

حقیقت نَفَس و روح در قرآن و حکمت اسلامی

صالح حسن زاده*

دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۲۴)

چکیده

در بررسی تاریخ علوم اسلامی، به موضوع‌هایی مشترک میان حکمت اسلامی و قرآن برمی‌خوریم که گاهی سبب برخورد و بحث بسیاری در میان اصحاب عقل، تفسیر و نقل گردیده است. یکی از این مسائل، مسئله روح و نَفَس است که میان این دو بینش، یعنی تفسیر و حکمت اسلامی مورد بحث و برخورد قرار گرفته است. بر این اساس، درباره آفرینش و حقیقت نَفَس و روح در میان اندیشمندان مسلمان سه دیدگاه وجود دارد: ۱- روح مجرد انسان پیش از بدن او آفریده شده است و برخی روایات با تعیین زمان، تقدّم وجودی روح بر بدن را تأیید می‌کنند. ۲- روح مجرد و بدن مادی همزمان آفریده شده‌اند و از لحظه‌ای که جسم انسان استعداد پذیرش روح یافته، خداوند روح مجرد وی را آفریده، متعلق به بدنش نموده است. ۳- روح انسان، جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است؛ به این معنی که روح مجرد آدمی، نه پیش از جسم او آفریده شده است و نه همزمان با آن، بلکه روح در طلیعه پیدایش، یک امر مادی است که همراه با بدن طبیعی وی پدید آمده است و با تحوّل جوهری تکامل یافته، به مرحله تجرّد روحانی رسیده است. در این مقاله برآنیم که با تکیه بر معانی نَفَس و روح در قرآن و حکمت اسلامی، به استقبال این بحث و نزاع رفته، به این پرسش پاسخ دهیم که قرآن و حکمت اسلامی درباره روح و نَفَس چه نظری دارند؟ برای این منظور، نخست به روش مطالعه کتابخانه‌ای به سیر مفاهیم نَفَس و روح در قرآن و میان فلاسفه می‌پردازیم و آنگاه بعد از بیان، بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها، برخی از آنها را نقد می‌کنیم.

واژگان کلیدی: حقیقت، نَفَس، روح، قرآن، حکمت اسلامی.

* E-mail: hasanzadeh@atu.ac.ir

مقدمه

هیچ معرفتی چون معرفه النَّفْس به کار انسان نمی آید و سرمایه همه سعادت‌ها این معرفت است و آن که خود را نشناخت، عاطل و باطل زیست و گوهر ذات خود را تباه کرد و برای همیشه بی بهره ماند (ر.ک؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۴۵۱).

امیرالمؤمنین علی^(ع) در ترغیب به معرفت نَفْس می فرماید: «أَعْظَمُ الْجَهْلُ جَهْلُ الْإِنْسَانِ أَمْرَ نَفْسِهِ: بزرگترین نادانی، نادانی انسان در کار نَفْس خویش است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق.:. ۱۹۰).

شناخت ابعاد درونی آدمی از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده است، به طوری که در زمان سقراط و افلاطون، موضوع فلسفه از «طبیعت» به «انسان» تغییر کرد. در این میان، محوریت مباحث به مسئله «نَفْس» و حقیقت نهفته آدمی تعلق گرفت، به گونه‌ای که غالباً حکما نظرات خود را پیرامون آن در رساله خاصی ارائه می کردند. ارسطو و پیروان او مسئله نَفْس را در زمره مباحث طبیعیات مطرح کردند و عمدتاً به شرح قوا و صور ادراکیه آن پرداختند، لیکن با گذشت زمان، تمایز آن با موضوعات طبیعی آشکار شد، چنان که سهروردی علم النَّفْس را به مباحث الهیات به معنی اخص نزدیک کرده، بر علم حضوری و معرفت درونی بنا نهاد؛ مسیری که بعد از او، ملاصدرا و حکمای متأخر نیز آن را پیمودند. به سبب این توجه خاص حکمت اشراقی به مباحث شهودی است که می توان علم النَّفْس را مقدمه ضروری حکمت ذوقی و کلید درک فلسفه سهروردی دانست.

در این مقاله، سعی بر آن است که معانی نَفْس و روح در قرآن و حکمت اسلامی و دیدگاه‌ها در این باب مورد بحث و بررسی و تحلیل قرار گیرد و به این پرسش پاسخ داده شود که قرآن و حکمت اسلامی درباره روح و نَفْس چه نظری دارند؟ برای این منظور، نخست به روش مطالعه کتابخانه‌ای به سیر مفاهیم نَفْس و روح در قرآن و میان فلاسفه می پردازیم و آنگاه بعد از بیان، بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها، برخی از آنها را مورد نقد قرار می دهیم.

۱- تعریف نَفَس

ابن سینا نخست معنای جامع نَفَس را بیان می کند که شامل تمام انواع آن می شود و آنگاه با اضافه کردن قیودی، اقسام آن را متمایز می سازد. از نظر ابن سینا، تعریف جامع نَفَس عبارت است از: «نَفَس کمال اوّل است برای جسم طبیعی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۹ و همان، ۱۳۶۳: ۹۳).

این تعریف را می توان به این صورت توضیح داد: اگر اجسام را بررسی کنیم، می بینیم که از آنها افعال و آثار مختلفی صادر می شود؛ مثلاً از برخی تغذیه، نمو و تولیدمثل سر می زند، از دیگری افعال حسی و حرکت ارادی ناشی می شود و از دسته ای استنباط و ادراکات کلی. حال پرسش این است که منشأ و مبدأ اختلاف افعال چیست؟ اگر آن را مستند به جسمیت کنیم، از آنجا که این ویژگی در تمام اجسام، یکسان وجود دارد، پاسخ صحیحی نخواهد بود؛ زیرا از نظر اشتراک، افعال مختلف ناشی نمی شود. از سوی دیگر، جسم، مرکب از ماده و صورت جسمیه است و ماده چون جهت قبول است، نه مبداء فعل، لذا ماده هم مبداء آثار متفاوت نیست. بنابراین، منشاء سومی می باشد. نَفَس «وَلَيْسَ عَلَيَّ وَتِيرَةً وَاحِدَةً» باید یافت. این منشأ را که مبداء افعال گوناگون خواهد بود، بدین سبب اسامی مختلفی داده اند: قوه، صورت و کمال. شیخ الرئیس از این سه نام، همانند ارسطو، کمال را برگزیده است (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۰). کمال از آن رو به این جهت اطلاق می گردد که جنس با آن نوع محصل شده کامل می گردد. کمال خود بر دو قسم است: کمال اوّل که نوع با آن تمام می گردد و کمال ثانی که بعد از تکمیل نوع به دنبال آن می آید؛ نظیر احساس و حرکت برای حیوان. پس کمال اوّل، مبداء افعال است و کمال ثانی، خود فعل و آثار است. کمال اوّل، ذات بر آن متوقف است و کمال ثانی او بر ذات. لذا نَفَس، کمال اوّل خواهد بود و نوع با آن بالفعل شده است و جنس محصل و تمام خواهد شد. از سوی دیگر، چون کمال، کمال است برای چیزی و آن چیز می تواند جسم یا جوهر غیر جسمانی باشد. نَفَس کمال است برای جسم.

برخی در بیان حدّ نَفْس گفته‌اند که برای نَفْس حیثیات متعدده هست که به حسب هر حیثیتی به اسمی دیگر موسوم است، مثل آنکه از آن حیثیت که قوی است، بر تحریک که فعل است و بر قبول صُور محسوسات و معقولات که انفعال است، آن را قوه‌اش می‌نامند و از آن حیثیت که حلول در ماده نموده است و از اجتماع هر دو، جوهر نباتی یا حیوانی حاصل شده است، آن را صورت می‌خوانند و از آن حیثیت که طبیعت جنس پیش از اقتران فصل، ناقص است و به انضیاف فصل به آن کامل می‌گردد، آن را کمال می‌دانند (ر.ک؛ همان: ۸).

