؛ هضم سوم با ورود خون به رگ‌ها انجام می‌گیرد و در هضم چهارم خون به اعضا می‌رسد و غذا شبیه عضو می‌شود و به آن الصاق می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۴۷/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۹/۸) و در رنگ و کیف شبیه عضو می‌شود (قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵: ۴۰۹/۲).^{۱۱} چنین فرآیندی به وسیله قوه غاذیه از طریق چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه انجام می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۶۸/۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۷۹).

علوم طبیعی در مسئله تغذیه به همین مقدار بسنده می‌کند، ولی فیلسوفان با تأملات بیشتر آن را تبیین فلسفی می‌کنند و به مسائلی مانند اثبات قوا (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲۴۸/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۷/۸)، امکان و چگونگی تأثیر قوا، که در حیطه بررسی علوم دیگر نیست، توجه کرده‌اند. مهم‌ترین اتفاق، تبدیل شیء مادی و بی‌جان به شیء دارای حیات است که تبیین طبیعی نمی‌تواند به آن پاسخ گوید. شرح فرآیند تغییر و استحاله، مشخص نمی‌کند که چگونه شیء بی‌جان به شیء جاندار تبدیل می‌شود. به همین دلیل، روش تبیین فلسفی از تغذیه با تبیین طبیعی از آن، اندکی متفاوت می‌شود. به تعبیر دیگر، روش فلسفی اساساً اینجا اهمیت دارد که تبیین کند چه عواملی در این فرآیند مؤثر است و اساساً این فرآیند چگونه رخ می‌دهد.

۲. مشکلات علیت نفس نباتی در فرآیند شکل‌گیری بدن

پیش‌تر گفته شد که، پزشکان شکل‌گیری بدن را کار قوه غاذیه از طریق چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۶۸/۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۷۹). در تبیین تغذیه به شیوه پزشکان یک جسم بخشی از جسم دیگر می‌شود و در ساحت مرتبه طبیعی انسان، غذا جسمی است که از اجزا و عناصر بسیط به جسم مرکب تغییر صورت می‌یابد. فیلسوفان چنین تغییری را حرکت می‌دانند و معتقدند قوای نفس نباتی علت تغییرات جسم در ساحت بدن انسان است. از نظر آنان، تنوع آثار انسان، نشان می‌دهد که مبادی متفاوتی دارند و تفاوت در اثر را ناشی از

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خدا و تغذیه

تفاوت در مؤثر می‌دانند. از این‌رو، خاستگاه رشد و تغذیه از مبدأ فاعلی، میل و غضب است و به این ترتیب، علت تغذیه نفس گیاهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۸/۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۷/۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۲). این تبیین فیلسوفان از جهت‌های متفاوت ابهام‌هایی نیز به همراه دارد:

الف. مشکل جسمانیت نفس نباتی و امکان تأثیرگذاری بر فرآیند تغییر جسم

همان‌گونه که گذشت، در فرآیند شکل‌گیری بدن، جسمی که از آن تغذیه می‌شود به بخشی از بدن تبدیل می‌گردد. این تبدیل با تغییر و تحولاتی در جوهر و عرض جسمی که از آن تغذیه می‌شود همراه است که از نظر فیلسوفان علت آن نفس نباتی است و نفس نباتی از نظر ابن‌سینا و صدرا صورت جوهری منطبع در بدن است و از نظر سهروردی عرض و حال در محل است. در هر صورت، ادله فیلسوفان تجرد نفس انسانی و نهایت نفس حیوانی را اثبات می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۷). صدرا و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۳) هر دو نفس گیاهی را جسمانی می‌دانند و اختلافشان در نفس حیوانی است که صدرا آن را مجرد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۷).^{۱۴}

مشکل اینجا است که با توجه به توصیف‌های پیش‌گفته از نفس نباتی، یعنی جسمانیت نفس نباتی، به‌سختی می‌توان گفت علت تغییر جسم در ساحت بدن، نفس نباتی است. زیرا فیلسوفان شرایطی برای علل مؤثر بر تغییر اجسام قائل‌اند و معتقدند جسم بر جسم تأثیر نمی‌گذارد. فیلسوفان با دلایلی اثبات می‌کنند که مؤثر واقعی نمی‌تواند جسم باشد. از نظر صدرا،^{۱۵} مؤثر واقعی و حقیقی، مؤثری است که همه راه‌های عدم و نیاز را بر شیء دیگر (معلول) ببندد، ولی اشیای مرکب از ماهیت و وجود، در حقیقت مرکب از فقدان و وجدان‌اند. چنین موجوداتی از نظر صدرا غرق در عدم‌اند و نمی‌توانند تمام راه‌های عدم را بر شیء دیگر ببندند (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۲/۳).^{۱۶} از این‌رو، مؤثر واقعی نیستند.

استدلال پیش‌گفته به طور التزامی می‌پذیرد که شیء مرکب از اجزای مقداری نیز نمی‌تواند مؤثر واقعی باشد. زیرا شیء مرکب از اجزای مقداری به اجزایش نیازمند است و در اجزای ترکیبی‌اش دچار فقدان است. از این‌رو، نمی‌تواند عاملی مؤثر در تحقق اجزا و ترکیب اجزا به گونه‌ای خاص و بدنی خاص باشد. از این‌رو، نفس نباتی یا جسم و جسمانی، یا حال در جسم است و در هر صورت، نیازش به اجزا یا محل جسمانی خود موجب می‌شود نتواند عاملی مؤثر

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

برای تحقق اجزای بدنی و محل جسمانی خود باشد و اساساً تحقق محل و اجزا دست‌کم تقدم رتبی بر شیء مرکب از اجزا و حال در محل دارند و از این رو برای تحقق نفس نباتی لازم است اجزا و بدن قبل از تحقق نفس نباتی، تحقق یابند؛ و اگر این‌گونه باشد دیگر فاعلیت نفس نباتی نسبت به بدن خود بی‌معنا است.

ب. مشکل تنوع مفهومی نفس گیاهی

یکی دیگر از مشکلاتی که در بررسی اندیشه فیلسوفان در تبیین فلسفی فرآیند تغذیه به نظر می‌رسد، ابهام در مقصود فیلسوفان از علت فاعلی تغذیه، یعنی نفس گیاهی است. زیرا آنان نفس گیاهی را در سه معنای صورت نوعیه، قوه‌ای از قوای نفس و مفهومی کلی به کار برده‌اند. گرچه نفس گیاهی به معنای صورت نوعیه از لحاظ مفهومی دربردارنده نفس گیاهی به معنای قوه گیاهی و مفهوم کلی ذهنی است، ولی از نظر مصداق چنین مفهومی فقط در گیاه به شرط لا است. گیاه به شرط لا فقط گیاه است و چیز دیگری نیست. اما نفس گیاهی در انسان و حیوان قوه‌ای از قوای نفس و لا بشرط است. به همین دلیل، صورت نوعیه کاملی نیست که خاستگاه اثری باشد که نفس گیاهی به «شکل مستقل» و بشرط لا دارد و نفس گیاهی به معنای سوم، مفهوم کلی است که باز منشأ اثر نیست. پس فقط معنای دوم، یعنی قوایی از قوای نفس، می‌تواند در تغذیه انسان مؤثر باشد، ولی آیا رفع ابهام از مقصود فیلسوفان مشکل را حل می‌کند؟ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۳۵).

