

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، زمستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۴

حرکت استکمالی و جبلی صور و حدوث نفس ناطقه از منظر ملاصدرا با عرضه به آیات و روایات

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۳/۲۰

محمد مهدی گرجیان *

معصومه اسماعیلی **

انسان دارای دو نوع استکمال جبلی و ارادی است و حقیقتی سیال است که همواره در حال اشتداد به سوی غایت خویش است. در حرکت جبلی و تکوینی، جناب صدرالمتهین بر این باور است: استکمال، که در صقع نفس نهادینه شده است، از ترکیب هیولا و صورت آغاز می‌شود و این روند به شکل استکمال صورت‌ها ادامه می‌یابد، به این بیان که صورت جسمیه در جوهر خویش حرکت می‌کند و به صورت عنصری تبدیل می‌شود و عناصر با ائتلاف به سمت صورت معدنی شدن اشتداد یافته، آمادگی حیات نباتی می‌یابند. آنگاه، نفس نباتی بستری برای صورت حیوانی می‌شود و این روند تا نفس نطقی و بعد از آن تا وصول به درجه ملکوتی ادامه می‌یابد. این استکمال جبلی و تکوینی غیر از استکمال ارادی است که با کارکردهای عقل عملی و کاوش‌های عقل نظری محصل است. سیر استکمالی صورت‌ها منطبق بر آیات و روایات است و قرآن

* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

به این پیدایش نفس از بستر اشتداد صورت‌ها اشاره کرده است.

واژگان کلیدی: استکمال صورت، صورت جسمیه، نفس نباتی، نفس حیوانی،

نفس ناطقه، ملاصدرا.

مقدمه

استکمال نفس در دو عرصه استکمال تکوینی یا جبلی و استکمال ارادی قابل تحلیل است. در استکمال جبلی، نفس انسانی در سیر اشتدادی و حرکت جوهری جهان قرار گرفته است و به تبع تکاپوی همگانی در حرکت است، چراکه حرکت در نهاد جهان قرار داده شده است و هیولای عالم در قوس صعود به سمت اعلی درجه در حال استکمال است.

ملاصدرا در وصول به حقیقت نفس، مانند وصول به معنای تمام حقایق دیگر، از روش پلکانی استفاده می‌کند، بدین معنا که بحث را از سرمنشأ پی گرفته، گام به گام به مقصود خود نزدیک می‌شود. ایشان در شناخت حقیقت نفس به فرایند حدوث و استکمالش نظر دارد و، لذا، از عنصر آغاز می‌کند تا رد پای نفس را در خاستگاه آن بجوید.

۱. مفهوم‌شناسی نفس

ابن فارس در معجم مقاییس اللغة می‌نویسد: «نفس اصل واحد یدل علی خروج النسیم کیف کان من ریح او غیرها، والیه یرجع فروعاً». (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۶۰) ابن منظور نیز بر همین نظر است. وی می‌نویسد: «سمیت النفس نفساً لتولد النفس منها» (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۱: ۲۳۴) نفس را افلاطون به «النفس مبدأ حیاة الجسم و حرکت» تعریف کرده است، که مبدأ در این تعریف به معنای علت

و حیات به معنای عامل تغذیه و رشد و نمو در نظر گرفته شده است. (افلاطون، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۳۵) و از دیدگاه ارسطو، به «کمال اول جسم طبیعی آلی» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱/۸) تعریف می شود. جسم، به وسیله نفس، نوع بالفعل می شود، مانند شکل برای کرسی، و احساس و حرکت ارادی انسان کمالات ثانی برای او شمرده می شوند. بنابراین، نفس کمال اول است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۷)

از تعریف نفس به کمال اول، می توان دریافت که اولاً، کمال تمام کننده ذات نوع است و بدون آن، نوعیت شیء تمام نمی شود و ثانیاً، کمال ثانی، که تمام کننده صفتی از صفات نوع است، اثر کمال اول شمرده می شود که به آن، عرضی اطلاق می شود، مثل سیبی که سیب بودن کمال اول آن است و رنگ و مزه کمالات ثانی آن شمرده می شوند. (فیاضی، ۱۳۸۹: ۳۳)

جناب ابن سینا نیز تعریفی خاص از نفس ارائه داده است:

فالنفس إذن کمال لموضوع ذلک الموضوع یتقوم به ... فالنفس إذن کمال

کالجوه لا کالعرض. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۶)

از نظر جناب ابن سینا، نفس دارای حیثیات مختلف است و از این جهت، نام هایی چون قوه و کمال و صورت بر آن گذاشته اند. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۲۰ - ۲۲۴) و مراد از کمال اول در تعریف نفس همان صورت نوعیه است:

فالكمال الأول هو الذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل کالشکل للسیف. و الکمال

الثانی هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله و انفعالاته، کالقطع

للسیف، و کالتمییز و الرویة و الإحساس و الحركة للإنسان. (همان)

صورت نوعیه کمال اول برای جسم طبیعی به معنای جنسی - نه به معنای مادی - است، یعنی برای جسمی که خود نوع است و برای هر جسم طبیعی نیز مطرح نیست. مثلاً، صورت سنگ و طلا نفس نیستند. بلکه جسم آلی دارای نفس

است، بدین معنا که با قوا آثار خود را به ثمر می‌رساند. مثلاً، درخت با قوه نامیه، مولده و غذیه کارهای خود را به انجام می‌رساند و انسان با قوه عاقله افعال خود را انجام می‌دهد. البته، از دیدگاه مشاء، قوه عاقله نفس حقیقت انسان است و

واسطه نیست. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۵)

همچنین، جناب صدرا، با قبول نظر حکما، نفس را به کمال جسم تعریف می‌کند. بنابراین، نفس کمال اول است:

و حد النفس علی ما یعم الأرضیات هی کمال أول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة

بالقوة. (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۶۰: ۱۸۷)

۲. نظریه استکمال صور

بر اساس معاشناسی نفس، به دست آمد که نفس کمال اول جسم طبیعی به حساب می‌آید و استکمال و اشتداد صور نفس انسانی را رقم می‌زند. نگاه حکما به سیر استکمالی صور هم‌راستا نیست و این مسئله به دلیل وجود مبانی مختلف در اندیشه حکماست، چنان‌که استکمال از دیدگاه برخی در اعراض است و از دیدگاه جناب صدرا در جوهر اشیاء است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴: ۲۲۹)

ملاصدرا موجودات در قوس نزول را بسایط دانسته است و موجودات قوس صعود را مرکباتی می‌داند که به سمت بساطت در حرکت‌اند. سلسله بسایط در قوس نزول به ماده منتهی می‌شود و سیر استکمالی صورت‌ها از همین نقطه آغاز می‌گردد. (همو، ب ۱۳۶۰: ۱۸۰) و صورت‌ها اشتداد می‌یابند و به سمت درجه اعلی در حرکت‌اند:

أن الحركة واقعة فی مقولة الجوهر و أن الأشیاء متوجهة إلی جانب الملكوت

الأعلی بطبائعها. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۱۷۶)

Comment 1]: نویسنده گرامی! این س در کتابنامه نیامده است و اگر همان فا نیست در کتابنامه بیاید و در کتابنامه و با الف و ب از هم تفکیک شد و بقیه درس‌لای در متن نیز اصلاح گردد و همان است که این آدرس اصلاح گردد.

۳. تکوین و استکمال صورت جسمیه، عنصری و نباتی

اولین صورتی که در هیولا حلول کرده و به او نحوه‌ای فعلیت می‌دهد صورت جسمیه است، که حقیقتی جز امتداد در جهات سه‌گانه ندارد. با توجه به این نکته که هیولا به شخص خاصی از صور وابسته نیست و براساس نظریه حرکت جوهری، صورت جسمیه حرکت می‌کند و در رفعت مرتبه خویش به صورت عنصری تبدیل می‌شود. (همان، ج: ۵: ۱۸۲)

حاصل ترکیب هیولا با صورت جسمیه و صورت عنصریه عنصر است. بر این اساس، هیولا ماده اولیه است که فاقد هر فعلیتی است و جسم ماده ثانویه شمرده می‌شود که با صورت عنصری تقوم می‌یابد. (همان، ج: ۵: ۱۸۵) ائتلاف عناصر موجب پذیرش صورت بعدی خواهد شد. اما ائتلاف به سه شکل اختلاط، کون و فساد، و حصول مزاج امکان دارد اتفاق بیفتد، که در امتزاج و حصول مزاج، فعل و انفعال عناصر به حذف یک عنصر نینجامد بلکه عناصر باقی است و کیفیات فعلی و انفعالی آنها عوض می‌شوند و مزاجی معتدل با اثری جدید پدید آید. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج: ۲: ۱۲۷)

صورت معدنی، پس از صورت عنصری، در هیولا حلول می‌کند. در این ناحیه، بحث دیگری به نام اعتدال و امتزاج به میان می‌آید، بدین معنا که صورت معدنی بر یک عنصر خاص حلول نمی‌کند بلکه عناصر باید با یکدیگر مزج یافته، مزاجی معتدل و آرام یافته به دست آورند تا صورت معدنی به وجود آید. و مزاج معتدل عناصر پس از دریافت صورت معدنی به معدن تبدیل می‌شود. از اینجا، دیگر بحث از مرکب آغاز می‌شود، چراکه عنصر وجودی بسیط داشته اما معدن یک مرکب است. جناب صدرا، براساس نظریه حرکت جوهری، فرایند تبدیل صورت عنصری به معدنی را بدین شکل تبیین می‌کند که صورت یک عنصر،

[TComment]: نویسنده گرامی! این س در کتابنامه‌ها آمده الا لا لا لان تا نیست در کتابنامه‌ها و در کتابنامه و با الف و ب از هم تفکیک لا شود و بقیه درس‌های در متن نیز اصلاح گردد و همان است که این آدرس اصلاح گردد.