پس معلوم شد که نَفْس، کمال اول است برای جسم طبیعی، و آن هم نه برای هر جسم طبیعی؛ زیرا که نَفْس کمال مثل نار و ارض نیست، بلکه کمال است برای جسم طبیعی که کمالات ثانیّه آن به آلات حاصل گردد و احتیاج به این قید در تعریف نَفْس برای آن است که باید برای نَفْس، نحوی از تجرّد و برآمدگی از ماده بوده باشد، هر چند اندک باشد، و هر چه فعلش در ماده به وساطت قوه محتاج نباشد، ذات آن با ماده متحدالوجود خواهد بود؛ مانند صُور اسطقسیّه و جمادیه از قبیل صورت نار، هوا، یاقوت، ذهب و امثال آنها. پس گویا آن مادیّه محض است و به قسمت ماده منقسم می‌گردد (ر.ک؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۰۶).

به هر حال، آنچه در تعریف نَفْس ذکر شد، تعریف حقیقت نَفْس و ذات آن نیست، بلکه تعریف نَفْس است به حسب نَفْسیت آن؛ یعنی به حسب اضافه آن به بدن، و وجود مضاف بمَاهُو مضاف، وجودی است غیرمستقل. از این تعریف، جز آنچه آن اضافه اقتضا می‌کند، از نَفْس فهمیده نمی‌شود، لکن اسم نَفْس، موضوع است. برای همین، وجود اضافی و اسم گنه حقیقت جوهری نَفْس نیست، بلکه اسم آن است از حیثیت اضافه تدبیر و تصرف در ابدان. همچنین، اینکه بدن در حدّ نَفْس مأخوذ می‌گردد، بدین سبب است که بدن در قوام وجود تعلقی اضافی نَفْس داخل است، چنان که بنا در مفهوم بنا داخل است و در حدّ انسان مأخوذ نیست.

۲- نَفَس و روح در قرآن

کلمه «نَفَس» به تکرار در آیات قرآن کریم به صورت‌های مفرد، جمع و مشتقات دیگر و به معانی مختلف آمده است. به طور کلی، مراد از نَفَس، همان روح و روان انسان است. قرآن روح (نَفَس) را تمام حقیقت آدمی دانسته، بدان تصریح کرده است (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۵۶).

معنای «نَفَس» در برخی آیات قرآن، مترادف با جان و روح آمده است؛ مانند آیه ۱۴۵ سوره آل عمران و آیه ۵۷ سوره عنکبوت. در آیه ۱۸۹ سوره اعراف نیز نَفَس به معنای شخص انسانی که مرکب از جسم و روح است و مراد از نَفَس در این آیه، شخص است؛ یعنی حضرت آدم. همچنین، می‌فرماید: «کسی که فردی را بدون جُرم بکشد، گویی تمام مردم روی زمین را کشته است» (المائده/۳۲). در این آیه، نَفَس به معنای شخص انسان آمده است.

علامه طباطبائی ذیل این آیه می‌فرماید:

«کنایه است از اینکه ناس و یا انسان‌ها همگی یک حقیقت هستند؛ حقیقتی که در همه یکی است؛ یعنی یک فرد از انسان‌ها و همه انسان‌ها در آن حقیقت مساوی می‌باشند. پس اگر کسی به یکی از انسان‌ها سوء قصد کند، گویی به همه سوء قصد کرده است؛ زیرا که به انسانیت سوء قصد کرده که در همه یکی است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵: ۳۱۵).

پس حقیقت و وجود انسان یک چیز است که با توجه به اینکه آن حقیقت، صفات باطنی متعدّد دارد، به آن، نَفَس، روح، جان، عقل، ذهن و فطرت نیز گفته می‌شود که مراد همه این الفاظ، همان حقیقت واحد است و «آن گوهری که با لفظ من و مانند آن به وی اشاره می‌شود، نام‌های گوناگون دارد؛ مثل نَفَس، نَفَس ناطقه، روح، عقل، قوه عاقله، قوه ممیزه، روان، جان، دل، جام جهان‌نما، جام جهان‌بین، ورّقا، طوطی و نام‌های دیگر» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۴).

علامه طباطبائی در تفسیر سوره انبیاء، ذیل آیه ۳۵ می‌فرماید: «لفظ نَفْس در قرآن سه معنا دارد: معنای اوّل، ذات یا خویشتن خویش است. این معنی وسیعی است که حتی بر ذات پاک خداوند اطلاق می‌شود، چنان‌که می‌خوانیم: خداوند رحمت را بر خویش لازم کرده است (الأنعام/۱۲). معنای دوم، شخص انسان است. استعمال نَفْس در شخص انسان و آن موجودی است مرکب از روح و بدن و هر دو اینجا مجموعاً به معنای شخص انسان به کار رفته، مثل این آیه مبارکه: شما را از یک انسان آفرید و آنگاه همسر آن انسان را هم از جنس خود او قرار داد (الزمر/۶). معنای سوم، معنای روح انسانی است» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱۴: ۲۸۵).

به طور کلی، نَفْس در دو معنی کلی در نظر گرفته می‌شود: نخست، نَفْس و روح انسان که بسیار باارزش است و پاک کردن و معرفت آن، باارزش‌ترین معرفت‌ها و عبادت‌هاست و دوم به معنی نَفْس اماره یا گراینده به شهوت‌ها و غضب‌هاست که به شدت نکوهش شده است. به هر حال، نَفْس و یا روح در مفهوم فوق، مجرد است و بقا دارد و با فساد جسم و بدن فاسد و فانی نمی‌گردد (ر.ک؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۴).

۳- دلایل قرآنی تجرّد نَفْس

در قرآن کریم، آیات زیادی بر تجرّد نَفْس دلالت دارند که برای رعایت اختصار تنها به دو آیه اشاره می‌شود:

۱- «و به تحقیق ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس آن را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رَحِم) قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده) و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم. از آن پس آن را آفرینش تازه‌ای ایجاد کردیم، بزرگ است خدایی که بهترین خلق‌کنندگان است» (المؤمنون/۱۲-۱۴).

در این آیه، قرآن کریم مراحل خلقت انسان را بیان می‌فرماید: «که او را از خاک و آنگاه از نطفه خلق کردیم تا اینکه می‌رسد به مرحله‌ای که صورت انسانی پیدا می‌کند و کامل می‌شود، اما بعد از آن می‌فرماید: ما او را با خلق دیگری انشاء نمودیم».

این نشان می‌دهد که انسان واجد کمالی می‌شود که با مراحل قبل متفاوت است و شرافتی دارد که قبلاً واجد نبوده است. لذا جوهر او ذاتاً با مراحل قبل تفاوت دارد و چون مراحل قبلی جسم بودند، پس باید این جنبه، غیر از جسم و ماده باشد؛ یعنی مجرد باشد و به همین دلیل که انسان جنبه غیرمادی دارد و اشرف از آن است، خود را به سبب خلقت انسان تحسین نمود و گرنه اگر این تحسین به سبب جنبه مادی و بدن او باشد، سایر موجودات مادی هم صاحب جسم و ماده هستند، در حالی که در باب خلقت آنها چنین نفرموده است.

نکته اینجاست که می‌فرماید: ما آن را خلق دیگری انشاء کردیم و در همه تبدلات سابق تعبیر به خلق فرمود، ولی در این بیان عبارت را تغییر داد و تعبیر به انشاء فرمود و فرموده است که آن را چیز دیگری در آخرین مرحله قرار دادیم و در حقیقت، می‌رساند که این، به لحاظ جوهر و ماهیت با موارد پیشین فرق دارد؛ مثلاً این، مجرد شده است و مورد پیشین، جسم بوده است و باز بعد از این فرمود: ﴿قَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ و این جمله را در چیزی که از مادیات و جسمانیات بود، نفرموده است، ولیکن از تشریفات این انشای جدید است که «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» را فرموده است.