به نظر می‌رسد حتی اگر روشن شود که مقصود فیلسوفان از نفس گیاهی، نفس به معنای قوه‌ای از قوای نفس است، مشکل برطرف نمی‌شود. زیرا نفس گیاهی در معنای قوه نفس در آغاز راه انسان تحقق ندارد. به تعبیر دیگر، هنوز نفس ناطقه یا نفس حیوانی تحقق نیافته تا قوه‌اش باشد و با این وصف، چگونه نفس نامی تحقق نیافته در مراحل نخستین بر جسم تأثیر می‌گذارد. بنابراین، نفس گیاهی حیوان و انسان در مرحله نخست هویتی شخص نمی‌تواند تدبیر تغذیه و رشد را به عهده بگیرد. آیا می‌توان این مشکل را حل کرد؟

ج. مشکل تبیین فلسفی فیلسوفان از تغذیه در نقطه آغازین هویت شخص

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، از سه معنای نفس گیاهی، فقط نفس گیاهی در معنای قوه از قوای نفس می‌تواند مؤثر در تغذیه باشد، اما در نقطه آغاز زندگی شخص که نفس انسانی تحقق

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

نیافته و به تبع آن قوای آن و نفس گیاهی نیز تحقق نیافته است، تغذیه و رشد چگونه رخ می‌دهد و جنین چگونه تغذیه می‌شود؟ پیش‌تر گذشت که، طبیعیون معتقدند حرارت باعث می‌شود برخی از اجزای بدن از دست برود و به همین ترتیب بر آنند که حرارت غریزی موجب حیات و مرگ می‌شود؛ بدین معنا که از نظر آنان علت تغییر جسم در ساحت بدن همان حرارت غریزی است. از نظر صدرا، این نظر معقول نیست. زیرا کار حرارت، تقلیل رطوبت است و گرچه برای حیات لازم است، صورت‌دهی به جسم کاری است که می‌توان حرارت را عامل و مؤثر واقعی آن دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۷)^{۱۷} ولی آیا خود فیلسوفان راه‌حلی برای این مسئله دارند؟

۳. بررسی تبیین و راه‌حل فیلسوفان متقدم

این نوشتار در تحلیل اندیشه‌های فیلسوفان سه راه‌حل برای حل مشکل تغذیه در هنگامه شروع حیات و تکون بدن شخص یافته است:

نظریه ابن‌سینا: پیش‌تر گذشت که از نظر ابن‌سینا نفس گیاهی به سه معنا به کار می‌رود. از نظر وی، از سه معنای یادشده نفس نباتی به معنای سوم، یعنی قوه‌ای از نفس حیوانی، در تکون بدن مؤثر است؛ بدین معنا که نفس نباتی در صورتی که صورت نوعیه (معنای اول) نباشد، نمی‌تواند مؤثر مستقل در فرآیند تغذیه باشد، بلکه در صورتی که ذیل نفس حیوانی یا انسانی قرار گیرد، در تغذیه مؤثر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴/۲)^{۱۸}. به نظر می‌رسد این راه‌حل برای تبیین مشکل تغذیه در نقطه آغاز وجود انسان کارساز نیست. زیرا هنوز نفس حادث نشده که قوای آن تحقق یابد و مؤثر در تغذیه باشد. افزون بر این، از نظر ابن‌سینا، نفس حیوانی جسمانی است و تأثیر امر جسمانی بر جسم مشکل به نظر می‌رسد.

نظریه فخر رازی: بحث فخر رازی درباره جامع و حافظ اجزای بدن مولود پیش از افاضه نفس، مستلزم تبیینی از تغذیه نیز هست. زیرا اگر بتوان تبیین کرد که در نقطه آغاز حیات شخص اجزای بدنی وی چگونه با هم ترکیب شده و ترکیبشان چگونه حفظ می‌شود، می‌توان به همین شیوه تغذیه را نیز تبیین کرد. این قول را فخر رازی به ابن‌سینا نسبت می‌دهد و می‌گوید از نظر ابن‌سینا نفس والدین تا پیش از تحقق نفس، تدبیر بدن مولود را به عهده می‌گیرد و پس از تحقق نفس مولود این کار به نفس کودک واگذار می‌شود (فخر رازی، ۲۰۰۷: ۱۲۷/۱)^{۱۹}.

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

به نظر می‌رسد این رویکرد نیز از چند جنبه مشکل دارد و نمی‌تواند پاسخی مناسب برای مسئله چگونگی تدبیر بدن شخص در نقطه آغاز خود باشد: نخست آنکه مستلزم این است که فعلی طبیعی از فاعلی طبیعی به فاعل طبیعی دیگری منتقل شود، حال آنکه تفویض فعل در فاعل طبیعی ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۲۹).^{۲۰} به بیان دیگر، بنا به فرض فیلسوفان تغذیه فعلی طبیعی است و نمی‌توان گفت نفس والدین پس از تحقق نفس مولود، فعل تغذیه را به نفس مولود وا می‌گذارند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۳/۳). دوم آنکه نصیرالدین طوسی نسبت‌دادن چنین چیزی را به ابن سینا رد می‌کند. قول اول نیز نظریه ابن سینا را نشان می‌دهد و به نظر می‌رسد در استناد حق با نصیرالدین طوسی است، اما از جهت دیگر می‌توان گفت فخر رازی به جنبه‌ای از مسئله توجه کرده که ابن سینا بدان نپرداخته است. زیرا همان‌گونه که ملاحظه شد، تبیین ابن سینا فقط پس از تحقق نفس ناطقه صائب است و تأکید فخر رازی بر تدبیر بدن پیش از تحقق نفس ناطقه و نباتی است. سوم آنکه قول فخر رازی مستلزم آن است که نفس واحد (مادر) دو بدن را تدبیر کند و چنین چیزی امکان ندارد. زیرا همان‌گونه که گذشت، بدن هر شخصی امری شخصی است و مدبر آن هم نفس شخصی است نه نفس کلی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۸۹).