پیش از شروع تأثیر و تأثرات، دارای حرکت جوهری غیراشتدادی است، اما با آغاز فعل و انفعال میان اجزاء صورت عنصری و با انکسار کیفیات، ماده صورت مزبور مستعداً قبول صورتی کامل تر، مانند صورت معدنی، می شود و با قبول این استعداد، حرکت اشتدادی آغاز می گردد و صورت برتر - که وجود خاص صورت معدنی و وجود برتر صورت عنصری است - صورت عنصری را به عنوان قوه‌ای در اختیار می گیرد و این قوه قائم به او خواهد بود. لذا، یک واقعیت سیال وجود دارد که دارای مراتب پیشینی و پسینی است و در این واقعیت واحد سیال، اجزائی فرضی و غیرمشابه موجود است که مراتب مختلف و شدید و ضعیف یک وجود را نشان می دهند. و این مسئله، دقیقاً، منطبق با معنای حرکت است، بدین شکل که ناقص زایل شده، و کامل حادث می شود. حال، سؤالی به وجود می آید: در استکمال صورت ها چه بر سر صورت های قبل می آید؟ آیا حدوث صورت معدنی با اضمحلال صورت عنصری همراه است یا ماده ممتزج هر دو صورت را با هم دارد؟

جواب ابن سینا به این سؤال بقای صور عناصر در ممتزج است، چراکه وجود مرکب مشروط به وجود مزاج است و وجود مزاج مشروط به وجود صورت نوعیه عنصریه است. (بهمینار، ۱۳۷۵: ۶۹۲)

ملاصدرا مانند ابن سینا به بقای صور عناصر در مرکبات قایل شده است، با این تفاوت که معتقد است: هویت مرکب به صورت معدنی متقوم بوده، صورت عنصری به عنوان قوایی قائم به آن موجود است. صور عناصر در مرکبات به منزله فعلیاتی مستقل موجود نیستند اما به منزله قوای عنصری آن موجودند، چراکه برخی آثار عنصری نیز در معدن ظهور می یابد که نشان دهنده این است که

صورت معدنی آثار صورت عنصری را به نحو برتر بروز می دهد:

فالمختار عندنا هو القسم الثالث أي كون المقوم هو واحد من الصور و
الباقي بمنزلة فروعها و قواها و شرائط حدوثها أو لا. (صدرالدین شیرازی،
۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۴۶)

جناب صدرا، در تطور نظریه خویش، صور را درجات و مراتب یک وجود
معرفی می کند که طبق این نظر، صور متوسط با حدوث صورت مرکب - که
درجه ای قوی تر از آن است - به منزله قوا خواهند بود. براساس این نظر، هر
صورت جدید مرتبه قوی صورت قبلی است. (همان، ج ۲: ۱۷۳)

براساس حرکت جوهری اشتدادی، یک وجود سیال بسیط وجود دارد که
دارای اجزاء ناقص و کامل با حفظ مراتب است، که وجود صورت معدنی ادامه
وجود صورت عنصری است، اما به دلیل ماهیات متفاوت در ذهن، مغایر یکدیگر
به حساب می آیند. لذا، تحویل و تفویضی از جانب صورت عنصری به معدنی
اتفاق نیفتاده است و کون و فساد هم در کار نیست. عناصر در نظام خلقت
به وضوح مشاهده می شوند و ترکیب آنها نیز ممکن است، آنگونه که آب و خاک
قابل ترکیب اند. (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۶۰: ۱۸۱)

خداوند متعال در مواضع مختلفی از قرآن به درجات هفت گانه ایجاد انسان

اشاره کرده است:

در فراز «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» اشاره به مبدأ عنصری داشته و با اشاره به «طین»،
جمع بین تراب و آب و اعتدال عناصر را بیان می کند. سپس، با ذکر «حَمَلًا مَسْنُونٍ»
به طین تغییر یافته و ممزوج شده اشاره کرده و در «مِنْ طِينٍ لَازِبٍ»، به طین
اعتدال یافته برای قبول صورت اشاره دارد. (صدرالدین شیرازی، الف ۱۳۶۰: ۱۲۸)

ابلیس در این میان دچار این اشتباه شد که گمان کرد برتری انسان بر دیگر موجودات به عنصر اوست (همان: ۱۳۸) لذا، گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» و بر این اساس، بر انسان سجده نکرد، در حالی که طین تنها بدایت خلق جسم انسانی بود، نه نهایت روح او، که بدان سبب برتری داشت.