پس معلوم می‌شود که این یک موجودی شریف و ورای جسم و جسمانی است، چنان که از غایت تشریفات این است که فرمود: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر / ۲۹). البته از تشریف است که تسویه را به خود نسبت داده است؛ مثلاً اگر یک شریفی بیاید، از شرافت اوست که صاحب منزل مباشرت کارهای او بکند و از اهمیت و شرافت فعل است که خود خواجه مباشر آن باشد. همچنین، از تشریف است که روح او را به خود نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و راضی نمی‌شود که نفخ خود را به دیگری، از قبیل ملائکه الله نسبت دهد؛ زیرا روح مظهر الوهیت است و از

صُّقَع رُبُوبِی و نشانه اوست و اگر این جنبه را انسان در خود ببیند، طبیعت خویش را فراموش می‌کند. هر کس طینت خود را می‌بیند، از جنس شیطان است.

۲- در سوره بقره آمده است: «همه اسماء را به آدم آموخت» (البقره/۳۱). طبق بیان مفسران، ذات واجب تعالی مظاهری دارد و هر موجودی مظهر یک اسم اوست؛ مثلاً ملائکه مظهر اسم علیم هستند، ولی انسان مظهر همه اسمای الهی است، چون افضل از ملائکه است و مجرد از آنهاست. پس وقتی ملائکه که مظهر یک اسم الهی هستند، مجردند، انسان که مظهر جمیع اسمای الهی است، باید به طریق اولی مجرد باشد و گرنه اگر تنها جنبه مادی داشته باشد، لازم می‌آید ماده که اخص از مجردات است، مظهر اسمای الهی باشد، در حالی که ملائکه تنها مظهر یک اسم هستند و این مستلزم تناقض است؛ زیرا لازم می‌آید در عین اینکه انسان پست‌تر و پایین‌تر از ملائکه است، از آنها برتر باشد.

مهم‌ترین ویژگی روح انسان، فرامادی و غیرجسمانی بودن آن است؛ یعنی از سنخ جهان ملکوت و «عالم امر» می‌باشد. ویژگی دیگر روح عبارت است از ویژگی صاحب خودآگاهی یا «علم حضوری به خود است و چون مجرد است، باقی می‌ماند و هنگام مرگ از بدن توفی می‌شود؛ یعنی کاملاً دریافت شده، به عالم برزخ منتقل می‌شود. صاحب تعقل، اراده و کمالات دیگر است، به ارزش‌های تمایلات فطری مانند «حقیقت‌گرایی»، «زیبایی‌گرایی»، «حس پرستش»، «کمال‌طلبی»، «عدالت‌خواهی» و... تمایل فطری دارد.

۴- دلایل فلسفی وجود نفس جامع علوم انسانی

برهان بر وجود نفس آنکه اجسامی را که مشاهده می‌کنیم، آثاری از آنها صادر می‌شود که بر وتیره واحده نیست، بدون اراده، مانند حس، حرکت، تغذیه، تنمیه و تولیدمثل. مبداء این آثار، ماده اولی نمی‌تواند بود؛ زیرا قابل محض است و جهت فعل و تأثیر در آن نیست. همچنین، صورت جسمیه مشترکه در جمیع اجسام نیز نمی‌تواند بود؛

زیرا در همه اجسام این آثار یافت نمی‌شود و صدور این افعال از این اجسام گاهی هست و گاهی نیست. پس در این اجسام، مبادی غیر از جسمیت آنها خواهد بود و آن مبادی، اجسام نمی‌توانند بود؛ زیرا محذور مذکور عود می‌کند. پس قوه‌ای خواهد بود متعلق به آن اجسام. در فن الهی نیز مذکور است که هر قوه فاعله که از آن آثار مختلفه صادر گردد، به نفس موسوم است و این لفظ، اسم آن قوه به حسب ذات بسیطه آن نیست، بلکه این اسم بر او از آن حیثیت است که مبداء آن افعیل است و به همین سبب، بحث از نفس را از جمله علم طبیعی دانسته‌اند (ر.ک؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۰۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۲۵ و همان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۲).

۵- ماهیت نفس حیوانی

بعضی چنان گمان کرده‌اند که نفس حیوانی همان مزاج است. این نظریه باطل است و بر این بطلان برهان‌های متعدّد اقامه شده است؛ از جمله:

«بدن جوهری است مادی که مرکب است از عناصر و هر یک متداعی انفکاک و اتصال به مرکز خویش هستند و آنچه ایشان را بر امتزاج و حصول مجبور گردانیده است، قوه‌ای است غیر از آنها. همچنین، ممکن نیست که قوه، عین کیفیت مزاجیه باشد؛ زیرا مبدأ و حافظ شیء، عین آن شیء نمی‌تواند بود و ممکن نیست که صورتی از صور عناصر، حافظ و جابر بوده باشد؛ زیرا برای هر یک از آنها آثار مختصّه هست که از آن تجاوز نمی‌کنند و غیر آثار نفس است. پس نفس غیر کیفیت مزاجی و غیر صورت مادی است» (صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۹).

دلیل دیگر بر آنکه نفس، مغایر مزاج است، اینکه شکی نیست که نبات و حیوان در کم و کیف به سوی کمالات خود حرکت می‌کنند و لامحاله در امرجه آنها نیز حرکت واقع می‌شود؛ زیرا مزاج، تابع ممتزجات است. پس مزاجی که هنگام حرکت متبدل می‌گردد، غیر از محرکی است که باقی می‌ماند و نیز بدنی که به مرضی سوء مزاج پیدا می‌کند، گاهی می‌شود که به مزاج صحیح برمی‌گردد و ناچار برگرداننده می‌خواهد، و آن معید، نه مزاج صحیحی که اکنون باطل شده می‌تواند بود و نه مزاجی فاسد، بلکه

چیزی دیگر خواهد بود غیر مزاج، و نمی تواند بود که چیزی باشد خارج از بدن حیوان؛ زیرا اگر آن خارج، مفارق باشد، باید به واسطه قوه جسمانیه فعل نماید و اگر مفارق نباشد، باید عمل آن به مشارکت وضع باشد. پس به چیزی خواهد بود که او موجود است (ر.ک؛ همان: ۳۹؛ برای آگاهی از دلایل دیگر تغایر نفس با مزاج: ر.ک؛ همان: ۲۹-۴۴).

۶- نفس، جوهر و مجرد است

نفس جوهری است مجرد و بسیط الذات و نابودناشدنی که از سنخ ماده و مادیات نیست، به بدن حیات می بخشد تا بتواند از آن همچون ابزاری برای کارهایش (که یا از نوع ادراکات است یا افعال عضلانی و بدنی) بهره بگیرد. نفس مجرد اگر چه در ماده تن نیست و تن ظرف آن نمی باشد، ولی همراه تن و بسته و اسیر ماده بدن است.

ملاصدرا نفس را صاحب دو جنبه می داند که از نظر ذات خود، مجرد و از سنخ مفارقات است و از نظر فعل و رفتار، جسمانی است و از جسم جدایی ندارد؛ زیرا به نظر وی، مانعی ندارد که یک چیز دو جنبه مخالف داشته باشد، از یک سو مفارق و غیرمادی و از سوی دیگر، با ماده همراه باشد. نفس انسانی برخلاف نفوس دیگر ملکوتی و آسمانی، در اصل خلقت خود، زمینی است و محتاج و پاینده ماده است.

ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیشین، نفس انسان را ایستا و با فقط یک درجه از وجود نمی داند که بی حرکت و غیرقابل تغییر باشد، بلکه آن را دارای رشد و حرکتی در جوهر و ذات خود می داند که روزبه روز کامل تر می شود (ر.ک؛ همان: ۳۴۶).

۷- تجرد نفس

صدرا در اثبات تجرد نفس می گوید: «اگر قوه عاقله جسمانی باشد، لازم می آید دائم در زمان شیخوخت ضعیف شود ولیکن در زمان شیخوخت به طور کلی و دائمی ضعیف نمی شود. حاصل اینکه اگر یک فرد را هم پیدا کنیم و ببینیم که ضعیف نمی شود، مطلب درست می گردد و حجت تمام می شود و هیچ لازم نداریم اثبات کنیم در زمان

شیخوخت، قوه عاقله در همه افراد قوی می شود، بلکه اگر در بعضی اشخاص قوی شود و یا حتی اگر در بعضی اشخاص ضعیف نگردد، مطلب به اثبات می رسد» (همان).