نظریه نصیرالدین طوسی: این دیدگاه نیز از بحث نصیرالدین طوسی درباره جامع و حافظ اجزای بدن مولود استنتاج شده است. به باور نصیرالدین طوسی، جامع اجزای بدن مولود نفس ابوی و حافظ آن قوه مصوره است^{۲۱} که پس از طی مراحل نفس نباتی کودک افاضه شده (فخر رازی، ۲۰۰۷: ۱/۱۲۷)^{۲۲} و این تدبیر به نفس مولود و پس از افاضه نفس ناطقه به بدن معتدل عمل تغذیه به نفس ناطقه واگذار می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۲۰۰۷: ۲/۴۰۵).^{۲۳} این پیشنهاد نیز از چند حیث مشکل‌آفرین است:

نخست آنکه، راه‌حل استنتاجی از سخن نصیرالدین طوسی نیز دو مشکل رویکرد ابن سینا و فخر رازی، یعنی مشکل تدبیر دو بدن از جانب یک نفس و مشکل واگذاری فعل در علل طبیعی را دارد؛ دوم آنکه قوه مصوره، قوه‌ای از قوای نفس است و نفس هنوز تحقق نیافته است که قوه آن باشد و اگر نفس ناطقه با حدوث نطفه حادث شود یا پیش از آن حادث شود، مشکل تعطیل دیگر قوای نفس ناطقه مطرح می‌شود که نصیرالدین طوسی آن را نمی‌پذیرد؛ و سوم آنکه، از نظر ابن فیلسوفان، قوه مصوره بسیط است و نمی‌تواند به شکل‌گیری اعضای متنوع بینجامد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۵۵).^{۲۴}

اما آیا می‌توان راه‌حلی یافت که هم مشکل جسمانیت نفس نباتی را حل کند و هم بتواند تغذیه را در نقطه آغاز حیات بشر تبیین کند؟ بررسی رویکرد صدرا نشان می‌دهد که نوشتارهای وی حاوی نکات بدیعی برای حل این مسئله است. ما از نوشتار صدرا سه راه‌حل یافته‌ایم: در راه‌حل نخست، نظر نصیرالدین طوسی با تلفیق در حرکت، اصلاح می‌شود، و نظر جدیدی عرضه می‌گردد. در راه‌حل دوم، نظریه ارباب انواع مطرح می‌شود و آن را مؤثر واقعی در این فرآیند می‌داند؛ و در راه‌حل سوم، که نظریه مختار است، می‌کوشد از ترکیب نظریه نصیرالدین طوسی با فعل تسخیری، نقدهای واردشده بر نظریه نصیرالدین طوسی را پاسخ گوید و راه‌حل جدیدی به دست دهد:

۴. تقریر نخست تبیین صدرايي بر اساس حرکت جوهری

همان‌گونه که گفته شد، فیلسوفان ورود جدی به این مبحث نداشته‌اند و آنچه در این نوشتار می‌آید بر اساس تحلیل و استنتاج لوازم دیدگاه فیلسوفان است. صدرا در شرح هدایه (اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۱۷) در بحثی درباره جامع و حافظ اجزای بدن مولود، کلام فیلسوفان را در این زمینه دچار تشویش و اضطراب می‌داند (همان) و از این‌رو، تبیین آنان را برای تدبیر بدن مولود نمی‌پذیرد. وی می‌نویسد: «این تحقیق از آن محقق در نهایت متانت است. نهایت وقتی از اباحت سالم می‌ماند که قائل شویم جوهر صوری در وجود متشدد می‌تواند شد و در تجوهر ذات و تطور در اطوار کامل می‌تواند گردید، و الا بر آن وارد می‌آید آنچه بر جواب قوم وارد می‌آید» (همان: ۴۲۴)، اما در نهایت در *سفار اربعه* (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵/۸)، *هدایه اثیرییه*، *مبدأ و معاد* (همو، ۱۳۵۴: ۲۳۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۸۴) و به‌ویژه در *سواهد الربوبیه* راه‌حل خود را تحت عنوان «حکمة عرشیه» مطرح می‌کند و با پذیرش نظر نصیرالدین طوسی، معتقد است با حرکت جوهری تکمیل می‌شود. پیش‌تر گذشت که، سخن نصیرالدین طوسی آن است که در مرحله نخست نفس والدین با قوه جاذبه اجزای نطفه را با هم ترکیب و با قوه مصوره در نطفه، ترکیب را حفظ می‌کند. اشکال صدرا بر آن است که نصیرالدین طوسی در تبیین فرآیند تکون بدن دچار تناقض شده است. زیرا از یک سو قوه مولوده و مصوره را از قوای نفس می‌داند و در عین حال، معتقد است قوه مصوره در شکل‌گیری اعضا مؤثر است. اگر نفس هنوز تحقق نیافته، چگونه می‌توان گفت قوای آن تحقق یافته و در شکل‌گیری اعضا مؤثر است. بر فرض تحقق هم نمی‌تواند در این فرآیند مؤثر باشد. زیرا نفس نباتی امری جسمانی است. ما با کاربست همین ایراد

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

از فیلسوفان برای تبیین تغذیه می‌گوییم قوای غاذیه نفسی که تحقق نیافته چگونه می‌تواند در تغذیه مؤثر باشد؟

راه‌حل صدرا تلفیق دیدگاه نصیرالدین طوسی با حرکت جوهری است، اما چگونه با توسل به نظریه حرکت جوهری می‌توان مشکل را حل کرد؟ و چگونه جسم معدنی به حرکت درمی‌آید و عامل حرکتش چیست؟ در پاسخ باید گفت به نظر می‌رسد در حرکت جوهری دو جنبه داریم: یک جنبه شیء و طبیعت متشدد بالذات آن است و دیگر اینکه طبیعت متوجه کمال است. آیا می‌توان گفت جسم مستعد غذا، جسم متشدد بالذات است و در سیر حرکت به غذا تبدیل می‌شود؛ برای مثال، از صورت معدنی به صورت نباتی تبدیل می‌شود.^{۲۵} به هر حال، دقیقاً اشکال همین جا است که در مرحله نخست حیات شخص، در چه شرایطی جسم متجدد بالذات به شیء زنده تبدیل می‌شود یا بخشی از بدن انسان زنده می‌گردد. اگر به شیء برمی‌گردد که همه اجسام متجدد بالذاتند و باید در این فرآیند قرار گیرند و اگر شرایطی مانند نفس والدین مؤثر است، با مشکلاتی مواجه می‌شود که گفته شد. بنابراین، باید با تأکید بر جنبه دوم حرکت جوهری تغییر و تحولات در حوزه اجسام را تبیین کرد:

جنبه دوم حرکت جوهری حرکت شوقی آن است و اینکه اشیا متوجه کمال و خیرند. در حقیقت، صدرا با بهره‌مندی از این جنبه به تکمیل نظریه نصیرالدین طوسی پرداخته است. نصیرالدین طوسی معتقد بود در آغاز نفس والدین در جمع اجزا مؤثرند و قوه مصوره در شکل‌دهی به اعضا کمک می‌کند. از نظر صدرا، تشکیل نفس نباتی، حیوانی و ناطقه مرحله به مرحله است. نطفه در آغاز به والدین قوام دارد و به تدریج با حرکت شوقی تغییر می‌یابد و واجد قوه مصوره می‌شود. در ادامه نیز واجد نفس نباتی شده، به شکل صورت نوعیه و بشرط لا می‌شود و نفس نباتی آن را تدبیر می‌کند و با تحقق نفس حیوانی و نباتی، قوه‌ای از قوای نفس حیوانی و نفس نباتی لا بشرط شده و با تقوم به نفس نباتی و بر اساس اهداف نفس نباتی به حرکت خود ادامه می‌دهد. به همین دلیل، شیوه تغذیه در حیوان و گیاه بشرط لا متفاوت است و در نهایت نفس حیوانی با تمام آنچه همراه خود دارد، یعنی نفس گیاهی، پس از تحقق صورت نوعیه انسان، مقهور این نفس می‌شود و بر اساس اهداف آن کار می‌کند.

اما چگونه صورت معدنی و قوه مصوره در یک مرحله نقطه آغاز حیات شخص‌اند و در مرحله دیگر قوه‌ای از قوای نفس می‌شوند؟ چگونه اقسام به هم تبدیل می‌شوند، حال آنکه صورت معدنی، نفس نباتی، حیوانی و انسانی قسیم هم هستند و تبدیل اقسام به یکدیگر مشکل است؟

بررسی وقدفاعلیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

پاسخ این است که در حرکت جوهری یک قسم به قسم دیگر تبدیل نمی‌شود، بلکه قسم پیشین باقی است و بر صورت قبلی صورتی دیگر می‌آید. در این حالت، نفس نباتی و حیوانی تضادی ندارند که با هم جمع نشوند. به بیان دیگر، نفس نباتی و حیوانی هنگامی تضاد دارند که دو صورت نوعیه باشند و هر دو بشرط لا لحاظ شوند، اما اگر نفس نباتی لا بشرط و نفس حیوانی بشرط لا اعتبار شوند، با هم تضاد ندارند و قابل جمع هستند و نفس نباتی لا بشرط، قوه‌ای از نفس حیوانی بشرط لا می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷/۸؛ ۵۴/۲-۵۵)، اما همچنان پرسشی باقی است و آن اینکه نفس نباتی چگونه افاضه می‌شود؟ به نظر می‌رسد بدون پذیرش ارباب انواع این راه حل ابتر است. زیرا در این راه حل فقط عامل تغییر جسم معدنی به جسم نباتی تبیین شده است. در حقیقت، حرکت جسم تبیین شده حرکتی است که سبب می‌شود جسم معتدل شده و نفس افاضه شود، اما تبیین نمی‌کند که اجسام عالم متوجه چه امری هستند که در توجه به آن حرکت می‌کنند. همچنین، تبیین نمی‌کند که نفس چگونه افاضه می‌شود. به نظر می‌رسد نظریه ارباب انواع می‌تواند مکمل این راه حل باشد.

ارباب انواع و امکان تأثیر در فعل تغذیه

بنا بر آنچه گذشت، حرکت جوهری توانست عامل حرکت جسم را از صورت معدنی به نباتی تبیین کند تا جسم معتدل تری تشکیل شود و نفس نباتی تحقق یابد تا فرآیند تغذیه را بر عهده گیرد، اما همان گونه که گذشت، نفس گیاهی امری جسمانی است و در صورت تحقق هم نمی‌تواند به طور مستقل تأثیرگذار باشد. نفس ناطقه نیز در مراحل نخستین نیست که تأثیر بگذارد. پس علت این آثار چیست؟ از نظر فیلسوفان، به دلایل متعدد عقول و ارباب انواع مؤثر اصلی‌اند:

دلیل اول: از نظر سهروردی، در جریان تغییر و تحول عالم ماده، محرک و عامل اصلی تدبیر عالم این چنینی باید ثبات و ادراک داشته باشد و از میان سه امر جسمانی، نفسانی و عقلانی، فقط امر عقلانی می‌تواند محرک و عامل تغییر در بدن باشد. زیرا اولاً، نفس نباتی، طبیعت (به نوعی) قوه مصوره (که در نظریه نصیرالدین طوسی مطرح بود) امور جسمانی‌اند و نمی‌توانند غذا را در جهات مختلف الصاق و تشبه تحریک کنند. ثانیاً، از نظر سهروردی، عامل تغییرات اجسام باید امری ثابت باشد، اما نفس نباتی متغیر است، زیرا در نظر وی نفس نباتی عرض و حال در روح بخاری یا اعضا است و روح بخاری و اعضا (به دلیل حرارت و رطوبت) پیوسته در حال تبدل و

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

تغییرند و در این صورت اعراض حال در آنها نیز متغیرند. از این رو نمی‌توانند عامل تغییرات جسم مورد تغذی باشند، نفس ناطقه هم نمی‌تواند عامل این تغییرات باشد. زیرا اگر نفس عامل این تغییرات باشد باید آگاه بر این تغییرات باشد، اما به وجدان بر احوال مختلفی که در ساحت وی رخ می‌دهد آگاه نیست که بتوان آن را در این فرآیند مؤثر دانست. پس از سه امر یاد شده باید امری عقلی باشد که مدبّر این گونه تحریکات باشد (همان: ۵۴/۲-۵۵): «اگر در گیاه شیء ثابتی برای انجام دادن حرکات متفاوت نیست، پس باید قوه مدبّری باشد که منطبق در بدن و جسمانی نباشد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱). شارحان سهروردی نیز با استفاده از این مسئله، کوشیده‌اند ثابت کنند که نظریه ارباب انواع راه حل این مسئله است و در حقیقت تدبیر امور طبیعی و انواع طبیعی به عهده ارباب انواع است (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۷).^{۲۶}

دلیل دوم: صدرا در *شواهد الربوبیه و اسفار اربعه* مطلبی را از *مطارحات* با این مضمون نقل کرده که نفس گیاهی و طبیعت نمی‌توانند علت حرکت باشند و به این ترتیب، نظر سهروردی را تأیید کرده است.^{۲۷} از نظر صدرا، نفس گیاهی فی‌الجمله به محل نیاز دارد و عرض است و حامل آن روح بخاری یا اعضای بدنی است که هر دو پیوسته در حال تبدّل و تغییرند. در این صورت، نفس گیاهی به محلی سیال وابسته است و این محل سیال، به امری نیاز دارد که مزاج و ترکیبش را حفظ کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۲۸)^{۲۸} و مسلّم است که قوه گیاهی نمی‌تواند عهده‌دار این ترکیب شود. چون باید اجزا باشند تا تحقق یابد و تحقق آن فرع بر اجزا است و فرع نمی‌تواند امور اصل را تدبیر کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۶۸).