آنچه قطعاً قابل مشاهده است آثار مختلف حیاتی و غیرحیاتی در اجسام است. مبدأ آثار حیاتی نفس نامیده می‌شود و مبدأ آثار غیرحیاتی طبیعت نامیده می‌شود. انسان، در فرایند استکمال صورت‌ها، از مرتبه صورت معدنی حرکت می‌کند و به جایی می‌رسد که مبدأ آثار حیاتی غیریکنواخت می‌گردد. از نظر ملاصدرا، وضعیت نفس انسان در دوران جنینی درجه نفس نباتی است، که تنها آثار تغذیه و تنمیه و تولید از او قابل انتظار است. نفس نباتی، در فرایند استکمال و در ضمن حرکت و تکامل جوهری، آثار حساسیت و حرکت ارادی را بروز می‌دهد و در سیر استکمالی خود به رتبه نفس حیوانی می‌رسد. نفس، در این مرتبه، مجرد برزخی یافته، بقاء او تضمین می‌شود. نفس حیوانی دارای تجرد غیرتام و متناسب با مزاج خویش است و دارای قوه تخیل است و، لذا، مادی نیست؛ این نفوس ذات خود را به نحو ادراک جزئی درک می‌کنند، چراکه ذاتی برای خویش دارند و هرچه که ذاتش برای خودش باشد مُدرک ذات خویش است.

شاهد این مطلب نیز با مراجعه به آیات و روایات مشهود است؛ طین بعد از امتزاج تام آماده دریافت صورت نباتی شده، سپس، انسان آن نبات را می‌خورد. پس، در او تبدیل به خون می‌شود. قوه حیوانی از خون تصفیه شده و تعادل یافته به وجود آمده است. پس از این مرحله، نطفه به وجود می‌آید. نطفه در رحم

مراحل اعتدال را طی می‌کند و نسبت اجزاء در آن به حدی می‌رسد که استعداد دریافت نفس به دست می‌آید. (همان: ۱۳۸) نفس ناطقه مجمع صورت‌هاست، آن‌گونه که در قرآن نیز آمده است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» (انسان: ۲)، یعنی انسان از نطفه‌ای به وجود آمده که اکوان مختلفه در او جمع‌اند. نفس انسان نیازمند تصفیه و اعتدال به واسطه تعدیل اخلاق و ملکات نفسانی است تا ماده فیضان روح الهی در قالب عقل هیولانی شود. (همان: ۱۳۵)

۴. استكمال نفس حیوانی و تکوین نفس ناطقه

بالاترین حد امتزاج و اعتدال موجب پیدایش اصل حیات و اشرف نفوس به نام نفس نطقی می‌شود:

*إن العناصر إذا صفت و امتزجت امتزاجا قریبا من الاعتدال جدا و سلکت
طریقا إلى الكمال أكثر مما سلکه الكائنات النباتیة و الحيوانیة جدا و قطعت من
التوس العروجی أكثر مما قطعه سائر النفوس و الصور اختصت من الواهب بالنفس
الناطقة المستخدمة لسائر القوى النباتیة و الحيوانیة. (صدرالدين الشیرازی،
ب، ۱۳۶۰: ۱۹۹)*

پس از استكمال صورت‌ها و پدید آمدن نفس نباتی و حیوانی در این فرایند، هنوز اعتدال مزاج ادامه می‌یابد و هرچه اعتدال بیشتر باشد حیات راحت‌تر مورد قبول قرار می‌گیرد؛ نزدیک‌ترین مزاج‌ها به اعتدال مزاج انسان است، چراکه نفس ناطقه را قبول می‌کند. ذکر این نکته شایان توجه است که نفس به بنیه تعلق می‌گیرد، نه به اعضا. لذا، اگر عضوی اعدل اعضا باشد، این‌گونه نیست که محل نفس شود. اما وقتی نفس به بدن تعلق یافت، برای محافظت از خویش به اعضا نیازمند است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۲)

حقیقت نفس انسانی واجد تمام مراتب قبل و صور استکمال یافته است. کمالات، به عنوان صورت جسم، نوع او را مشخص می کنند و با ایجاد کمالات برتر، صورت نوع با کمالات بالاتر تشکیل می شود و نوع پیشین تبدیل به ماده ای برای صورت برتر می شود. لذا، نوع توسعه و جودی یافته، رفعت می گیرد:

طبیعة الإنسان أعنی ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية و العنصرية و تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقیقة كل هذه الأشياء النوعية و صورته صورة الكل منها. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۲۱)

صورت در یک امر مادی تمام کمال آن نوع است و، لذا، تمام و کمال جسم را با حفظ برتری خویش دارد. اگر بتوان براساس استکمال صورتها، حیات را درجه بندی کرد، باید گفت: جناب صدرا دلیل خلق عناصر را قابلیت اشتداد و قابلیت حیات می داند. زمانی که برخی عناصر امتزاج یابند و از حالت تضاد خارج شوند و به اعتدال برسند، قابلیت اثر حیاتی می یابند. پس، اولین افاضه ای که از خداوند متعال قبول می کنند صورتی است که حافظ این امتزاج و مبقی وجود اوست و آن صورت معدنی است. (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۶۱: ۱۲۶) از نظر ایشان، عناصر برای قبول حیات و روح خلق می شوند و زمانی که به امتزاج و اعتدال اتم برسند، نفس نباتی را به عنوان اثری دیگر از حیات دریافت می کنند که شأنی جز تغذیه و تنمیه و تولید ندارد. (همان) حیات نباتی نوع ضعیفی از حیات شمرده می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۹۹) و زمانی که امتزاج از حد امتزاج نباتی فراتر رفت، از جانب واهب الصور، کمالی دیگر که کامل تر از نفس نباتی است را دریافت می کند و آن نفس حیوانی است. (همان: ۵۰۰) و اگر این اعتدال کامل تر شود و وحدت بیشتری ایجاد گردد، آماده اصل حیات می شوند که دارای

درجات قبل بوده، «متحرک» بالاراده است، پس از آن، با لطافت بیشتر ماده عنصری و شباهت یافتن او به جرم فلکی، محل قرار گرفتن روح نطقی می‌شود که از جانب خداوند فیضان می‌یابد. جناب صدرا از مرحله نباتی و حیوانی به عنوان آثاری از آثار حیات نام برده است و اصل حیات را روح نطقی می‌داند. لذا، نمی‌توان مراحل نباتی و حیوانی را به عنوان نوع ضعیف حیات نامید بلکه اصل حیات از فیضان روح نطقی آغاز می‌شود. (همان: ۴۹۶)

در قرآن و روایات نیز، همین مسئله مورد تصریح قرار گرفته است؛ نفس در سیر استدادی صور به بدن تعلق یافته است و با آمدن روح، ادراک اتفاق می‌افتد، بدین معنا که قبل از آن، ادراک وجود نداشته است: «أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا». البته، عبارت نفخ روح به روشنی این معنا را می‌رساند که روح از عالم امر بوده، به بدن تعلق می‌گیرد، نه اینکه بدن تبدیل به نفس شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۳۲)

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ

لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. (مؤمنون: ۱۴)

از نظر جناب علامه طباطبایی، براساس مضمون آیه، نفس انسان پس از سیر استکمالی انعقاد نطفه، علقه و مضغه به بدن تعلق یافته است. ایشان در تفسیر این آیات می‌فرماید: آدم از طین خلق شده است و بقیه انسان‌ها از نطفه آفریده شده‌اند که به خاک برمی‌گردد. منظور از انسان نیز نوع آدم است. خلق در این آیه به معنای تقدیر است، یعنی تقدیر انسان چنین است که این سیر استکمالی را طی کند. نطفه باید مراحل خاصی را گذرانده باشد و آمادگی نفخ روح را پیدا کند. (همان، ج ۱۵: ۱۸)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن

نُطْفَةٍ تَمَّ مِنْ عَلَقَةٍ تَمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ. (حج: ۵)

این آیه نیز در خصوص استکمال صور است؛ کلمه «علقه» به معنای قطعه‌ای خون خشکیده، «مضغه» به معنای قطعه‌ای گوشت جویده شده و «مخلقه» به معنای تام‌الخلق است و «غیرِ مُخَلَّقَةٍ» یعنی آنکه هنوز خلقتش تمام نشده، و این کلام با تصویر جنین که ملازم با نفخ روح در آن است منطبق می‌شود. (همان، ج ۱۴: ۳۴۴)

و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ - تَمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ - تَمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا تَمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ - تَمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ - تَمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ. (مؤمنون: ۱۲-۱۴)

ظاهر سیاق این است که مراد از انسان نوع بشر باشد که در نتیجه، شامل آدم عليه السلام و همه ذریه او می‌شود. و مراد از «خلق» خلق ابتدایی است که در آن، آدم عليه السلام را از گل آفریده و آنگاه، نسل او را از نطفه قرار داده است. (همان، ج ۱۵: ۲۰)