دلیل دیگر بر تجرد نفس به این صورت است که «قوای بدنیه بر اثر کثرت افعال، کلال پیدا می کنند و سست می شوند و بعد از ضعیف شدن قوت نمی گیرند و بعد از قوی شدن بر ضعیف قدرت ندارند؛ مثلاً وقتی که انسان به آفتاب نگاه می کند تا چشمش را به طرف یک شمع ده درجه برگرداند، آن را نمی بیند و اگر صدای مهیب و قوی رعد و برق را شنید، تا مدتی صدای ضعیف را نمی شنود و اگر وارد جایی شد که صداهای قوی در آن باشد، مثلاً در بازار مسگرها باشد، نمی تواند صدای همسی را بشنود و نیز اگر به چیزی ضعیف سرگرم شد، نمی تواند بلافاصله به قوی پردازد؛ مثلاً وقتی انسان از داخل زیرزمین که شمع ده درجه روشن است، بیرون آید و چشمش را به آفتاب بدوزد، آن را نمی بیند و شأن قوای جسمانیه چنین است، حال آنکه نفس این طور نیست؛ زیرا بعد از تصور چیز ضعیف، قادر به تصور چیز قوی است و بعد از تصور چیز قوی، بر تصور چیز ضعیف هم قادر است (ر.ک؛ همان: ۳۴۶).

۸ دیدگاه‌ها درباره قدم یا حدوث نفس

۱-۸ قدم نفس از نظر افلاطون

تصور نفس نخستین بار در فلسفه افلاطون صراحت می یابد. وی در آغاز کار در محاوره‌های منون و فیدون درباره نفس سخن می گوید. در محاوره منون، وجود نفس مرتبط با تذکار (Reminiscence) و ضرورت شناخت مستقل از تجربه اثبات می شود؛ زیرا نفس است که اموری را که پیش از آمدن به دنیا، در عالم مثل دیده است، به یاد می آورد (Plato, 1999, P. I: 87).

در فلسفه افلاطون، قول به وجود نفس به دو مسئله وابسته است: یکی نسبت میان نفس و بدن و دیگری جاودانگی نفس. در قوانین (Ibid, 89 e: 145)، افلاطون نفس را به عنوان «خودآغازگر حرکت» یا «منشاء حرکت» تعریف می کند. چون چنین است، نفس

بر بدن مقدم است؛ یعنی نسبت به بدن برتر است و از این رو، باید بر بدن حکومت کند. افلاطون در تیمائوس می‌گوید: تنها شیء موجودی که به طور خاص صاحب عقل است، نفس است و این شیء، نامرئی است (Ibid: 1206 و کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۳۹).

به باور افلاطون، نفس شامل سه جزء است: جزء عقلانی، جزء همّت و اراده و جزء شهوانی (ر.ک؛ همان: ۲۴۱ و ژان وال، ۱۳۷۰: ۷۳۵). البته سه جزء داشتن نفس به این معنی نیست که نفس، مادی و بُعددار است. ظاهراً منظور افلاطون از سه جزء، صورت‌ها یا عمل کردها یا اصول عملی است، نه اجزاء به معنی مادی (ر.ک؛ Plato, 1999: 686 & Ibid, 444).

چرا افلاطون طبیعت نفس را سه‌جزئی می‌داند؟ شاید به سبب کشمکش و تنش‌ها در درون نفس که امر آشکاری است. در رسالهٔ *فدروس*، مقایسه‌ای صورت می‌گیرد که در آن عنصر عقلانی به یک ارابه‌ران تشبیه شده است و دو عنصر اراده و شهوانی به دو اسب (Ibid: 246 & Ibid: 493). یکی از اسب‌ها که خوب است، عنصر اراده بوده که یاور عقل است و افتخار را با اعتدال و حیا دوست دارد و اسب دیگر که بد است، عنصر شهوی بوده که دوستدار هرزگی هاست. اسب خوب به آسانی بر طبق رهبری‌های ارابه‌ران رانده می‌شود، اسب بد، سرکش و مایل به اطاعت از ندای شهوت جسمانی است، به طوری که باید آن را با شلاق منع و محدود کرد.

در محاورهٔ فیدون، افلاطون نفس را از روی الگوی مُثُل تصوّر می‌کند (Ibid: 47 & Ibid: 65). در محاورهٔ سوفسطائی، برعکس (Ibid: II & Sophist, : 957). شاید بتوان گفت مُثُل از روی الگوی نفس تصوّر می‌شود (ر.ک؛ ژان وال، ۱۳۷۰: ۷۳۶). در این محاوره، افلاطون می‌خواهد حرکت را در قلمرو مثل وارد کند. به این صورت، افلاطون با وارد کردن حرکت به مُثُل، آن را به صورت نفس تصوّر می‌کند. در محاورهٔ فیلبوس، نفس به صورت واحد و متعدّد به تصوّر کشیده شده است (Plato, 1999 & Philebus: 1086).

بدین ترتیب، سرانجام، نفس که بسیط و ساکن به نظر می‌آمد و در حقیقت، تنها پس از مرگ ممکن بود رشد کند، در آثار افلاطون، چون وحدتی از وحدت و کثرت و یا همچون اتحاد سکون و حرکت تصور می‌شود.

تصور نفس هرچه باشد، افلاطون به بقای آن معتقد است و دلایل زیادی بر آن اقامه می‌کند (Ibid: 475 و کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۴۴). هیچ یک از فیلسوفان اروپایی به اندازه افلاطون در اثبات بقای روح تحقیق نکرده است (ر.ک؛ راداکریشن، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۵). افلاطون در *رئییای ار* (*Therision of Er*) در جمهوری از «ار» یاد می‌کند که به دنیای اموات می‌رود و پس از دریافت پاداش و کیفر اعمال خود به زمین بازمی‌گردد (ر.ک؛ همان).

افلاطون معتقد است که نفس قبل از بدن وجود داشته است، از نظر او و پیروانش، نفس دارای فعالیت و موجودی قدیم است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۸۶).

دلایل آنان بر قدم نفس را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

۱- اگر نفس، قدیم نباشد، باید متکثر در افراد باشد. اگر نفس در طبیعت موجود شود، به وسیله ماده کثرت پیدا می‌کند، چون خلع و لبس، انفصال و اتصال موجب کثرت می‌شود. تعدد وقتی باشد، نشانه حدوث است. شیء حادث متعدد و متکثر است و چون متکثر است، در معرض فساد هم قرار می‌گیرد و اگر کثرت نباشد، نوع منحصر به فرد می‌شود.

۲- چون نفوس متناهی هستند، پس حادث‌اند. اگر نفوس قدیم می‌بودند، حتماً باید غیرمتناهی باشند و چون غیرمتناهی محال است، پس نفوس حادث‌اند و حدوث آن نیز حدوث زمانی است. آنها حدوث نفس را در این عالم می‌دانند و وجود مجرد عقلانی را قدیم تلقی می‌کنند. همچنین، وجود عقلانی را هرگز حادث نمی‌دانند، آن نفس که حادث است، همان نفسی است که متعلق به این بدن است.

۳- هر چیز حادثی غیردائم است. وقتی هم که نفس حادث می‌شود، باید کون و فساد داشته باشد و لازمه کون و فساد هم این است که مجرد نباشد. وجود مجرد چون ماده ندارد، لذا در معرض زوال و فساد قرار نمی‌گیرد. با این حال، اگر حدوث نفس را فقط از دریچه افعال آن شناسایی می‌کنیم، از راه تجربی راهی به شناسایی آن نداریم، چون افعال مختلف از ما صادر می‌شود، لذا احساس می‌کنیم که به قول ابن‌سینا زیر این کاسه یک نیم کاسه‌ای هست!