دلیل سوم: دلیل سوم را می‌توان از بحثی که صدرا برای اثبات ارباب انواع بیان داشته استنتاج کرد. وی در آنجا بر عدم تجرد نفس گیاهی تأکید می‌کند و معتقد است نفس گیاهی به دلیل عدم تجرد نمی‌تواند موجب آثار متفاوت در حیظه بدن باشد و عهده‌دار تغذیه شود.^{۲۹} پس باید علتی ماورای بدن انسانی جست‌وجو کرد (همو، ۱۹۸۱: ۴۹۳/۳؛ ۳۷۸/۲): «این افاعل عجیب نمی‌تواند از قوه‌ای که ادراک ندارد صادر شود. این آثار از قوه‌ای است که آن را مدبّر اجسام نباتی می‌نامیم و نفس ناطقه نمی‌تواند علت این آثار باشد. زیرا غافل از این آثار یاد شده است. پس آن امر عقلانی است» (همان: ۵۶/۲).^{۳۱}

از نظر صدرا، صورت‌های جوهری مانند صورت جمادی و ... از مبدأ اعلی به نطفه افاضه می‌شود و این صورت به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد و صورت نباتی و حیوانی را از «مبدأ

بررسی و تقدیر فاعلیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

فعال» دریافت می‌کند.^{۳۲} بنابراین، از نظر صدرا، هر صورت جوهری با تعدیل مزاج جسم از جانب مبدأ اعلی افاضه می‌شود و تغییر اجسام شرایط مقتضی را فراهم می‌کند.

در نقادی این دیدگاه، می‌توان گفت دلیل صدرا برای اثبات ارباب انواع با مباحث نفس‌شناسی وی در تعارض است. زیرا وی تأکید دارد که قوای نفس نباتی قوای مخصوص تدبیربخش بدنی انسان است، ولی به هنگام اثبات ارباب انواع این قوا را از انجام دادن امور استناد شده به آنها ناتوان می‌داند. به بیان دیگر، آثار حیطة بدنی را به نفس نباتی نسبت می‌دهند و از سوی دیگر، برای اثبات ارباب انواع از ناتوانی نفس نباتی برای تدبیر بدن استفاده می‌کنند. روشن است که هنوز یکی از اشکالات مطرح شده بر نظریه نصیرالدین طوسی حل نشده است و آن اینکه چگونه فعلی طبیعی به فاعل طبیعی دیگر تفویض می‌شود؟ به نظر می‌رسد بهره‌مندی از فعل تسخیری راه‌حلی بر این پرسش باشد.

۵. بازسازی نظریه نصیرالدین طوسی بر اساس نوآوری صدرا در فاعلیت تسخیری

پیش‌تر گذشت که، صدرا نظریه نصیرالدین طوسی را به دلیل تفویض در فعل طبیعی نقد و اصلاح کرد، ولی به ظاهر نقد صدرا بر نصیرالدین طوسی بر اساس مبانی اندیشه صدرا محل تردید است. زیرا اساساً نمی‌توان گفت تغذیه فعلی طبیعی است. بنابراین، بهتر است نخست اثبات شود که تغذیه فعل طبیعی نیست.

فیلسوفان گذشته فعل را به شش قسم تقسیم می‌کردند. یعنی فعل را به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌کردند و فعل غیرارادی را به طبیعی، قسری و جبری؛ اما پرسش این است که تغذیه از کدام دسته افعال است. معمولاً تغذیه را فعل طبیعی می‌دانند، اما دقت در تعبیرهای فیلسوفان چنین باوری را با مشکل مواجه می‌کند. زیرا از یک سو فیلسوفان فعل طبیعی را فعلی فاقد اراده و معطوف به جهت واحد می‌دانند^{۳۳} و نفس را در مرتبه قوای طبیعی^{۳۴} فاعل بالطبع می‌دانند^{۳۵} و چنین افعالی را طبیعی (اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۵۲؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۰۵/۲) و در عین حال، فعل نفس نباتی فاقد اراده (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۰۵/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۳)^{۳۶} می‌دانند، اما هنگامی که فعل تغذیه بررسی می‌شود، ویژگی‌های فعل طبیعی را ندارد. آنان این امر را به جهات متفاوتی معطوف می‌دانند و چنین رویکردهایی با هم سازگار نیست. شرح بیشتر به وضوح تعارض کمک می‌کند:

فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

در فرآیند تغذیه، دو جنبه داریم: جسمی که تغییر کرده و به بخشی از بدن متغذی تبدیل شده است و قوای نفس نباتی که عامل تغذیه هستند. در جنبه اول، تغییر جسم فعل طبیعی نیست (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۴۰۵/۲). دو دلیل بر این ادعا می‌توان آورد: نخست اینکه تغییر یادشده در جسم مستعد غذا به غذای بالفعل، به جهت واحدی معطوف نیست و به تبع اعضا، تغییر شیء متغذی متفاوت است و بسته به اینکه جزء کدام بخش از بدن شود، شکل متفاوتی می‌یابد و از این رو، جهت واحد ندارد: «لا یتحرک بطبعه ولا یتغیر بنفسه فی اطوار الخلقه ... الناس غافلون عن النعمة الباطنة ...؛ (غذا) به حسب طبعش تصور در تطور خلقت ندارد و مردم از نعمت باطنی غافل‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۵/۹).

دوم آنکه توصیفی که ابن سینا از بدن دارد و ترکیبی که برای اجزای بدن مطرح می‌کند، دگرگونی‌ها در این حوزه را از جنبه طبیعی به قسری می‌کشاند. از نظر وی، «بدن جوهری و اسطوقسی مرکب از عناصر هر یک میل به انفکاک از هم و اتصال به مرکز خود دارند».^{۳۷} در این صورت، زمانی که بدن از عناصری که به انفکاک میل دارند تشکیل می‌شود، بدین معنا است که ترکیب یادشده برخلاف حرکت طبیعی آنها است و چنین تغییری قسری آنها خواهد بود. بنابراین، تغییر جسم به غذا با توجه به جسم یادشده تغییری قسری است که به آن تحمیل شده است. پس تا اینجا مشخص شد که تغییر جسم در فرآیند تغذیه طبیعی نیست.