براساس این آیه، انسان به صورت نطفه در رحم قرار داده شد، تا به سیر تکاملی خود ادامه دهد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۶۱)

وجود آثار متنوع در انسان سبب شد که عده‌ای - چون در انسان، آثار طبیعی عناصر و مرکبات معدنی و آثار نبات و حیوان و انسان را دیده‌اند - انسان را مرکب از صورت طبیعی و سه نفس بشمارد. بهمینار این نظر را به‌عنوان یک قول آورده است. (بهمینار، ۱۳۷۵: ۱۲۲)

جناب بوعلی معتقد است: نفس انسان قوه عاقله است و بقیه قوا ابزار او هستند که اموری مباین با نفس‌اند، اما جناب صدرا بر این عقیده است که انسان دارای هویت واحد و دارای نشئات مختلف است؛ نفس انسان از سنخ ملکوت است و متضمن تمام مراتب نباتی، حیوانی و انسانی است، اما نه به این معنا که

مرکب از این قوا باشد بلکه به معنای وجود بسیط و جمعی، که همه مراتبِ مادون را به نحو اعلی دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۳۴-۱۳۵) بنابراین، نفسِ صدرایی وجود واحد و بسیط دارای نشئات است و این اکثریت مراتب به علت بساطت اوست، چراکه «أن الوجود كلما كان أشد قوة و بساطة كان أكثر جمعا للمعانی و أكثر آثاراً» (همان، ج ۹: ۵۸).

در خصوص مراتب نفس، می توان شواهد گوناگونی در آیات و روایات یافت. ابن ابی حاتم از حضرت علی علیه السلام نقل کرده که فرمود: «بعد از آنکه نطفه چهار ماهش تمام شد، خداوند فرشته ای می فرستد تا روح را در آن ظلمات رحم در کودک بدمد، و اینجا است که خدای تعالی می فرماید: "ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ"، که مقصود از انشاء خلق آخر همان دمیدن روح است.» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۶) قتاده منظور از «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» را خلقت آدم دانسته و «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً» را مربوط به ذریه آدم می داند و مفسران و محدثانی چون مجاهد، عکرمه، ابن عباس و ابن مسعود نیز همین معنا را تأیید کرده اند. (همان)

امام سجاد علیه السلام فرمود: «وقتی جنین به سن چهارماهگی رسید، خداوند روح عقل را در او می دمد. در این زمان، دیه جنین کامل می شود. ... جنین قبل از چهارماهگی با روح دیگری، که روح حیات نیست و از زمان قدیم و طولانی در اصلا ب رجال و ارحام نساء بود، تحولات پیدا می کند.» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۷: ۳۶۷) یا در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است: «وقتی جنین به مرحله پوشیدن گوشت بر استخوانها رسید، دو فرشته به او نزدیک می شوند، در حالی که روح قدیم که در اصلا ب رجال و ارحام نساء در نطفه و جنین بوده در جنین چهارماهه وجود دارد. در این هنگام، آن دو فرشته روح حیات و بقا را وارد جنین می کنند.» (همان،

ج ۶: ۱۴)

در تأیید این احادیث، حدیث دیگری نیز هست: «انسان وقتی می خوابد، روح حیوانی در بدن موجود است و روح عقل از او خارج می شود.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق،

ج ۶۱: ۴۳)

به نظر می رسد که مراد از روح حیوانی نفس حیوانی یا همان حیات یا مرتبه حیوانی نفس است و منظور از روح عقل حیات انسانی یا مرتبه نفس ناطقه انسانی است، چراکه در حدیثی دیگر، حیات روح به علم، و موت روح به جهل توصیف شده است. (ابن بابویه، ۱۳۹۱ق، ج ۲: ۳۰۰) براساس لسان این دسته از احادیث، جنین قبل از چهارماه دارای نفس حیوانی است و پس از آن، نفس انسانی در او دمیده می شود.

در برخی احادیث، از پنج روح نام شده است: روح القدس، روح الایمان، روح القوة، روح الشهوة و روح المدرج. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۷۲) و در برخی روایات، به جای روح المدرج، روح الحیات آمده است. (همان) حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام در حدیثی، به جای روح المدرج روح البدن آمده و در ادامه، منظور از روح اقدس را روحی می داند که پیامبران با آن مبعوث می شوند و با آن به اشیاء علم پیدا می کنند و روح ایمانی روحی است که با آن خدا را عبادت می کنند و با روح قوت با دشمنان جهاد کرده و با روح بدن رفت و آمد می کنند و با روح شهوت غذای لذیذ میل کرده، ازدواج می کنند. روح القدس مخصوص پیامبران است و مؤید این سخن نیز «وَأَيُّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۲۵۳) است. (همان، ج ۲: ۲۸۲) روح ایمان مختص ایمان آورندگان و موجب آرامش آنان است، چنان که فرمود: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ» (مجادله: ۲۲)

به نظر می‌رسد که روح الایمان، روح القوة، روح الشهوة و روح المدنّج یا روح الحیات یا روح البدن قوای نفس حیوانی‌اند و جنین صاحب این سه روح است و بعد از چهار ماهگی، صاحب روح العقل می‌شود. گاه از روح العقل به نفس تعبیر می‌شود.