نقد وجود و مجرد پیشین نفس

نفس اگر مجرد باشد، چون مجردات هیولی ندارند، هر وضعی که برای او با امکان عام ممکن است ثابت باشد، باید از اول وجود ثابت بوده باشد و از آغاز وجود متصف به آن صفت باشد؛ زیرا چیزی که لایق است چیزی را دارا باشد، ولی فعلاً دارا نیست، معنایش این است که در آن، حیثیت عدمی است و از آن نظر که فعلیت دارد، حیثیت وجودی است و چون دو حیثیت وجودی و عدمی ممکن نیست یکی باشد، پس ناچار هر چیزی که دو حیثیت عدمی و فعلیت داشته باشد، باید واجد هیولی باشد و آن هیولی صاحب حیثیت عدمی باشد، چنان که صورت، همان حیثیت وجودی آن است (ر.ک؛ همان: ۳۴۶).

نکته دیگر این که در شیء مجرد، حرکت نیست، پس مجرد، ترقی ندارد و قابل ترقی آن است که هیولی داشته باشد، البته گفته شد که این همان امکان استعدادی است و گرنه امکان ذاتی در همه موجودات ممکنه هست؛ زیرا آن امکان، فقط انتزاع عقلی است که از کون الشیء متساوی الطرفین بالنسبة إلى الوجود والعدم، در مرتبه ذات انتزاع می‌شود. پس معلوم شد که مجرد، وجودی نیست که قابل ترقی باشد، چون محض الفعلیه است و حامل قوه نیست، پس نحوه وجود آن به همان نحوی است که از اول بوده، بدون اینکه ترقی و یا تنزل کرده باشد و دیگر ممکن نیست ترقی یا تنزل نماید و اگر بخواهند تغییری بیابند، باید انعدام وجود گردد و یک موجود دیگری از نو حاصل شود که ناقص‌تر از آن و یا کامل‌تر از آن باشد.

علاوه بر این، نفس این طور نیست که از اول مجرد و به بدن تعلق یافته باشد، اعم از اینکه قدیم باشد، چنان که افلاطون گفته است و یا قدیم نباشد، ولی خلقت آن جلوتر از بدن باشد، چنان که محدثین ما می گویند و یا اینکه به حدوث بدن حادث باشد، چنان که ارسطو قائل است و به طور کلی، برهان های ما که در مقابل این سه طایفه اقامه می شود، چون ما تجرد نفس را مطلقاً از اول نفی می نماییم - این است که البته این طور نیست که این قوا - بصر، سمع و غیره - آلاتی برای نفس باشند، مثل آلت نجاری برای نجار، یا اینکه نفس مثل یک سلطانی، و قوه بصر مثل یک حاکم نشینی باشد که از طرف او در ولایت عبادان منصوب شده باشد و سمع مأمور دیگری باشد که در ولایت دیگر منصوب گردیده باشد. بلکه اینها در مرتبه طبیعت، عین نفس هستند و در این مرتبه، از شئون نفس می باشند و ظهور نفس و ظاهر نفس هستند. البته ظاهر شیء غیر از خود شیء نیست، ظهورالشیء عین الشیء است، منتها نه در مرتبه خفا، بلکه در مرتبه بسط ذات و جلوه آن.

۲-۸) حدوث نفس از دیدگاه ارسطو

نوشته ارسطو درباره نفس یکی از مهم ترین و برجسته ترین آثار اندیشه پژوهنده و خلاق اوست. در این باب، ارسطو نفس را به عنوان کمال اول، فعلیت تمام برای جسم طبیعی که صاحب استعداد حیات بالقوه است یا به عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می کند (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۸). نفس که فعل بدن است، در عین حال، صورت و مبداء حرکت و غایت است. بدن برای نفس است و هر اندامی غایت و غرض خود را دارد؛ غایت و غرضی که مستلزم فعالیت است. ارسطو معتقد است که نفس اصل و مبداء حیاتی در موجودات زنده است (ر.ک؛ همان: ۲-۱).

ارسطو بخشی از آرای افلاطون را حفظ می کند و به آنچه آن را عقل فعال می نامد (ر.ک؛ همان: ۲۲۴)، منتقل می سازد. به عقیده ارسطو، این عقل از بدن جداست و از بیرون و گویی از در وارد بدن می شود و این قسمت، برترین بخش نفس است (ر.ک؛ ژان وال، ۱۳۷۰: ۷۳۷ و نوسباوم، ۱۳۸۰: ۸۰). به نظر ارسطو، در زیر عقل فعال، فعالیت های دیگری و نفس های دیگری پیوسته به تن وجود دارند. از این رو، به باور ارسطو،

سلسله‌مراتبی از نفوس وجود دارد و نفس مغارق برترین آنهاست. در طرح مسئله خلود نفس، تعابیر ارسطو با تعبیرهایی که افلاطون به کار می‌برد، فرق می‌کند؛ چه نفس فعال به نظر ارسطو تا ابد باقی خواهد بود (ر.ک؛ همان: ۲۲۸). اما صورت‌های دیگر نفس، چون به ماده پیوسته‌اند، باقی نمی‌مانند (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۹۰). برخی هم می‌گویند که نزدیکی مطالب به آرای افلاطون حکایت از آن دارد که این فصل از سخنان ارسطو متعلق به اوایل کار اوست (ر.ک؛ همان). به هر حال، ارسطو برای روانشناسی و پژوهش در این زمینه نیز سهم بسیار مهمی در شناخت طبیعت قائل می‌شود (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ۳)؛ زیرا آنچه که موجود زنده را از موجودی دیگر جدا و ممتاز می‌کند، نفس است.

زیست یا حیات، چنان که گفتیم، به تعریف ارسطو عبارت است از آنچه که در خود، اصل حرکت و سکون است (ر.ک؛ همان: ۷۶). ما هنگامی می‌گوییم چیزی زنده است که یکی از این صفات در آن یافت شود: «اندیشه یا عقل، احساس، حرکت و سکون در مکان و نیز حرکتی که از لحاظ تغذیه و کاهش یا افزایش در آن وجود دارد» (همان: ۸۹).

بنا بر اعتقاد ارسطو، از آنجا که نفس، محرک، یعنی صورت تن یا جسم است، پس نمی‌تواند مادی باشد. اما از سوی دیگر، چون بنا بر فرض خود ارسطو، هیچ صورتی بی‌ماده نمی‌تواند باشد، پس نفس باید با نوعی ماده پیوسته باشد. ارسطو می‌کوشد ماده‌ای را معرفی کند که جایگاه روح باشد و آن را گاهی گرما و گاهی دم یا نفس می‌نامد (ر.ک؛ خراسانی، ۲۵۳۶: ۱۷۹).

به هر حال، نفس و جسم همان رابطه‌ای را با هم دارند که ماده و صورت و به گفته ارسطو، پرسش در این باب که آیا نفس و تن هر دو یکی هستند، به همان اندازه بیجاست که پرسش درباره موم و نقشی که بر آن نهاده می‌شود. آن دو هم یکی هستند و هم یکی نیستند (ر.ک؛ کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۷۳) و از لحاظ مفهوم با هم اختلاف دارند، اما از لحاظ هستی از هم جدایی‌ناپذیرند. از سوی دیگر، موجود زنده ترکیبی از نفس و تن نیست، بلکه نفس در جسم نیروی انگیزنده و جسم ابزار طبیعی آن است. هر دو را به همان اندازه

می‌توان از هم جدا کرد که چشم را از دیدن یا بینایی. از سوی دیگر، نفس هدف یا غایت است و تن و جسم وسیله آن؛ زیرا طبیعت همه چیز را برای تحقق هدفی ساخته، وسایل لازم آن را نیز فراهم کرده است.

اما از آنجا که تحقق هدف در طبیعت یکباره انجام نمی‌گیرد، بلکه پیشرفت تدریجی و مرحله به مرحله است، همه جانداران فعالیت‌های گوناگون زیستی و روانی ندارند (ر.ک؛ خراسانی، ۲۵۳۶: ۱۸۰ و کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۷۴). از اینجا است که ارسطو نفس را دارای این بخش‌ها می‌داند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ج ۲ و ۳).