از جنبه دیگر، شیء متغذی است که با قوای خود غذایش را فراهم می‌آورد و در نتیجه فعل تغذیه از جهت فاعل آن، یعنی قوای نفس نباتی، فاعل بالطبع است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۰۴/۱).^{۳۸} به نظر می‌رسد از این جنبه نیز نمی‌توان گفت که فعل طبیعی اتفاق افتاده و فعل نفس نباتی طبیعی و نفس نباتی فاعل بالطبع است. زیرا فیلسوفان معتقدند فاعل بالطبع حرکات متفاوتی ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱) و در عین حال، گفته‌اند حرکات نفس نباتی مختلف نیست (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱: ۴۰۵/۲). بنابراین، نمی‌توان فاعل و قوای نفس نباتی را فاعل بالطبع دانست.

نفس نباتی فاعل بالتسخیر

تا اینجا مشخص شد که فعل تغذیه، بر سه رکن متکی است: جسمی که از آن تغذیه می‌شود، جسم متغذی و قوای غذایی نفس گیاهی؛ و بررسی نشان داد که تغییر جسم فعلی قسری است و هیچ کدام از فعل نفس نباتی، فعل طبیعی نیست. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که: فعل

بررسی و تقوید فاعلیت نفس نباتی در خداوند تغذیه

نفس نباتی در کدام دسته از افعال جای می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد فعل نفس نباتی در تقسیم معهود فیلسوفان جای نمی‌گیرد و نمی‌توان گفت فعل قسری یا اجباری است. فعل قسری نیست. زیرا برخلاف طبیعت نفس نباتی نیست و فعل اجباری هم نیست؛ چون نفس نباتی اراده ندارد. در اینجا می‌توان گفت فعل نفس نباتی در قسم خاصی از افعال قرار می‌گیرد که ما آن را نوآوری صدرایی می‌دانیم.

تقسیم صدرای در *شواهد الربوبیه*^{۳۹} نوعی خاص از فعل را در طبقه‌بندی فاعل قرار داده است. از نظر وی، فاعل بالتسخیر فاعلی است که به علت تقویم و اتصال به امر و مبدئی اعلی بر طبق امر او عمل می‌کند. این فعل طبیعی به شمار نمی‌رود، زیرا بر اساس طبع حرکت نمی‌کند، بلکه به خواست مبدئی دیگر و برای تحقق اهداف دیگری عمل می‌کند: «وقتی مبادی عالی،^{۴۰} فعلی را به واسطه استخدام اموری که متقوم به آن مبادی‌اند انجام می‌دهند، فاعلیت سافل بالتسخیر است».^{۴۱} در نتیجه فاعلیت نفس نباتی نه بالطبع که به نحو تسخیر است؛ نه به نحو قسر و نه به نحو طبیعی.

بنابراین، تغذیه در نقطه آغاز حیات شخص به والدین وابسته است و سپس به نفس مولود واگذار می‌شود. در آغاز، طبیعت موجود در نطفه به دلیل تقویم نطفه به بدن مادر و پدر در تسخیر نفس والدین است و هنگامی که نفس نباتی افزوده شد، در اختیار نفس نباتی و متقوم به آن است و بر اساس خواست نفس نباتی و در نهایت به خواست نفس ناطقه عمل می‌کند. در این صورت، در اینجا فعل طبیعی‌ای نیست که تفویض رخ دهد.

چهبسا گفته شود به هر حال نطفه محرکی نیاز دارد که آن را به سمت نفس نباتی سوق دهد. پاسخ آن است که محرک همه غایت است که با حرکت شوقی اشیا را به سمت کمال سوق می‌دهد. بنابراین، شاید بدون اعتقاد به ارباب انواع هم بتوان تغذیه را تبیین کرد.

نتیجه

تبیین شکل‌گیری بدن در عالم جسمانی بدون قول به عالم مجرد مشکل است. زیرا تأثیر و تأثر میان جسم و جسمانیات از نظر فلاسفه مشکل است. گفتار فلاسفه درباره فاعلیت نفس نباتی دچار تعارض است. از یک سو فاعلیت نفس نباتی را بالطبع می‌دانند و از سوی دیگر آن را به صفاتی توصیف می‌کنند که با این خصوصیت سازگار نیست. تبیین فیلسوفان برای نحوه شکل‌گیری و تکون بدن در نقطه آغاز با مشکلات متفاوتی مواجه است و راه‌حل نصیرالدین

فصلنامه پژوهش های فلسفی-کلامی دانشگاه قم: سال هفتم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۸ (تابستان ۱۳۹۵)

طوسی بدون توجه به حرکت جوهری صدرایی به تفویض در فاعل طبیعی منجر می شود. به نظر این نوشتار، ترکیب نظریه صدرا با نظریه طوسی وجهی دیگر نیز دارد که صدرا به آن توجه نکرده است. گرچه بسترهای راه حل مختار در اندیشه صدرا هست، اما در نظریه وی به آن توجه نشده است. به نظر این نوشتار، فاعلیت نفس نباتی و به تعبیر گسترده تر فعل تغذیه بالطبع و طبیعی نیست، بلکه در اینجا با فاعل بالتسخیر و فعل تسخیری مواجهیم که از سوی فاعل های مختلف انجام می پذیرد. مسخر و تسخیرکننده نیز در هر حال مبدئی اعلا است که تمام فاعل ها در تسخیر او هستند؛ یک زمان نفس مادر و زمانی دیگر قوه مصوره.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق: حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳ الف). *النجاة*، مقدمه و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ج ۱.
- _____ (۱۳۸۳ ب). *طبیعیات*، مقدمه، حواشی و تصحیح: سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۹). *قانون*، تهران: سروش، ج ۱، در: <http://shiaonlinelibrary.com>
- _____ (۱۴۰۴). *الشفاء (الطبیعیات والالهیات)*، تحقیق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۱ و ۲.
- _____ (۲۰۰۷). *شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات*، قم: دفتر نشر کتاب، ج ۲.
- اردکانی حسینی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). *مرآة الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرای شیرازی)*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات*، تصحیح: هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تصحیح: نجف قلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، الطبعة الثانية.

بررسی و تقدیر فعالیت نفس‌نمایی در خداوند تعالی

- _____ (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۱-۹.
- _____ (بی تا). *الحاشیة على الهیات الشفاء*، قم: بیدار.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق: البیر نصری نادر، تهران: الزهراء، الطبعة الثانية.
- فخر رازی، محمد (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق: محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران: موسسة الصادق (ع)، الطبعة الاولى، ج ۲.
- _____ (۱۴۱۱). *المباحث المشرقية*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، الطبعة الاولى، ج ۱.