تفاوت عقل و نفس در این مرتبه چنین است که عقول به صورت اندماجی تمام حقایق مادون را یکجا دارا هستند و افاضه نیز بر عهده آنهاست اما حضوری چون نفس در مراتب مادون ندارند. لذا، قوای نفس، با اینکه با یکدیگر متفاوت‌اند، نزد نفس به صورت ذات واحد و بسیط دارای کمالات و شئونات حضور دارند:

واعلم أن هذه القوى و إن كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض... إلا أنها ترجع عند کمالها إلى ذات واحدة لها شئون كثير.
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۱۸)

از نظر جناب صدرا، اگر نفس هیچ ارتباطی با ماده و مادیات نداشته باشد، چگونه می‌تواند با بدن ترکیبی اتحادی بسازد، مگر اینکه اعتقاد داشته باشیم که نفس وجودی متفاضل و مشکک دارد و سیر اشتدادی خود را از ادنی درجه آغاز می‌کند و تا اعلی مرتبه پیش می‌برد.

صورت‌های افاضه شده بر هیولا دو دسته‌اند: یک دسته مانند صورت معدنی و نباتی مقام معلوم دارند و تنها در آن مقام رفعت می‌یابند و دیگری صورت نوعیه‌ای است که به عنوان نفس بر هیولا افاضه می‌شود و استعداد طی مراتب مختلف معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی را دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق: ۲۳۵)

نفس در این جهان یکی از صورت‌های عالم مادی است که استعداد صعود به عالم ملکوت را دارد. از نظر ملاصدرا، نفس جسمانی الحدوث است، اما نه به این

معنا که در آغاز حدوث، هم جسم است و هم نفس، بلکه بدین معنا که تعلق نفس در سیر تکاملی جسم حادث شده است؛ نفس ناطقه صورت‌ها و نفوس قبل را به‌عنوان مرتبه‌ای از خویش می‌داند و تجردی غیرتام دارد، چراکه دارای نفس حیوانی است که مجرد ناقص است. در این نوع تجرد، اشباح و مقادیر بدن ماده طبیعی و در صُقع نفس موجودند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۶)

[Comment]: دقعی. دوش‌تن متن
مه حسن زاده آملی در دست‌ترش نبود.

درک حدوث نفس بدون فهم عمیق مبانی فلسفی که این نظریه بر آن استوار شده است امکان‌پذیر نیست؛ اصولی چون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، و حقیقه و رقیقه بودن علت و معلول پایه‌های فهم این نظریه هستند. بر این اساس، نفس حقیقت واحد بسیطه و دارای نشئات است. نفس در درجه‌ای خاص ثابت نیست بلکه از طبیعت آغاز می‌کند و براساس دیدگاه حکما، تا عقل پیش می‌رود و براساس مبنای ملاصدرا از مرتبه عقل نیز فراتر می‌رود:

أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهَيْوَةِ وَلَا لَهَا دَرَجَةٌ مَعْيِنَةٌ فِي
الْوُجُودِ كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ بِلِ
النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ ذَاتِ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ وَلَهَا نَشْأَةٌ سَابِقَةٌ وَلا حَقَّة.
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۴۳)

۵. نفس و بدن در فرایند استکمال

از نظر جناب صدرا، نیاز نفس به بدن نیاز قوی‌تر به ضعیف‌تر برای کامل کردن خویش است؛ او از دل بدن کمالاتی را به‌دست می‌آورد و این ارتباط با بدن تا زمان مرگ همراه نفس است. نفس به ابزار مادی نیاز دارد، چراکه در ابتدای تکون، از تمام کمالات و صفات حیوانی و انسانی عاری است؛ نفس یک کودک، نه در زمانی که حیوان بالقوه است و نه در زمانی که حیوان بالفعل و انسان بالقوه

است، هیچ کدام از اوصاف را ندارد و بعد از به کارگیری قوا و رشد و ترقی، انسان بالفعل می شود. (همان)