از میان شکل‌های مختلف نفس یا جان و روان، همه با تن پیوسته‌اند و با زوال آن از میان می‌روند و تنها عقل است که از تن جداست، و از بیرون بر آن فرود آمده است و بنابراین، مرگ ناپذیر و جاویدان است. از سوی دیگر، عقل باید خصلت پذیرنده و دهنده داشته باشد. بدین سان، ارسطو به تمایزی میان دو شکل عقل معتقد است. نخست، عقل فعال یا عقل آفریننده (ر.ک؛ همان: ۲۲۴) و دوم، عقل پذیرنده یا عقل منفعل (ر.ک؛ همان: ۲۱۲). عقل فعال، بخشنده صورت و عقل منفعل، پذیرنده صورت است. به اعتقاد ارسطو، عقل پذیرنده تباه‌شدنی است و تنها عقل فعال چون از بیرون آمده، تباهی‌ناپذیر و جاویدان است (ر.ک؛ همان: ۲۲۵).

با توجه به مطالب ارسطو در این باب (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۸: ۴۹-۵۲)، به نظر می‌رسد عقل فعال در همه آدمیان یکسان است و عقلی است که در سلسله مراتب، فراتر از خود، عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می‌شود و در درون او کار می‌کند و بعد از مرگ فرد باقی می‌ماند. اگر این مطلب را بپذیریم، به ضرورت این هم درست خواهد بود که نفس فردی آدمی با ماده‌ای که به آن صورت داده است، از میان می‌رود. اگر کسی متمایل به چنین تفسیری باشد، باید مسئله دیگری را هم بپذیرد و آن اینکه به عقیده ارسطو، عقل فعال افلاطون به لحاظ فرد و عدد همان عقل فعال سقراط است.

بنابراین، تنها یک عقل وجود دارد، چنان که در نظر افلاطون هم اگر نفس و مثال را یکی بدانیم، پس جز یک نفس وجود نخواهد داشت. مسئله دیگری که پیش می آید این است که بدانیم آنچه از هر یک از ما باقی می ماند، آیا چیزی است عین آنچه از بقیه افراد می ماند یا نه؟ همچنین، آنچه ازلی و ابدی است، آیا امری غیرشخصی نیست یا هست؟! از اینجا بود که پرسش ها و بحث های فراوانی در قرون میانه میان طرفداران ارسطو، مانند فلاسفه متأثر از مفسران مسلمان فلسفه ارسطو و دیگران پیش آمد.

۳-۸) حدوث نفس از دیدگاه ابن سینا

هر گاه مزاج آماده و مستعد شود، نفس به آن افاضه می گردد، از سوی دیگر، پیدایش مزاج، خود مسبوق به عدم است. نتیجه آنکه نفس نیز مسبوق به عدم و حادث است. نه بدین معنا که نفس منفرداً و مستقل از جسم طبیعی موجود باشد و بعد از حدوث مزاج به آن تعلق بگیرد؛ به عبارت دیگر، نفس قدیم نیست و حادث است و حادث با حدوث بدن است، نه اینکه همچون افلاطون نفس را قدیم دانسته، آن را قبل از بدن در صقع ربوبی موجود بدانیم (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۳).

ابن سینا برخلاف ملاصدرا که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء معرفی می کند و برخلاف تناسخیه که آن را روحانیة الحدوث و جسمانیة البقاء تلقی کرده اند، ثابت می کند که نفس هنگامی حدوث می یابد که بدنی حدوث یابد که صلاحیت به کار بردن آن را داشته باشد تا بدن حادث به منزله محل فرمانروایی و نیز آلت و ابزار کار نفس باشد (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷۶).

سپس ابن سینا به مخالفت با افلاطون پرداخته، می گوید: «چنان نیست که نفوس انسانی، جدا از بدن و قبل از آن، قائم به خود باشد و آنگاه در بدن حلول کرده باشند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۲: ۱۲۵).

۴-۸) حدود نَفَس از نظر شیخ اشراق

از نظر سهروردی، «نَفَس ناطقه» نوری است از انوار حق تعالی که نه جسم است و نه قابل اشاره حسی، بلکه مجرد، غیر قابل قسمت، مدبّر و متصرف جسم و مدرک معقولات است، جوهری روحانی و ملکوتی است که تکیه به غیر ندارد و قائم به خویش است. این نور مجرد که مدبّر بدن آدمی می‌باشد، همان نوری است که مورد اشاره باطنی قرار می‌گیرد و از آن به «من» تعبیر می‌شود. نَفَس، نور الهی است و نفوس همگی مقید و اضافه به ربوبیت هستند (ر.ک؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۴۷۵).

سهروردی وجود نَفَس را به علم حضوری ثابت می‌داند و این مطلب را با بیان‌های مکرر در نوشته‌های خود یادآوری کرده، آن را اساس معرفت نَفَس قرار داده است. او معتقد است که نور اسفهد را باید در خویشتن شهود کرد و علم حصولی راه به حقیقت نَفَس نخواهد برد؛ چراکه در علم حصولی، تصویری از شیء واسطه می‌شود تا علم به معلوم تحقق پذیرد. از این روی، در معرفت حصولی نَفَس، علم بر «صورتی از نَفَس» تعلق می‌گیرد و نه بر «من» واقعی و خویشتن نَفَس. لذا تنها طریق معرفت بی‌واسطه نَفَس، شهود است (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۶).

علاوه بر این، غالب ادله متعددی که او در بیان تجرد نَفَس از عالم ماده اقامه کرده، بر مسئله شهود تکیه دارند. شایع‌ترین دلیل او طریقی است که گاهی آن را با عنوان «استبصار نَفَس» آورده است و با استفاده از این اصل که «انسان هیچ گاه حقیقت خویش را فراموش نمی‌کند» و با تجربه «اسارت اعضا و جوارح مادی در دامن نسیان و فراموشی» نَفَس را امری غیر از جوارح و مجرد از ماده معرفی می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۱۲۸-۶۶ به بعد و شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۲).

از نظر شیخ، «نَفَس» نور حادثی است که در حدود، نه مقلّم بر جسم است و نه مؤخر از آن، بلکه با خلق بدن همراه می‌باشد و در واقع، حدود جسم، شرط حدود نَفَس است. لذا انوار اسفهد قبل از وجود بدن در عالم انوار موجود نمی‌باشند، بلکه با استعداد

جسم، عقل فعال به عنوان علت افاضه کننده نور اسفهد، نفس را به نحو اشراق و افاضه نوری صادر خواهد کرد (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۳).

شیخ در حکمة الاشراق، چهار دلیل بر این مطلب اقامه کرده است که به ذکر یک مورد از آن اکتفا می‌شود. دلیل او با این مقدمه آغاز می‌شود که حدوث نفس پیش از تجسم، عقلاً محصور به وحدت یا کثرت نفس است. نفس واحد نمی‌تواند متکفل ابدان متعدّد باشد؛ چراکه مستلزم اشتراک دانسته‌ها و ادراکات آدمیان خواهد بود و نیز نمی‌تواند در ابدان متعدّد منقسم گردد، چون اینکه تقسیم از خصوصیات اجسام است (ر.ک؛ شریف، ۱۳۶۳: ۱۱۱-۱۲۲).

فرض نفوس متعدّد، قبل از خلق بدن‌های متکثر نیز نیازمند وجه تمایز است. تمایز این نفوس در نوع آنها نیست؛ چراکه در نوع، مشترک هستند و تمایز تنها در اجسام آدمی می‌تواند باشد. لذا تحقق نفس قبل از تجسم ابدان به هیچ یک از مفروضات فوق، ممکن نخواهد بود. شیخ در تأیید نقلی بر ادعای عقلی خویش به برخی از آیات الهی اشاره می‌کند؛ از جمله آیه‌ای که در آن پس از ذکر خلقت ابدان آدمی، به خلقی دیگر متذکر گشته است: ﴿... فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (الحج/۱۴) (ر.ک؛ همان).

۵-۸) نفس از دیدگاه ملاصدرا

اساس و پایه دیدگاه ملاصدرا در تبیین نفس، نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس است. بر این اساس و با توجه به اصل حرکت در جوهر، نفس موجودی ذوشئون است که از نخستین مراتب تا آخرین مرتبه را سیر نموده است و صاحب مراتب و شئون طبیعی و الهی می‌باشد. از این رو، نفس موجودی است که هویت او چنین مقام رفیعی دارد که در هر مرتبه‌ای، از خود آن مرتبه می‌باشد؛ مرتبه طبیعی او در عالم طبیعت است و مرتبه عقلانی او همنشین با قافله عقلای عالم و با موجودات عقلانی مجرد است و از این روی، درک چنین موجودی با چنین هویت صاحب‌مراتبی، در غایت صعوبت و دشواری است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۹۸) و چون هر کسی به

اندازه شعاع دید خود، این هویت را درک کرده است و شعاع نور دیده عقل او مراتب بالای قامت آن را ندیده، گفته است:

«هویت نفس همان است که من دیده‌ام. کسانی که شعاع چشمشان فقط زیر پای خود را دیده‌اند و از ادراکات فقط ادراک طبیعت را دارند و دیده آنها بالاتر را نمی‌بینند، در حقیقت، آنها نزدیک‌بین بودند و فقط مرتبه طبیعی نفس را دیده‌اند و گفته‌اند: نفس بیش از این موجود طبیعی، چیزی نیست و نفس، همان خونی است که در بدن گردش می‌کند» (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق.، ج ۲: ۱۶).

بعضی اندکی از این بالاتر رفته‌اند و نفس را همان مزاج ترکیبی دانسته، گفته‌اند: «نفس همین مزاج مؤلف است و با فرارسیدن مرگ این عناصر متلاشی می‌شود و ترکیب مزاجی عناصر از بین می‌رود» (همان).

کسانی که بالاتر از این را دیده‌اند، نفس را همین قوای حسی و لمسی پنداشته‌اند (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵۸: ۱۰۴). البته لوازم این اقوال انکار معاد می‌باشد و با اقامه برهان بر عقیده خود، معاد را منکر می‌شوند و لازمه قول آنها انکار برهانی معاد بر اساس عقیده آنها می‌باشد، ولی ممکن است آنها به لازمه گفته خود ملتفت نباشند، چنان که محدثین ما که چه بسا روح را جسم لطیف حال در جسم کثیف بدنی دانسته‌اند، غافل‌اند از اینکه لازمه قول آنها اولاً تداخل اجسام بوده که محال است و ثانیاً انکار معاد است، گرچه این غفلتی است از اینها که به لازمه قول خود توجه ندارند.

بعضی نیز نفوس را همان مرتبه خیالیه دانسته‌اند و در آن توقف نموده، بالاتر نرفته‌اند. در مقابل آنها، از حکما افرادی بوده‌اند که دیده دوربینی داشته‌اند و راه دور را دیده‌اند، ولی آنها هم مراتب پایین و طبیعی نفس را منکر شده‌اند و فقط به مجرد نفس قائل گردیده‌اند و انکار ماهیت برای نفس نموده‌اند (ر.ک؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۵-۱۱۷).

اما دیده‌ای که صحیح المزاج و معتدل باشد که هم زیر پای، هم دور و هم بینابین را ببیند، این دیده نفس را موجودی صاحب مراتب می‌داند که شئون طبیعی و الهی دارد. به طور کلی، به آنهایی که نفس را بسیط و مجرد دانسته، سپس قائل به حدوث آن باشند،

اشکالات کثیری وارد است که اینجا مجال بیان آنها نیست (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۹۹).

اما بنا به عقیده ما که گفتیم نَفَس، جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقااست، این اشکال مرتفع است؛ زیرا ما گفتیم که نَفَس، موجودی صاحب اطوار و شئون و ذومراتب است و تا زمانی که در طبیعت است، یک شأن طبیعی دارد که به سبب این شأن، همان موجود طبیعی است؛ جسم است، نامی است، حیوان است و هر قدر جنبه تجرّدی پیدا کند، به آن جنبه تجرّدی، دیگر مادی، طبیعی، جسم، نامی و حیوان نیست و به طور کلی، همان موجود طبیعی است که یک مرتبه آن بالا رفته، به حسّ لمسی متبدّل شده است، البته حسّ لمسی در عین حال که جنبه مادیّت دارد، جنبه تجرّدی هم دارد تا به تدریج قوای دیگر، مثل وهم و خیال که پیدا شد، به تجرّد خیالی می رسد و باز بالاتر که رفت، تجرّد عقلانی حاصل می شود. البته نه اینکه تمام نَفَس مجرد عقلی باشد، بلکه یک حقیقت ذومراتب است که در یک مرتبه، مجرد عقلانی است و در یک مرتبه، خیال است و در یک مرتبه، قوه و اهمه و در مرتبه دیگر، سامعه، باصره، ذائقه و لامسه، و در مرتبه دیگر، جسم، نامی و حیوان است.

پس بنا به عقیده ملاحظه‌شده هیچ اشکالی ندارد تا زمانی که نَفَس در طبیعت است، جسم، نامی و حیوان باشد، ولی بعد از آنکه تجرّد پیدا کرده، مستقل شد و از طبیعت بیرون رفت و در آن افقی که هیچ مادیّت در او نیست، قرار گرفت، دیگر جسم و حیوان نیست. صورت این بدن هم نیست، چون ارتباط قطع می شود، نه این بدن ماده اوست و نه آن مجرد، صورت این بدن است. آنهایی که برخلاف قول آخوند گفته‌اند، دچار اشکال شده‌اند و متحیرند که چه بگویند! این است که بعضی آمده‌اند و تجرّد نَفَس را منکر شده‌اند و بعضی به عدم بقای نَفَس بعد از بدن قائل گردیده‌اند و بعضی نیز در حمل صورت بر ماده و حمل ماده بر صورت گرفتار شده‌اند. آری، همه این حیرت‌ها برای آن است که نَفَس را آن گونه که هست، نتوانسته‌اند صاحب شئون و اطوار تشخیص بدهند (ر.ک؛ همان: ۳۴۶).

۶۸) نفس از نظر علامه طباطبائی

از نظر علامه طباطبائی، نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد. در این تعریف، منظور از جوهر، ماهیتی است که وقتی تحقق می‌یابد، یا اصلاً در موضوع قرار نمی‌گیرد و یا اگر در موضوعی قرار گیرد، آن موضوع به گونه‌ای است که به این جوهر نیاز دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۳۵۳).

یکی از مباحث اساسی در باب روح، چگونگی پیدایش روح از نظر حدوث و قدم است. پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، اینکه آیا نفس از آغاز پیدایش خود موجودی مجرد و روحانی بوده یا آنکه پس از طیّ مراحلی به مرتبه تجرد و روحانیت رسیده است؟ در پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه عمده وجود دارد:

۱- معمولاً فیلسوفان مشاء نفس را از آغاز حدوث خود، موجودی مجرد می‌دانند که تا ابد به همین صورت باقی می‌ماند؛ به عبارت دیگر، خداوند روح آدمی را از همان آغاز به صورت غیرمادی می‌آفریند و بر اساس آن، روح انسان روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

۲- ملاحظه فرمایید و پیروان او از جمله علامه طباطبائی و استاد مطهری در اصل حادث بودن روح با فیلسوفان مشاء موافق هستند، اما آن را حادث به حدوث جسمانی می‌دانند؛ یعنی روح انسان در آغاز خلقت خویش، موجودی طبیعی و جسمانی است، اما به تدریج هستی آن تکامل می‌پذیرد و سرانجام به مرتبه تجرد می‌رسد و به همین صورت، تا ابد باقی است. بر اساس این نظریه، روح آدمی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

علامه طباطبائی نیز با اعتقاد به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و با تکیه بر حرکت جوهری، تأکید می‌کند که انسان در آغاز چیزی جز جسم طبیعی نیست که حالت‌ها و صورت‌های گوناگونی می‌پذیرد. خداوند این جسم را حیات دیگری می‌بخشد

که دارای شعور و اراده می‌شود و کارهایی نظیر درک، اراده، فکر و تدبیر در امور جهان می‌کند که سایر اجسام از آن ناتوانند (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۲۸).

علامه طباطبائی این مطلب را ذیل آیه ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون که آفرینش تدریجی مادی انسان را وصف می‌کند، سپس می‌فرماید: ﴿اِنَّشَانَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ﴾. یک مرحله دیگر از آفرینش او را بیان می‌کند و متفاوت از مراحل قبلی است و این جمله را خداوند بیان داشت تا دلالت کند بر اینکه آنچه در آخر به وجود آوردیم، حقیقت دیگری است غیر از آنچه که در مراحل قبلی بود و این دو، نوعی اتحاد با هم دارند (ر.ک؛ همان، ج ۴: ۲۲۲).

از این رو، علامه طباطبائی از اثبات حرکت جوهری نتیجه می‌گیرد که صورت‌های جوهری یکی پس از دیگری بر ماده درمی‌آید و صورت کامل‌تری ایجاد می‌شود؛ مثلاً صورت تراب به صورت نباتی و به صورت حیوانی و در پایان، به صورت انسانی تبدیل می‌شود. اینها یک صورت واحد جوهری سیال هستند که تدریجاً تکامل پیدا می‌کنند و بر ماده جاری می‌شوند و موضوع آنها ماده است که با یک صورت در هر حالت، محفوظ و باقی است.

این صورت جوهری واحد گذار به گونه‌ای است که ما از هر یک از حدود آن مفهوم خاص، غیر آنچه که از حدود دیگر به دست می‌آید، انتزاع می‌کنیم و آن را ماهیت نوعی می‌نامیم که با ماهیت دیگر در آثار او تفاوت دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق: ۱۲۶).

نتیجه‌گیری

در قرآن کریم و در فلسفه، یک چیز برای اهل نظر مسلم شده است و آن این است که غیر از اعضاء، جوارح و ابدان مادی امر دیگری هست که منشاء احساسات، ادراکات، تعقلات، حرکات، سکناات و فعل و انفعالات ارادی و غیره است و این امر مسلم است که منشاء ادراکات، تعقلات، آثار و خواص دیگر در تمام موجودات یکسان نیست و نیز مسلم است که هر یک از موجودات را آثار خاصی است که موجب امتیاز آنها از

یکدیگر است.

از بررسی آیات استفاده می‌شود که روح و نفس در قرآن با هم متفاوتند: روح، امر ربوبی و ملکوتی است، اما نفس مجموع جسم و روح است ولی در فلسفه، غالباً روح و نفس به یک معنی اطلاق شده‌اند. نفس ناطقه که روح انسانی است، از نظر فلاسفه، مجزاً و غیر از روح حیوانی است و غیر از قلب است؛ زیرا قلب و روح حیوانی نوعی از اجسام و اجرام هستند و با فساد بدن از بین می‌روند و آنچه باقی می‌ماند، روح انسانی است.

در این میان صدر المتألهین با استفاده از آموزه‌های حکمت متعالیه، بین دیدگاه قرآن و فلسفه تقریب ایجاد نموده است. با توجه به نظریه «جسمانیة الحدوث» بودن، نفس موجودی صاحب اطوار و شئون و ذومراتب است و تا زمانی که در طبیعت است، یک شأن طبیعی دارد که به سبب این شأن، همان موجود طبیعی است؛ یعنی جسم است، نامی است، حیوان است، و هر قدر جنبه تجردی پیدا کند، الهی و ملکوتی می‌گردد.

بنا به عقیده ملاحظه‌شده، هیچ اشکالی ندارد، تا زمانی که نفس در طبیعت است، جسم، نامی و حیوان باشد، ولی بعد از آنکه تجرد پیدا کرد، مستقل شد و از طبیعت بیرون رفت و در آن افقی که هیچ مادیت در او نیست، قرار گرفت، دیگر جسم و حیوان نیست، صورت این بدن هم نیست، چون ارتباط قطع می‌شود و نه این بدن، ماده اوست و نه آن مجرد، صورت این بدن است.

منابع و مأخذ

ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۷۱). *اعتقادات الإمامیة*. ترجمه محمد علی حسینی محمد. ج ۱. تهران: انتشارات اسلامیة.

_____ (۱۴۱۴ق). *الإعتقادات*. ج ۲. قم: المؤتمر العالمی للشیخ

المفید.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

_____ . (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبيهات*. ج ۱ و ۲. شرح و تحقیق خواجه نصرالدین طوسی. ج ۱. قم: نشر البلاغه.

_____ . (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. تحقیق سعید زاید و دیگران. قم: مکتبه آیه الله المرعشی

_____ . (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. با ویرایش محمدتقی دانش پزوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____ . (۱۳۸۲). *الأضحویة فی المعاد*. تحقیق حسن عاصی. تهران: شمس تبریزی.

_____ . (۱۳۸۳). *درباره نفس*. تصحیح موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

_____ . (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام*. ج ۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).

_____ . (۱۳۷۸). *درباره نفس*. ترجمه علی مراد داودی. تهران: انتشارات حکمت. ارسطو. (۱۳۷۹). *متافیزیک (مابعدالطبیعه) ارسطو*. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.

_____ . (بی تا). *از هر چمن گلی*. (در بردارنده قصیده عینیّه ابن سینا). بلاغی، حبّّ. (بی تا). *از هر چمن گلی*. (در بردارنده قصیده عینیّه ابن سینا). تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). *نور الحکم و دُرر الکلم*. قم: دار الکتاب الإسلامی.

_____ . (۱۳۷۶). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. ج ۱. قم: اسراء. **جامع الأحادیث ۳**. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی. جواد آملی، عبدالله. (۱۳۶۲). *دروس معرفت نفس*. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ . (۱۳۷۵). *مرآت الأکوان*. تحریر شرح هدایه ملاصدرا حسینی اردکانی، احمد بن محمد. شیرازی. مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی. تهران: میراث مکتوب.

_____ . (۱۳۸۷). *روح و نفس*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. خامنه‌ای، سید محمد.

خراسانی، شرف‌الدین. (۲۵۳۶). *از سقراط تا ارسطو*. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۶۶). *حکمة الإشراف*. ترجمه و شرح سید جعفر سجادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____ . (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*. تصحیح و مقدمه هنری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲). *شرح حکمة الإشراف*. مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ . (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية*.

مقدمه، تصحیح و تحقیق از نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران. شریف، محمد نظام‌الدین احمد. (۱۳۶۳). *انواریه*. ترجمه و شرح حکمة الإشراف سهروردی. مقدمه از حسین ضیائی. تهران: امیرکبیر.

صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). *اسفار*. ج ۸. تعلیقات مرحوم سبزواری. تصحیح علی‌اکبر رشاد. اشراف سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۳۹). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.

_____ . (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر نشر اسلامی

جامعه مدرسین حوزه علمیه. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. حاشیه مرتضی

مطهری. تهران: انتشارات صدرا.

_____ . (۱۳۷۷). *ترجمه تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر

موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

_____ . (۱۴۲۲ق.). *نهاية الحكمة*. تعليق عباسعلي زارعی

سبزواری. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

فارابی، ابو نصر. (۱۹۹۵م.). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. بیروت: مکتبه الهلال.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه*. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. تهران:

انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مارتین، مکدرموت. (۱۳۷۲). *اندیشه های کلامی شیخ مفید*. ترجمه احمد آرام. تهران:

انتشارات دانشگاه تهران.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳). *معارف قرآن*. قم: انتشارات در راه حق.

نوم افزار کتابخانه کلام اسلامی. قم: مرکز تحقیقات کلمیوتری علوم اسلامی.

نوسباوم، مارتا. (۱۳۸۰). *ارسطو*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.

وال، ژان آندره. (۱۳۷۰). *بحث در مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: شرکت

سهامی انتشارات خوارزمی.

Plato. (1999). *Collected dialogues*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. part I & 2. Princeton: University press.