پی‌نوشت‌ها

۱. «والذی یحرک المحرک من غیر أن یتغیر باصدق اشتیاق فهو الغایة والغرض الذی الیه ینحوا لمحرک، وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق هو الخیر عند العاشق. بل نقول: انک لمحرک حركة غیر قسریة، فهو الی أمرما، وتشوق أمرما، حتی الطبیعة فان شوق الطبیعة أمر طبیعی، وهو الکمال الذاتی للجسم: أما فی صورته، وأما فی ابن هو وضعه وشوق الارادة أمر ارادی، أما ارادة لمطلوب حسی، کالذقة، أو وهمی خیالی کالغلبة، أو ظنی، وهو الخیر المظنون» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۲۷).
۲. می‌توان گفت این تفاوت در نوع نگاه صدرا به هستی نهفته است. بخش مادی و بخش ماورای ماده با همه مراتبشان هستند. این دو بخش از نظر بودنشان ویژگی‌های مشترک دارند که سبب می‌شود قواعد عام داشته باشند و در مراتبشان ویژگی‌هایی دارند که موجب می‌شود قواعد خاص داشته باشند. علیت و لوازم آن به همه مراتب مربوط است، اما ثبات، تأثیر بدون واسطه و خالی از وضع، حدوث ذاتی، بقا و ... به مجردات مربوط است و تغییر، تأثیر با واسطه و با مشارکت وضع، حدوث زمانی به عالم ماده مربوط است. پیدا است که هر یک از دو عالم نیز مراتبی دارند که هر مرتبه ویژگی‌ها و قواعد مربوط به خود را دارد.
۳. «التغذیة تمثیل شأنها نیحولاً لمباين شبيها؛ ایانا لغذاء یفقد یتخذ صورة المغتذی. فلا بد من القول بنفس نامیة هی علة الاغتذاء والتمثیل والحیة وتکوّن الحیفی صورة ومقدار معینین».
۴. نه جسمی که اجزایش طی فعل و انفعالات نفس گیاهی (غاذیه) شبیه اجزای بدن می‌گردد و جایگزین اجزای تحلیل‌رفته می‌شود.
۵. «حقیقة الغذاء ما یقوم بدل ما یتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه لوکان التغذی بمدخله جسم غریب لم یکن المغتذی فیک لوقت جسماً واحداً شخصياً».
۶. «التغذی ... هو جذب الغذاء وإمساکه وتشبیهه وإصاقه ودفع الفضل». تبیین یادشده به نوعی تبیینی است که به شکل مشترک برای تغذیه در میان انسان، حیوان و گیاه به کار می‌رود. گرچه فرآیندهای متفاوتی در هر یک وجود دارد. یکی از ریشه و ساقه، اجزای از دست‌رفته را به دست می‌آورد و دیگری از دستگاه گوارش. به طور

- کلی، می توان گفت همان گونه که فرآیند یادشده در هر نوعی در اندام های مختلف متفاوت می شود، در انواع موجودات جاندار نیز یکسان نیست (این نوشتار به تغذیه انسانی معطوف است).
۷. جسم کلی در اصطلاح فیلسوفانه همان مجموع عالم است.
۸. «الغذاء الأول، أعنى التشبيه بالقوة هو جوهر لامحالة. فإنه يستحيل أن يكون غير الجوهر جوهرًا بالقوة. ويجب أن يكون جوهرًا غيرممتنع عن أن يكون له مقدار طبيعي، وإلا لم يتكوّن عنه جسم طبيعي. فلا يخلو إما أن يكون ذلك له بالفعل عندما هو شبيه بالقوة، أو يكون بالقوة. فإن كان بالقوة فهو هيوولى مجردة، ويستحيل قوامها إلا مقارنا لصورة جسمانية. فهي إذن، تكون مقارنة لصورة جسمانية، وتلك الصورة الجسمية تزول عند قبولها هذه الصورة ... لا يجوز أن يكون الجسم الكلى العام؛ فإن ذلك لا وجود له إلا فى الوهم؛ بل هو جسم ماشخصى. فغذاء كل جسم شخصى، ومبدأ إحالة الغذاء موجود فى المعتدى».
۹. «فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمى بالغذاء للجسم المعتدى بدلا لما يتحلل».
۱۰. هنگام ساخته شدن کیلوس باز هم شیره معده غذای بالقوه است، ولی این قوه نزدیک تر به عضو است.
۱۱. «ثم أن فعل الغاذية إنما يتم بأمر ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصبيره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به فى اللون والقوام كالدّم وقد تخلب الأول كما فيعدم الغذاء وبالثاني كما فى استسقاء اللحمى».
۱۲. «واعلم أنه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدن أولاً وهو الدم، ثم جعله بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءا له وهو الالتزاق، ثم يشبهه به حتى فى قوامه ولونه وهناك ثلاث قوى: المحصلة والملصقة والمشبهة».
۱۳. «الحق أن النفس حادثة مع حدوث المزاج البدنى». نظر ابن سينا این است که نفس ناطقه با حدوث بدن حادث می شود.
۱۴. «قد ألهمنى الله بفضلته وإنعامه برهانا مشرقياً على تجرد النفس الحيوانية المتخيل».
۱۵. این دلیل از سایر دلایل عام تر است و بقیه را شامل می شود.
۱۶. «فلا استقلال لهذه الاشياء فى الایجاد».
۱۷. «أما ما ذكر الأطباء من أن الحرارة الغريزية موجب الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك بأن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلا تقليل الرطوبات وهذا التقليل نافع فى حفظ الحياة ما دامت الرطوبات زائدة فى بدن الحى ضار ما دامت ناقصة ففعلها شىء واحد دائماً وكل واحد من النفع والضرر فعلها بالعرض وأما فعل الصورة فى مادتها فليس إلا التكميل والحفظ».
۱۸. «أن القوة النباتية تأتي وحدها فتفعل بدنا حيوانى ... فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة أسطقسات بدنه».
۱۹. «أولى فنقول الجامع لما فى النطفة من الاجزاء المختلفة الطبائع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذى كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجماع العناصر التى جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۵۴: ۲۲۸).
۲۰. «بأن تفويض التدبير من قوة كنفس الأم أو القوة المصورة على أحد القولين بعد مدة إلى قوة أخرى كنفس المولود، غير معقول فى الأفعال والتدابير الطبيعية».
۲۱. طوسی از قوه ای به نام قوه مصوره در منی نام برده است که «حافظ و سبب کمال ماده اولیه بوده و صورت شخص را تا آخر عمر حفظ [می کند] و تغذیه را انجام می دهد ... تا به سرحد نفس انسانی برسد» (نصیرالدين طوسی، ۲۰۰۷: ۳۴/۲).
۲۲. «أولى فنقول الجامع لما فى النطفة من الاجزاء المختلفة الطبائع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذى

بررسی و تقدیر فعالیت نفس نباتی در خداوند تعالی

- كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء».
۲۳. «أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي يفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي يسميها الأطباء قوى طبيعية واعلم أنا لنفوس إن ماتفيض على الأبدان المركبة».
۲۴. «أن للنبات نفساً مجردة مدبرة فليسبحق وإلا لكان تضاعفة معطلة ممنوعة عن الكمال أبداً وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة فيحفظ الأشخاص والأنواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح».
۲۵. در این تفسیر نیاز به قوای نفس باید بررسی مجدد شود.
۲۶. «كلهم متفق ونعلى أن الأفعال الصادرة من النبات، كالغذوية والنمو والتوليد والجذب والدفع وغير ذلك من الأفعال، لا يصح أن تصدر إلا من ذات جوهرية قائمة بذاتها مدركة؛ وسموه «صاحب النوع» و «رب الصنم»؛ وجعلوا لك نوع من أنواع النبات والحيوان واحداً من أرباب الأصنام يدبر هو يغذيه وينميه ويعطى بعض المواد قوى التوليد وكذا باقى الأفعال؛ فإن هذه الاتصافات المختلفة والتحريكات المتفتنة لا يتصور أن تكون إلا بشعور وإدراك؛ لأن الفاعل بالطبع لا يتخلف»؛ «أثار هو تحريكاته، فليست هذه الأفعال صادرة عن هذه القوى النباتية ولا يصح أن تكون هي المؤثرة على سبيل لاستقلال».
۲۷. البته متن یادشده در شرحه/الاهيه موجود است (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۲۶) و در مطارحات (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۹/۱)، مفهوم مطلب هست نه عین متنی که در اسفار نقل شده است.
۲۸. «الفصل العاشر فى تحقيق المثل الأفلاطونية النورية وهى الأنوار المجردة أرباب الأصنام النوعية. ثم كيف يمكن أن يقال إن القوة النامية أو المولدة جوهر، بمعنى أن كل واحد منهما موجود لا فى موضوع؛ مع أن كل واحد منهما يبطل مع بقاء الماهية التى كانت حالة فيه من نبات وحيوان؛ وكل ما كان كذا فهو عرض لا جوهر، وكذا حكم سائر القوى الظاهرة الخمسة والباطنة أيضا، حكم القوى النباتية الثلاثة فى أن جميعها أعراض. فإن قال المشاؤون: إن هذه القوى ذوات آثار ظاهرة وذلك يدل على جوهريتها؛ فيقال لهم: إن حصول الآثار لا يختص بالجواهر فإن للأعراض آثارا أيضا كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الأعراض» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۵/۱). فصل فى اثبات العقول التى هى ارباب الانواع: «إذا وجدت قابلا يحصل من المجموع أثر واجب بها والأمر سهل. وتحريكات النفس كلها هى مستقلة بايجاب وجودها باعتبار الارادات الخارجة والشرائط. وأما القوى النفسانية فإن المشائين يقولون: إن لها افاعيلا ما والاقدمون ومن يرى رأيهم يرون أن الافاعيل لغيرها. اعنى المحققين منهم. بحث ومقاومة وقد أورد على المشائين أن هذه القوى كالغاذية والنامية والمولدة عند من يثبتها أعراض، وكيف يكون للعرض قوة افادة الصور؟ ولما ذا يستحق أن يسمى قوة فعالة؟ واحتجوا بأن قاعدتكم إذا أخذناها بالتسليم على تقدير النزول». فصل فى اثبات العقول التى هى ارباب الانواع». «إذا وجدت قابلا يحصل من المجموع أثر واجب بها والأمر سهل وتحريكات النفس كلها هى مستقلة بايجاب وجودها باعتبار الارادات الخارجة والشرائط. وأما القوى النفسانية فإن المشائين يقولون: إن لها افاعيلا ما والاقدمون ومن يرى رأيهم يرون أن الافاعيل لغيرها. اعنى المحققين منهم. بحث ومقاومة وقد أورد على المشائين أن هذه القوى كالغاذية والنامية والمولدة - عند من يثبتها أعراض، وكيف يكون للعرض قوة افادة الصور؟ ولما ذا يستحق أن يسمى قوة فعالة؟ واحتجوا بأن قاعدتكم - إذا أخذناها بالتسليم على تقدير النزول أن الجوهر «هو الموج» (همان: ۴۵۴-۴۵۵).
۲۹. «أن للنبات نفساً مجردة مدبرة فليسبحق وإلا لكانت ضاعفة معطلة ممنوعة» (صدرالدين شيرازى، ۱۹۸۱: ۵۵/۲).

۳۰. «یکفی فی تحقق تأثیر المجرّد فی شیء کون الاثر فی ذاته ممکنا».
۳۱. «والعقل الفطن إذا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أن هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك بل لا بد وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام والطلسمات. فإن قلت يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة. قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها لا خبر عندنا بأنها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق وذهابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات وصيرورتها مشكلة بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا وليست».
۳۲. «الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب والنفس ولا غيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفاعل كمالات متعاقبة جوهريّة أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج وثانيها الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أن تجرد وارتفع عن المادة ذاتاً ثم إدراكاً وتديبياً وفعلاً وتأثيراً».
۳۳. «فيسمى طبيعة» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱: ۷/۳).
۳۴. «القوى الطبيعية أربع: غاذية، ونامية، ومولدة».
۳۵. «فالنفس في مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع» (همان: ۲۲۰/۲).
۳۶. «ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية».
۳۷. «وإما بشرط الجسمية وهو المحل الأول من الاجسام الذي يتكوّن عنه سائر الاجسام الكائنة بقبول صورها. [ص: ۲۵ ب] حدّ الاسطقس: الاسطقس هو الجسم الأول الذي باجتماعه الى اجسام اولي مخالفة له في النوع يقال إنه اسطقس لها؛ فلذلك قيل إنه اصغر ما ينتهي اليه تحليل الأجسام، فلا توجد فيه قسمة».
۳۸. «الغذاء بحسب تدبير القوة الغاذية، هو لنفس الغذاء غيرطبيعي، ولكن إذا قيس إلى الطبيعة المشتركة للكل كان طبيعياً. وأما الطبيعي الخاص بالشيء، فهو أن يكون صادراً عن قوة طبيعية فيه وحده، ونعنى بالقوة الطبيعية هاهنا كل قوة من ذات الشيء تحرك لا بالإرادة، كانت طبيعية صرفة، أو كانت كنفس النبات، فيكون أحد قسمي هذا الباب على نحو تحرك الحجر إلى أسفل».
۳۹. «إن فاعل إما بالطبع وإما بالقسر وإما بالتسخير وإما بالجبر وإما بالقصد وإما بالرضا وإما بالعناية وإما بالتجلى» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۰: ۵۶).
۴۰. استفاده از واژه «قوه» موهم آن است که به موجودات عالم طبیعی اختصاص دارد. به همین دلیل، به مبدأ ترجمه شد.
۴۱. «بالجملة كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخير ما» (صدرالدين شيرازي، بی تا: ۲۴۴).