نفس به بدن احتیاج دارد تا با به کارگیری آن برای خروج از قوه به فعل در ذات خود - و نه همچون اضافات خارج از ذات خود - مهیا گردد. جناب صدرا در تعریف بدن نیز - مانند نفس - قایل به توسع است. ایشان طبیعت تحت امر نفس را دو طبیعت مقهوره می داند و می فرماید:

فللنفس طبیعتان مقهورتان أحدهما منبعثة عن ذاتها و الثانية لعنصر البدن

تستخدم إحداهما طوعا و الثانية کرها. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۳)

ایشان در جلد نهم / سفر به این مسئله می پردازد که انسان در نشئه طبیعی مجموع نفس و بدن است و از این جمع، شیء واحدی دارای دو جنبه حاصل شده است که یکی فانی و دیگری، درنهایت، باقی است. در فرایند استکمال نفس، بدن لطیف و اصفی و دارای اتصال اقوی و اشد می شود و در مرتبه وجود عقلی، اتحاد نفس و بدن قوی ترین شکل خویش را می یابد و شیء واحدی بدون مغایرت می شود. لذا، نفس در تکامل خویش تبدیل به بدن می شود:

و كلما كملت النفس فی وجودها صار البدن أصفی و أطف و صار أشد

اتصالا بالنفس و صار الاتحاد بينهما أقوی و أشد حتی إذا وقع الوجود العقلی

صارا شیئا واحدا بلا مغایرة. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۷۴)

بر این اساس، نفس، در سیر استکمالی، به وسیله روح بخاری در بدن به تصرف می پردازد:

فاعلم أن جوهر النفس لکونه من سنخ الملكوت و عالم الضیاء المحض العقلی

لا يتصرف فی البدن الكثیف المظلم العنصری بحيث يحصل منهما نوع طبیعی

وحدانی إلا بمتوسط و المتوسط بينهما و بین البدن الكثیف هو الجوهر اللطیف

المسمى بالروح. (همان)

در حقیقت، نفس وجود دارای مراتب است که در ادنی مرتبه همان بدن و در
اعلی مرتبه در مقام فوق عقلی است؛ نفس تمام بدن است و از او و ماده بدنیه،
نوع کامل جسمانی پدید آمده است و بدن تجسد و تجسم نفس است. در واقع،
بدن در نفس است، نه نفس در بدن. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹)

نتیجه‌گیری

نفس انسان از سیر اشتدادی صورت‌ها حاصل می‌شود و از دیدگاه جناب صدرا،
استکمال در جوهر اشیاء است. سیر استکمالی صورت‌ها از ترکیب حقیقی ماده و
صورت آغاز می‌شود؛ اولین صورتی که در هیولا حلول می‌کند و به آن نحوه‌ای
فعلیت می‌دهد صورت جسمیه است، که حقیقتی جز امتداد در جهات سه‌گانه
ندارد. براساس نظریه حرکت جوهری، صورت جسمیه حرکت می‌کند و در
رفعت مرتبه خویش به صورت عنصری تبدیل می‌شود.

در این سیر استکمالی، یک واقعیت سیال وجود دارد که دارای مراتب پیشینی
و پسینی است و در این واقعیت واحد سیال، اجزائی فرضی و غیرمشابه موجود
است که مراتب مختلف و شدید و ضعیف یک وجود را نشان می‌دهند. از نظر
جناب صدرا، صورت موجود، در حرکت استکمالی، به قوه صورت برتر تبدیل
می‌شود. انسان در فرایند استکمال صورت‌ها از مرتبه صورت معدنی حرکت
می‌کند و به جایی می‌رسد که مبدأ آثار حیاتی ناپکناخت می‌گردد. از نظر
ملاصدرا، وضعیت نفس انسان در دوران جنینی درجه نفس نباتی است که تنها
آثار تغذیه و تنمیه و تولید از او قابل انتظار است. نفس نباتی در فرایند استکمال
و در ضمن حرکت و تکامل جوهری، آثار حساسیت و حرکت ارادی را بروز

می‌دهد و در سیر استکمالی خود به رتبه نفس حیوانی می‌رسد. نفس در این مرتبه تجرد برزخی می‌یابد و بقاء او تضمین می‌شود. قرآن این فرایند استکمالی را مورد تأیید قرار داده، نفس را برخاسته از فرایند استکمال صورت‌ها می‌داند.



کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۹۹۷م). *لسان العرب*، بیروت: دار .
- ارسطو (۱۳۸۹). درباره نفس، ترجمه علی مراد داودی، تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۷۶). دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- بهمینار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۰). *شرح العیون فی شرح العیون*، قم: قیام.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (الف ۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (ب ۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۴۲۰ق). *رساله عرشیه*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیق سید محمد حسین طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، قم: بیدار.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار، قم: صدرا.



پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی