



مشکلات رابطهٔ نفس و بدن:

مقایسه ابن سینا و ملاصدرا

عبدالرسول عبودیت*

چکیده

قاعدهٔ مهمی در فلسفهٔ اسلامی وجود دارد: هر امری که در زمان حادث شود نیازمند به ماده است. رویکرد ابن سینا و ملاصدرا در سازگار ساختن نظریهٔ شان - در حوزهٔ نفس - با این قاعده، کاملاً متفاوت است. از آن جا که ابن سینا نفس را حادث مجرد می‌داند و نسبت امر مجرد با همهٔ امور زمانی یکسان است، او به ناچار حصول مزاج خاص در بدن را موجب ترجیح حدوث نفسی بر نفس دیگر دانسته که مشکلات بزرگی برای وی به بار آورده است. از جملهٔ این مشکلات، حصول استعداد امری مجرد در امری مادی است. ملاصدرا با لحاظ این اشکال و با توجه به مبانی خاص فلسفی که در حوزهٔ اصالت وجود و تشکیک در وجود و به تبع آنها حرکت جوهری دارد توانسته است نفس را در حین حدوث، امری جسمانی بداند و از این معضل و مشکلات دیگری که نظریهٔ حدوث روحانی با آن مواجه است رهایی یابد.

کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، رابطهٔ نفس و بدن، ابن سینا، ملاصدرا.

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۷/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۹/۱۶

۱. وابستگی در حدوث و استقلال در وجود

به طور کلی هر موجود حادثی که معلول فاعلی مجرد تام است، برای حدوث در آن بخصوصی نیازمند امری مادی است که با به حد نصاب رسیدن استعدادش در آن «آن» مرجح حدوث شود. از جمله نفس نیز همین گونه است؛ زیرا از یک سو حادث است و از سوی دیگر، ثابت می‌کنند که فاعل آن جوهری مجرد تام است و از سوی سوم، چون هر مجرد تامی مشمول تغییر و حرکت نیست، با همه آنات و بازه‌های زمان نسبتی یکسان دارد به طوری که نسبت به ذات او هیچ آنی بر آن دیگر برتری ندارد. در نتیجه، ممکن نیست فاعل نفس خودبه‌خود ایجاد کند که نفس در آن بخصوصی حادث شود، پس اگر نفس را در هر آنی ایجاد کند ترجیح بلامرجح خواهد بود، مگر این که غیر از فاعل مزبور عامل دیگری - مانند بدن که مشمول تغییر و حرکت است و به بازه خاصی از زمان تعلق دارد و در آن خاصی حادث می‌شود - به منزله ماده‌ای مستعد برای حدوث نفس، نیز در حدوث نفس دخالت داشته باشد، به طوری که حدوث نفس بدون آن ممکن نباشد، در این صورت، لازم است فاعل نفس آن را در همان آنی ایجاد کند که بدن، با به حد نصاب رسیدن استعدادش برای تعلق نفس به آن، حادث می‌شود، نه زودتر و نه دیرتر، که به این معناست که حدوث بدن در آن بخصوصی مرجح حدوث نفس است در همان آن:

در صورتی که فاعل عاری از تغیر باشد، [اگر] پس از این که فعل از او صادر نمی‌شد، از او فعل صادر شود، به ناچار [باید گفت] وجود فعل در آن وقت به این جهت بوده که شرط حدوث [و آن بدن با استعداد ویژه‌اش است] در آن وقت و نه پیش از آن [حاصل] بوده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۱).

به همین شیوه می‌توان گفت که ممکن نیست فاعل نفس خود اقتضای تعداد خاصی از نفوس را داشته باشد؛ زیرا او با همه اعداد نسبتی یکسان دارد؛ به گونه‌ای که نسبت به ذات او هیچ تعدادی از نفوس بر تعدادی دیگر از آنها برتری ندارد. به همین جهت اگر هر تعدادی از نفوس را ایجاد کند ترجیح بلامرجح خواهد بود، مگر این که عامل دیگری غیر از فاعل مزبور، مانند بدن، به منزله ماده‌ای مستعد برای تعلق نفس نیز در حدوث نفس دخالت داشته





باشد، به گونه‌ای که هر بدنی با به حدّ نصاب رسیدن استعدادش برای تعلق نفس به آن، مستحقّ نفسی باشد و بدون آن، حدوثِ نفس ممکن نباشد. در این صورت لازم است فاعل به تعداد بدن‌ها نفس ایجاد کند، نه کمتر و نه بیشتر، و در نتیجه تعداد بدن‌ها مرجح صدور همان تعداد نفس از فاعل است^۱:

اگر از علت فیاض نفسی صادر شود، [نفس صادر شده] در هر لحظه‌ای یا یک یا دو و یا غیر از این است... و تمام اینها ممتنع است؛ زیرا [برای او] عددی بر عدد دیگر اولویت ندارد... پس تا زمانی که امکان وجود بر امکان عدم، ترجیح پیدا نکند، عدم به طور مستمر تا وقتی که نطفه استعداد پیدا کند که آلت نفس شود و [نفس] مشغول به آن شود باقی می‌ماند... و عدد نفوس [صادر از فیاض] به تعداد نطفه‌های مستعد در رجم‌ها اختصاص پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۱۷).

به اختصار، اگر بدن مرجح حدوث نفس نباشد، تحقق هر تعدادی از نفوس در هر آنی از زمان ترجیح بلامرجح است و محال، ولی نفوس محقق‌اند، پس بدن‌ها مرجح حدوث آنات خاص و تعداد خاصی از نفوس هستند.

اکنون پرسش اینست که مقصود از «مرجّح» در این جا چیست؟ در فلسفه، واژه «مرجّح» هنگامی که در تعبیر «مرجّح وجود شیء» به کار می‌رود یا به معنای فاعل شیء است که وجودبخش است و یا به معنای علت تامه آن است که مستلزم ضرورت وجود شیء نیز هست، اما هنگامی که در تعبیر «مرجّح حدوث شیء» به کار می‌رود به هیچ یک از این دو معنا نیست، بلکه به معنای محل امکان شیء است و مراد از «محل امکان شیء» چیزی است که نقش آن شیء تنها این است که وجود آن را ممکن می‌سازد و لا غیر، یعنی بدون آن ممکن نیست شیء موجود شود و با وجود آن، شیء تنها امکان وجود دارد؛ برای مثال، هنگامی که می‌گوییم: «جسم واجد شرایط لازم برای تحقق سفیدی و فاقد موانع آن است، یعنی مرجّح حدوث سفیدی است» به این معناست که اگر جسمی نباشد، ممکن نیست سفیدی موجود شود؛ زیرا نحوه وجود سفیدی نحوه وجود اعراض جسمانی است که حال در جسم و قائم به آن‌اند، پس بدون جسم امکان وجود ندارد. همچنین اگر جسمی باشد، اما واجد چیزی باشد

که مانع وجود سفیدی در آن است - برای مثال، واجد رنگ دیگری باشد - باز ممکن نیست سفیدی موجود شود. نیز اگر جسمی باشد که فاقد موانع سفیدی است ولی شرایطی را که برای تحقق سفیدی در آن لازم است واجد نیست، باز ممکن نیست سفیدی موجود شود. پس برای این که ممکن باشد سفیدی موجود شود، لازم است جسمی واجد شرایط و فاقد موانع، وجود داشته باشد. نقش وجود چنین جسمی در سفیدی جز این نیست که بدون آن ممکن نیست سفیدی موجود شود و با وجود آن ممکن است موجود شود؛ یعنی، صرفاً امکان وجود سفیدی را تأمین می‌کند و لا غیر و از آن جا که نشان می‌دهند که این امکان نوعی اضافه است، ثابت می‌کنند که چنین جسمی حامل این اضافه و محل امکان شیء است. بنابر ادله‌ای که اقامه کرده‌اند، به محض این که جسمی واجد چنین ویژگی‌هایی شود، یعنی، به محض این که امکان تحقق سفیدی فراهم آید، علت فاعلی یا واهب الصور، که مفیض وجود سفیدی است - البته، با وساطت صورت نوعیه موجود در جسم - بی‌درنگ سفیدی را در آن ایجاد می‌کند؛ یعنی آن را سفید می‌کند. پس این که واهب الصور در این «آن» سفیدی را در جسم مفروض ایجاد کرد نه در آن دیگری، از آن روست که در این «آن» سفیدی امکان وجود یافت نه در آن دیگری. همین امر سبب شده تا جسم مفروض را مرجح حدوث سفیدی در آن بخصوصی به شمار آورند، با این که نقش آن جز فراهم آوردن امکان نیست. نتیجه این که نقش مرجح حدوث شیء یا محل امکان آن یا ماده سابق آن این است که آن را ممکن می‌کند و نقش فاعل شیء این است که آن را، به محض امکان، ایجاد می‌کند، سهم علت مادی یا ماده، تأمین امکان و سهم علت فاعلی یا فاعل، تأمین وجود است. بنابراین، نقش بدن به منزله مرجح حدوث نفس این است که محل امکان آن است، یعنی آن را ممکن می‌کند.

از آن جا که نفس مجرد است و حال در بدن نیست، این مطلب را که «بدن محل امکان نفس است» نباید به این معنا گرفت که این امکان در بدن هست که نفس در آن حلول کند، بلکه معنای آن دقیقاً این است که این امکان در بدن هست که نفس با آن معیت پیدا کند، که غالباً از آن با تعبیر «تعلق» یاد می‌کنند که در ادامه درباره آن توضیح می‌دهیم.





پس مقصود از استعداد در این گفته که «بدن جسمی است مستعد نفس» استعداد برای تعلق نفس است به بدن و معیت‌اش با آن، نه استعداد برای حلولش در آن. در یک کلام، این امکان و استعدادی که در بدن یافت می‌شود امکان و استعداد معیت است، نه حلول و انطباع؛ ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

امکان وجود بعضی از امور حادث به این است که در ماده موجود شوند و بعضی از اشیاء امکان وجودشان به این است که همراه با ماده و نه در آن باشند و اولی مانند صورت‌های جسمیه و دومی مانند نفس‌های انسانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۵).

بنابراین، در مقایسه صور و اعراض با نفس، از جهت وابستگی آنها به ماده و نقش ماده در آنها، می‌توان چنین تمایز نهاد:

(۱) ماده‌ای که مستعد است شیء حادث در آن وجود یابد دو نقش در آن شیء دارد: الف) مرجح حدوث آن است، چون بنا به فرض، وجود شیء حادث مشروط است به استعداد و امکان موجود در این ماده؛ ب) مقوم وجود آن است، چون بنا به فرض، پس از حدوث شیء و زوال استعداد آن، این ماده محل خود شیء حادث است و از همین رو چنین حادثی بدون ماده قابل بقا نیست؛ مانند صور و اعراض که از هر دو جنبه پیش گفته به ماده وابسته‌اند.

(۲) ماده‌ای که مستعد است شیء حادث با آن معیت پیدا کند یک نقش در آن شیء دارد: مرجح حدوث آن است نه مقوم وجود آن، مانند نفس که تنها در حدوث وابسته به بدن است نه در خود وجود و مقام ذات.

حادث از دو جهت به ماده نیازمند است: جهت اول از این روست که استعداد ماده شرط وجود آن حادث است و جهت دوم به این سبب است که در قوامش به ماده محتاج است، اما نفس ناطقه‌ای که همراه با ماده است، تنها به یکی از این دو جهت احتیاج دارد و آن ترجیح حدوث، برای [حصول] استعدادش

است (ملاصدرا، ۱۳۸۲م، ج ۲، ص ۷۷۷-۷۷۸).

با این همه، نفس در مقام فعل، یعنی برای کسب کمالات شایسته خود، هر دو گونه وابستگی را به بدن دارد، چون این کمالات - از دیدگاه فیلسوفان پیشین - اعراضی هستند که نفس ابتدا مستعد وجود آنها و سپس محل خود آنهاست، پس هم مرجح حدوث آنها و هم مقوم وجود آنهاست و - چنان که گذشت - ممکن نیست نفس برای این اعراض چنین نقشی داشته باشد، مگر به سبب مقارنت آن با ماده‌ای مانند بدن. پس در حقیقت بدن است که این دو نقش را، با واسطه، برای این کمالات ایفا می‌کند:

ولی نفس از جهتی دیگر - و آن به دست آوردن کمالات به وسیله علاقه به ماده است - از هر دو جهت، به ماده محتاج است برای این که حدوث به سبب استعداد و برای قوام یافتن ترجیح پیدا می‌کند؛ زیرا کمالات نفس نزد ایشان اعراضی قائم به نفس اند، پس نفس به معنایی که در آن جا استفاده شده، ماده آنها [یعنی اعراض] می‌شود [زیرا نفس به ماده بدنی تعلق گرفته است] (همان؛ نیز نک: بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۴۸۵؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۲۶؛ ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۳۶-۲۳۷).

۷



مشکلات

مشکلات رابطه نفس و بدن: مقایسه این سنینا و ملاصدرا

بنابراین، این که می‌گویند بدن مرجح حدوث نفس است، تلویحاً اشاره به این مطلب نیز هست که مرجح وجود آن نیست، بلکه اشاره به این است که بدن هیچ گونه علیت حقیقی‌ای نسبت به وجود نفس ندارد - نه فاعلی، نه غایی، نه صوری و نه مادی - و حتی علت قابلی آن نیز نیست. مقصود از علت قابلی بودن بدن برای نفس این است که بدن جسمی باشد که ابتدا محل استعداد وجود نفس است به گونه‌ای که با حدوث نفس استعداد مزبور زایل و محل خود نفس شود. از همین روست که می‌گویند بدن صرفاً علت بالعرض نفس است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۳-۲۰۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۱۷-۵۱۸) حاصل این که چون نفس ذاتاً مجرد است، وجودی مطلقاً مستقل و غیروابسته به بدن دارد. از همین رو با زوال بدن و قطع ارتباط با آن هم می‌تواند موجود باشد، در این صورت، چون بدن محل استعداد آن است، مرجح حدوث آن است و نفس بدون بدن قابل حدوث نیست.

۲. پرسش و پاسخ

این که نفس در وجود بی‌نیاز و مستقل از بدن است و در حدوث وابسته به آن، پرسش مهمی



فراروی فیلسوفان قرار می‌دهد: آیا ممکن است وجود دو شیء کاملاً مستقل از هم باشند و هیچ‌گونه رابطه ذاتی‌ای - چه رابط اعم از علی معلولی یا غیر آن - با یکدیگر نداشته باشند، با این حال وجود یکی سبب امکان دیگری و به اصطلاح محل امکان آن باشد؟ آیا ممکن است هیچ‌نحو ارتباطی میان وجود a و وجود b نباشد و در عین حال، وجود a در امکان b نقش داشته و سبب این امکان باشد و بالتبع عدمش نیز سبب امتناع آن باشد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا چنین فرضی مستلزم ترجیح بلامرجح است که محال است، چرا که اگر وجود a کاملاً مستقل از وجود b باشد، در این صورت بین a و امور دیگری غیر از a که مستقل از b اند فرقی نیست و در نتیجه این که a سبب امکان b و محل امکان آن باشد نه غیر a ترجیح بلامرجح است:

... و به ناچار آنچه که امکان حادث در آن است باید امری باشد که نوعی تعلق به حادث داشته باشد؛ زیرا آنچه که هیچ تعلق به شیء ای ندارد، در این که امکان آن شیء در آن باشد از غیرش [به آن امکان] اولی نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲م، ج ۲، ص ۷۷۶).

پرسش پیش گفته کلی است و هر حادثی را در بر می‌گیرد، چه نفس باشد یا صورت و یا عرض. اگر بخواهیم همین پرسش را درباره خصوص نفس طرح کنیم، باید بگوییم که چگونه ممکن است که بدن مرجح حدوث نفس و محل امکان آن باشد، با این که وجود نفس، به سبب تجرد عقلی‌اش، مستقل از اجسام است و با همه آنها نسبتی یکسان دارد و در نتیجه این که نوع خاصی از جسم و فرد خاصی از بدن محل امکان نفسی از نفوس باشد ترجیح بلامرجح است؟ به تعبیر دیگر، فیلسوفان از یک سو حکم کرده‌اند که نوع خاصی از جسم - مانند بدن - و فرد خاصی از بدن - مانند بدن زید - محل امکان نفس زید و مرجح حدوث آن است و از سوی دیگر، حکمشان به تجرد عقلی نفس ایجاب می‌کند که نفس با همه انواع جسم و با همه افراد بدن نسبتی یکسان داشته باشد و آشکار است که این دو با هم سازگار نیستند؛ زیرا مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ مگر این که آنها برای وجود نفس نسبت به بدن به نوع دیگری از وابستگی و نیاز قائل باشند که بی آن که خللی به استقلال

وجودی نفس از بدن وارد کند، سبب شود نسبت نفس به همه انواع جسم و همه افراد بدن یکسان نباشد، بلکه هر نفسی خاص تعلق به بدنی خاص داشته باشد و لا غیر. به اختصار، دو حکم مزبور جمع شدنی نیستند مگر به ضمیمه مخصصی که سبب تعلق هر نفسی به بدن خاصی شود؛ اما این مخصص چیست؟

در نظر فیلسوفان پیشین، این مخصص همان وابستگی و نیازی است که نفس به بدن در کسب کمال و به اصطلاح در مقام فعل دارد. پس درست است که وجود نفس به سبب تجرد عقلی اش مستقل از بدن است به طوری که فی نفسه و در مقام ذات با همه افراد بدن نسبتی یکسان دارد، با این وصف این وجود شایسته کمال و طالب آن است و در کمال پذیری و کسب فعلیت کمال به بدن وابسته است و به اصطلاح در مقام فعل مادی است و نسبت آن با همه اجسام و بدن ها از این حیث یکسان نیست، بلکه تنها بدنی خاص می تواند محل تدبیر و تصرف و ابزار تکامل آن باشد و همین وابستگی از حیث تکامل و مادیت در مقام فعل سبب تعلق نفسی خاص به بدنی خاص است؛ برای مثال، سبب اختصاص نفس زید به بدن اوست و همین اختصاص موجب می شود که بدن زید مرجح حدوث نفس زید باشد، نه بدن دیگری، بی آن که ترجیح بلامرجح باشد. پیداست که بررسی درستی یا نادرستی این پاسخ مشروط است به این که نخست به توضیح وابستگی نفس به بدن در کسب کمال - که از آن با تعبیر «معیت نفس با بدن» یا «وابستگی نفس به بدن در مقام فعل» یاد می کنند- پردازیم.

۳. وابستگی در فعل

همه فیلسوفان گفته اند و هم خود وجداناً می یابیم که نفس برای انجام کارهایش، یعنی در مقام فعل، وابسته به بدن است، اما چرا نفس نیازمند انجام کار است تا به سبب آن وابسته به بدن باشد؟ حقیقت این است که نیاز نفس به انجام کار خود به نیاز نفس به کسب کمال باز می گردد. اگر نفس نیازمند کسب کمال نبود، لازم نبود کاری انجام دهد تا برای انجام دادن آن به بدن وابسته باشد. پس، همان گونه که ملاصدرا اشاره کرده است، ریشه وابستگی نفس به بدن در نیازمندی آن به کسب کمال است:

[از نحوه های تعلق شیء به شیء این که تعلق به حسب طلب کمال و اکتساب





فضیلت برای وجود باشد، نه این که به حسب اصل وجود باشد مانند تعلق نفس به بدن نزد همه فیلسوفان به طور مطلق (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۲۷).

اساساً تفاوت مجرد تام (مانند عقل) و مجرد غیر تام (مانند نفس) در این است که مجرد تام هم در علم به ذات- یعنی علم حضوری به خود- هم در علم به اشیای دیگر و هم در کمالات غیر علمی، مانند قدرت، بالفعل است و نسبت به هیچ کمالی بالقوه نیست؛ به این معنا که، بی استثنا واجد هر کمالی است که حصولش برای او ممتنع بالذات نیست واجد است، پس ضرورتاً به کامل ترین نحو ممکن موجود است. در مقابل، مجرد غیر تام، یعنی نفس، در علم به ذات بالفعل است، اما در ابتدای وجود فاقد علم به اشیاء و فاقد دیگر کمالات است با این که شایسته آنهاست و حصولش برای او ممتنع بالذات نیست. به سبب فقدان همین کمالات است که او را غیر تام برشمرده اند. اکنون نفس از دو جهت به بدن وابسته است:

الف) از جهت کسب قوه کمال یا خود کمال. نفس در جهت به دست آوردن شایستگی برای کسب کمالی که شیء فاقد آن است مشروط است به این که آن شیء نوعی ارتباط با قابلی مادی داشته باشد که ملاک بالقوه بودن شیء و کمال پذیری آن باشد، و گرنه اصلاً قابل تغییر و کمال پذیر نخواهد بود و چون بدن است که می تواند قابل مادی نفس و مجوز کمال پذیری آن باشد، نفس در بالقوه بودن و کمال پذیری وابسته به بدن است؛

ب) از جهت کسب فعلیت کمال یا به اختصار از جهت تکامل. یعنی، از این جهت که نفس برای بالفعل شدن کمالات بالقوه اش و به تعبیر دیگر، برای دریافت کمالات علمی و غیر علمی شایسته اش از واهب الصور، لازم است مستعد حصول آنها شود و کسب این استعداد مشروط است به این که اندام های ادراکی و تحریکی بدن را به کار گیرد. پس نفس در کسب فعلیت کمال هم وابسته به بدن است. از باب مثال، نفس ذاتاً شایسته است که با حضور صورت کلی سفیدی در آن ماهیت سفیدی را تعقل کند. برای نیل به این کمال شایسته، لازم است ابتدا صور خیالی متعددی از سفیدی های خاصی را کسب کند و برای کسب این صور، باید پیش از آنها صور حسی آنها را داشته باشد و برای داشتن این صور، ناچار است از به کارگیری قوه بینایی و چشم که اندام بینایی است، تا با اجسام سفید موجود

در طبیعت ارتباط برقرار کند و گرنه نه صورت حسی خواهد داشت، نه خیالی و نه عقلی. پس تا نفس چشم را به کار نگیرد، ممکن نیست به تعقل کیفیات مبصر نایل آید. همچنین تا گوش را به کار نگیرد به تعقل کیفیات مسموع نایل نمی‌شود و همین‌طور و تا صور عقلی این کیفیات را نداشته باشد، نمی‌تواند به احکام آنها علم داشته باشد. پس تا نفس بدن را به کار نگیرد، نمی‌تواند به اشیاء دیگر علم پیدا کند و به همین سان است در کمالات غیر علمی.

بنابراین، این که می‌گویند نفس در مقام کسب کمال یا در فعل-مادی و وابسته به بدن است اشاره است به این که (۱) نفس ذاتاً شایسته کسب بسیاری از کمالات علمی و غیر علمی است که در ابتدای حدوث فاقد آنهاست؛ (۲) این شایستگی ممکن نیست مگر این که کمال‌پذیر باشد، و برای این که امکان پذیرش این کمالات را داشته باشد و به اصطلاح برای این که نسبت به کمالاتی بالقوه بوده و شایسته آنها باشد وابسته و نیازمند به بدن است؛ (۳) برای این که این قوه به فعلیت بدل شود و واجد این کمالات شود، لازم است استعداد حصول آنها را کسب کند و (۴) برای کسب این استعداد، باید پیش از همه با جهان طبیعت ارتباط حسی برقرار کند و (۵) برقراری این ارتباط تنها با به کارگیری اندام‌های بدن امکان‌پذیر است و این بدان معناست که (۶) نفس برای بالفعل شدن کمالات بالقوه‌اش نیز وابسته و نیازمند به بدن و اندام‌های ادراکی و تحریکی آن است، اما روشن است که برای این که نفس بتواند بدن را به منزله قابلی مادی، برای کمال‌پذیری، و به منزله ابزاری جسمانی، برای ارتباط با طبیعت، به کار گیرد، باید (۷) با افعالی طبیعی ترکیب شده و مزاج آن را حفظ کند تا متلاشی نشود و افزون بر این، (۸) با افعالی نباتی، مانند تغذیه و تنمیه، همراه شده آنها را به مرور کامل کند تا آن جا که بتواند همه نیازهای نفس را بر آورد.

خلاصه این که کارهای نفس دو گروه‌اند: گروه اول، تصرفاتی که در بدن برای حفظ و تکامل خود بدن می‌کند. این نوع کار را «تدبیر» می‌نامیم. گروه دوم، تصرفاتی که در بدن برای ارتباط با طبیعت و برای تکامل خود می‌کند، که ما این نوع کار را «تصرف» می‌نامیم. از آن جا که مقصود از «اضافه نفس به بدن» همان ارتباطش با بدن است، «اضافه تدبیر» اشاره است به ارتباط نفس با بدن از آن جهت که آن را تدبیر می‌کند و «اضافه تصرف» اشاره است





به ارتباطش با آن از آن حیث که در آن تصرف می‌کند و «اضافه نفسیت» یا «وجود للبدن» یا «وجود لغيره» نفس یا «معیت نفس با بدن» یا «اضافه معیت» و یا به اختصار «معیت» هرگونه اضافه‌ای را دربر می‌گیرد.

اگر به یاد داشته باشیم، توضیحات بالا بدین منظور بود که ما با نیازمندی نفس به بدن در کسب کمال و در مقام فعل آشنا شویم تا به بررسی پاسخی پردازیم که فیلسوفان پیشین به پرسش مورد بحث داده‌اند؛ این پاسخ که وابستگی نفس به بدن در کسب کمال و در مقام فعل همان مخصصی است که به موجب آن، نفس خاص به بدنی خاص تعلق می‌گیرد بی‌آن که ترجیح بلامرجه باشد. اکنون آیا این پاسخ درست است؟ خیر. این پاسخ، گذشته از این که خود دوباره مشمول همان پرسش است، با دو پرسش اساسی دیگر نیز روبه‌روست که این دسته از فیلسوفان آنها را طرح نکرده‌اند تا پاسخی داده باشند. پس ما با سه پرسش مهم در باب رابطه نفس و بدن سروکار داریم که اگر به آنها پاسخ داده نشود، نمی‌توان بدن را مرجح حدوث نفس دانست و در نتیجه حکم به حدوث نفس پذیرفته نیست.

۴) سه پرسش اساسی

پرسش اول: آیا این که ممکن نیست عقل بدون کمالات شایسته خود موجود باشد و سپس واجد آنها شود، ولی نفس چنین است، ترجیح بلامرجه نیست؟ زیرا بنا به فرض، هر دو مجرد عقلی دارند، پس در مقام ذات فرقی ندارند، با این حال عقل در هیچ کمالی بالقوه نیست و به کامل‌ترین نحو ممکن موجود است ولی نفس چنین نیست، بلکه در اکثر کمالات خود بالقوه است و از همین رو، در کسب این کمالات و بالتبع در مقام فعل به جسمی مانند بدن، وابسته است. در یک کلام، آیا این که نفس در برخی از کمالات شایسته خود بالقوه و در مقام فعل مادی و وابسته به بدن است، در مقایسه با عقل ترجیح بلامرجه و محال نیست؟

پرسش دوم: با فرض این که وابستگی نفس به بدن در مقام فعل از جهتی که در پرسش اول مطرح است محال نباشد، باز مشکل دیگری رخ می‌نماید؛ زیرا به اقرار فیلسوفان، از یک سو، موجودات مجرد، از جمله نفس، فاقد وضع و مکان‌اند، پس با هیچ جسمی ارتباط

وضعی و مکانی، مانند محازات و دوری و نزدیکی، ندارند. از سوی دیگر، تأثیر در اجسام و تأثر از آنها، از جمله تأثیر در بدن و تأثر از آن، مشروط به برقراری ارتباط وضعی و مکان خاصی با آنهاست؛ برای مثال، ممکن نیست آتش، جسم قابل احتراق را بسوزاند مگر جسم مزبور در وضع و مکانی قرار گیرد که در معرض حرارت آتش باشد. از سوی سوم، اضافه تدبیر و تصرف نفس جز به معنای تأثیر نفس در بدن نیست. اکنون چگونه ممکن است بدن، که اثر پذیریش مشروط به برقراری رابطه وضعی و مکانی خاصی با عامل اثرگذار است، از نفس اثر پذیرد که به سبب تجردش فاقد رابطه وضعی و مکانی با اجسام است؟ بلکه به طور کلی، چگونه ممکن است مجرد و مادی با یکدیگر رابطه اثرگذاری و اثرپذیری داشته باشند؟ در حقیقت معنای این دو پرسش این است که چگونه ممکن است نفس در مقام فعل و کسب کمال مادی باشد.

۱۳



پرسش سوم: به فرض این که رابطه اثرگذاری و اثرپذیری میان مجرد و مادی، و از جمله میان نفس و بدن، بی اشکال باشد، با نقل کلام به مقام فعل و به خود همین وابستگی و معیت، می توان پرسید که چگونه ممکن است نفس در میان بدن ها، با بدنی خاص چنین رابطه ای داشته باشد، با تدبیر آن و تصرف در آن بر آن اثر گذارد، با این که نفس زید، به سبب تجردش با همه بدن ها نسبتی یکسان دارد، با این حال در میان همه بدن ها، به بدن زید، به منزله مجوز پذیرش کمال و به منزله ابزار کار، وابسته است و با آن معیت دارد و نه با بدن دیگری. اکنون چرا نفس زید، به جای تصرف در بدن زید و کسب کمال به وسیله آن در بدن دیگری تصرف نمی کند؛ برای مثال، چرا نیاز خود را به دیدن شیئی با به کارگیری چشمان زید و ایجاد حرکت در آنها بر می آورد نه با به کارگیری چشمان حسن و ایجاد حرکت در آنها؛ مگر نه این است که نفس زید فی ذاته با همه بدن ها نسبتی یکسان دارد؟ آیا این ترجیح بلا مرجح نیست؟

باید دقت کرد که این سه پرسش با هم اشتباه نشوند. در پرسش اول، رابطه نفس با مطلق بدن مورد اشکال است نه رابطه آن با بدنی خاص و ریشه مشکل این ویژگی نفس است که همانند عقل مجرد عقلی است، پس لازم است همانند او در کمالات شایسته خود بالفعل و



در نتیجه به کلی مستقل از اجسام باشد، حتی در مقام فعل. در پرسش دوم نیز رابطه نفس با مطلق بدن مورد اشکال است نه با بدنی خاص، اما ریشه مشکل این ویژگی نفس است که - به سبب تجردش - فاقد ارتباط وضعی و مکانی با اجسام است، با این که تأثیرگذاری بر اجسام و تأثیرپذیری از آنها مشروط است به برقراری چنین رابطه‌ای با آنها. این مشکل را که در فلسفه غرب با عنوان «ثنویت دکارتی نفس و بدن» بحث می‌شود، در فلسفه اسلامی، نخست ملاصدرا مطرح کرده و آن را بر اساس تشکیک در وجود و تسری آن به حوزه نفس حل کرده است. بر خلاف دو پرسش پیشین، در پرسش سوم، رابطه نفس با بدن خاص مورد اشکال است و ریشه آن در این ویژگی نفس است که - به سبب تجرد عقلی‌اش - با همه اجسام و بدن‌ها نسبتی یکسان دارد؛ چنان که ارتباطش با بدنی خاص از میان بدن‌ها مستلزم ترجیح بلامرجح است. این مشکل از ابتدا در فلسفه اسلامی مطرح بوده و چنان که گفتیم، آن را بر اساس مادیت نفس در مقام فعل حل کرده‌اند، اما خواهیم دید که خواجه نصیر به این راه حل قانع نشده و مجدداً با بیان دیگری مشکل را برای معاصران خود مطرح کرده و از آنها راه حل خواسته است، با این حال نه معاصران او به او پاسخی داده‌اند و نه فیلسوفان پس از او تا این که ملاصدرا با نظریه «جسمانیة الحدوث بودن نفس» که بر حرکت جوهری اشتدادی در نفس مبتنی است، هم به این پرسش پاسخ گفته است و هم براساس آن می‌توان پاسخ دو پرسش دیگر را دانست. از این رو، ابتدا به پاسخ پرسش سوم می‌پردازیم که از سابقه‌ای طولانی در فلسفه برخوردار است.

۵. پاسخ پرسش اول و سوم: جسمانیة الوجود بودن نفس

پرسش سوم، این است که چرا نفس که فی‌ذاته با همه بدن‌ها نسبت یکسان دارد برای کسب کمال در بدن خاصی تصرف می‌کند. برای مثال، چرا نفس زید در میان همه بدن‌ها به تصرف در بدن زید و کسب کمال از طریق آن اشتغال دارد نه به تصرف در بدن دیگری؟ آیا این ترجیح بلامرجح نیست؟ به اصطلاح، مخصصی که نفس را در مقام فعل، از میان بدن‌ها، با بدنی خاص مرتبط کند چیست؟

ابن سینا و ملاصدرا هر کدام نظری خاص در این باب دارند. ابن سینا پس از این که ثابت

می‌کند که ممکن نیست نفس واحدی به بیش از یک بدن تعلق گیرد و به همین دلیل، نفوس انسان‌ها به تعداد بدن‌های آنها متعدد و متکثرند، به این مسئله می‌پردازد که چگونه ماهیت نفسانی خودبه‌خود مقتضی تعدد و کثرت نیست در خارج به صورت فرد واحد مشخصی، متمایز از سایر افراد نوع خود موجود می‌شود. پاسخ او این است که به کمک عوارض مشخصه‌ای که به ماهیت نفس ملحق می‌شوند، عوارضی که لازمه ماهیت نفس و معلول آن نیستند و به اصطلاح غریب‌اند، و گرنه همه افراد نفس در آنها مشترک بودند و موجب تشخیص و تمیز آنها نمی‌شدند. پس این عوارض، اولاً غریب و ملحق به ماهیت نفس‌اند؛ ثانیاً از وجود خارجی نفس انفکاک‌ناپذیرند، و گرنه مستلزم تحقق نفس است بدون تشخیص می‌آمد که محال است و ثالثاً، سبب لحوق این عوارض به نفس امری است مغایر ماهیت نفس و مغایر وجود آن ولی همراه با آن. به نظر او، همین عوارضی که موجب تشخیص نفس‌اند نیز مقتضی تعلق آن به بدنی خاص‌اند، اما چگونه؟ به این شکل که در نفس شوق ایجاد می‌کنند تا با آن بدن خاص به منزله ماده‌ای که صلاحیت دارد ابزار کار نفس برای کسب کمال باشد، ارتباط برقرار کند. پس سبب اختصاص نفسی خاص، مانند نفس زید، به بدنی خاص، مانند بدن زید، همان عوارض مشخصه نفس اویند:

همانا این نفس‌ها با احوالی [یعنی با اعراضی] که به آنها ملحق می‌شود و به جهت نفس بودن آنها را لازم ندارند، به عنوان نفس واحدی از جمله نوعشان تشخیص پیدا می‌کنند و الا در تمامی آنها [نفس بودن] مشترک است... [بلکه] چون این اعراض از سببی تبعیت می‌کنند که بر بعضی و نه بر بعضی دیگر عارض می‌شوند... و در جوهر نفس حادث همراه با بدن‌ها، شوقی طبیعی برای اشتغال به آن بدن هست... [که آن شوق] نفس را [به آن بدن] اختصاص می‌دهد و از هر جسمی غیر از آن منصرف می‌کند. پس به‌ناچار اگر نفس، متشخص، یافت شد پس همانا تشخیص آن به جهت آن هیئت‌هایی بوده که شخص با آنها تعیین پیدا می‌کند و آن هیئت‌ها موجب شده‌اند که نفس به آن بدن اختصاص پیدا کند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۹۹).





خلاصه آن که از دیدگاه ابن سینا همان اعراضی که تشخیص بخش نفس اند خود به خود و به سبب شوقی که در نفس نسبت به بدن خاصی ایجاد می کنند، مقتضی ارتباط نفس با بدنی خاص اند. معنای این سخن این است که یا این اعراض و نفس همه با هم معدوم اند و یا اگر موجودند، ضرورتاً در حالی که نفس متعلق به بدن مفروض است در آن موجودند و لا غیر. پس ممکن نیست نفس موجود شود مگر در حال تعلق به بدنی خاص. بر این اساس اختصاص نفس به بدنی خاص ترجیح بلامرجه نیست.

اگر دقت کنیم، این پاسخ هم مشکل را حل نمی کند؛ زیرا این اعراض هم، مانند نفس، مجردند، آن هم به مجرد عقلی، چنان که خود ابن سینا، در موضع دیگری، از آنها با تعبیر «الأعراض الروحانية» یاد کرده است (نک: همان، ص ۲۰۰). دلیل تجردشان این است که بنا به فرض، موضوع آنها نفس است که خود از مجرد عقلی برخوردار است و آشکار است که ممکن نیست در موضوعی روحانی عقلی جز عرض روحانی عقلی حلول کند. بنابراین، آنها هم، مانند نفس به سبب تجردشان، با همه انواع جسم و همه افراد بدن نسبتی یکسان دارند و بالتبع می توان پرسید که چگونه وجود این اعراض که با همه بدن ها نسبتی یکسان دارند، در میان همه بدن ها، مقتضی تعلق نفس به بدنی خاص اند؟ آیا این ترجیح بلامرجه نیست؟

آری، اگر شوق، خود از همین عوارض مشخصه باشد - نه این که معلول آنها باشد - چنان که از برخی سخنان ابن سینا برمی آید، نمی توان پرسش را به این شکل مطرح کرد؛ زیرا شوق کیفیتی ذات الاضافه است و فی نفسه متعلق خاصی دارد، اما باز می توان پرسید که چرا شوق به این بدن، عارض نفس شده است نه شوق به بدن دیگری، با این که نفس با همه شوق ها نسبتی یکسان دارد؟ باز هم مخصص لازم است و گرنه ترجیح بلامرجه است.

گذشته از این، اسبابی که ابن سینا آنها را موجب لحوق اعراض مشخصه، یا لحوق شوق به نفس می داند، چیستند؟ روحانی اند یا جسمانی؟ فیلسوفان پس از ابن سینا و از جمله بهمینار (نک: بهمینار، ۱۳۴۹، ص ۸۲۴-۸۲۵) و شهرزوری (نک: شهرزوری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۷۴) توضیح داده اند که آنها جسمانی اند و در ضمن به نحوه تعلق نفس به بدنی خاص نیز اشاره کرده اند، اما چیزی بیش از آنچه ابن سینا گفته است به ارمغان نیاورده اند، و به همین جهت مشکل لزوم ترجیح

بلامرجه همچنان حل نشده باقی است. بنابراین، خلاصه مشکل این که به طور کلی ارتباط شیئی مجرد، که با همه اجسام و امور جسمانی نسبتی یکسان دارد، با امری جسمانی خاص مستلزم ترجیح بلامرجه است، خواه آن شیء مجرد خود نفس باشد یا اعراض مشخصه روحانی آن یا علاقه شوقیه عارض بر آن یا هر مجرد دیگری و خواه آن امر جسمانی بدن باشد یا قوای نفسانی بدن یا هر امر مادی دیگری.

شاید از همین روست که خواجه نصیرالدین طوسی، پس از همه این مباحث، باز خواستار حل مسئله است. او به رغم این که از شارحان ابن سینا است و به آراء او و فیلسوفان پس از او اشراف دارد و به رغم این که به معیت نفس و بدن - وابستگی نفس به بدن در کسب کمال - و نیز به اعراض مشخصه روحانی و به شوق نفس به قوای نفسانی بدنی و به اختصاص قوای بدنی نفس به بدنی خاص اذعان دارد، باز از یکی از فیلسوفان معاصر^۲ خود این سؤال را می پرسد که چگونه ممکن است جسمی مادی، مانند بدن، حامل امکان جوهری مفارق، مانند نفس، باشد:

کیف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لامكان وجود جوهر مباین مفارق الذات اياه؛ چگونه شده است که آنها توانسته اند جسمی مادی را حامل امکان وجود جوهر مباین ذاتاً مجرد قرار دهند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۰ و ۱۶۶).

قید «مباین مفارق الذات اياه» اشاره دارد به این که وجود این جوهر فی نفسه مقتضی ارتباط با هیچ جسمی نیست و در نتیجه با همه اجسام و بدن ها نسبتی یکسان دارد. پس این که جسمی خاص را حامل امکان آن بدانیم ترجیح بلامرجه است.

صدرالمآلهین کوشیده تا به این پرسش خواجه نصیر، براساس مبانی فیلسوفان پیشین، پاسخ دهد، اما گویی این پاسخ او را نیز قانع نکرده است؛ زیرا در پایان آن گوشزد می کند که ما در گذشته چنین پاسخ می دادیم، ولی اکنون در پاسخ به این پرسش نظر دیگری داریم (نک: همان، ص ۱۶۸ - ۱۶۹).

او در مواضع متعددی از آثار خود، به صراحت اظهار می کند که ممکن نیست ماده ای مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن و در نتیجه مرجح حدوث آن باشد؛ جوهری که





وجودش مستقل از همه مواد و اجسام و از همه احوال و عوارض آنهاست و هیچ نحو وابستگی به این امور ندارد:

معنا ندارد که امری مادی استعداد یا شرط برای وجود جوهر ذاتاً مجرد بی نیاز در وجود از مواد و احوال مواد باشد، همان گونه که نزد ایشان [حکما] چنین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۴-۳۸۵؛ نک: همو، تعلیقه بر حکمة الاشراق، ص ۲۴۹).

بلکه هر ماده ای فقط ممکن است مستعد حالی از احوال خود باشد. آشکار است که مقصود از ماده همان ماده سابق است که حامل استعداد حادث است و خود جسم یا نوعی جسم است: «وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالاً من احوالها ولا معني لكون الشيء مستعداً لأمر مبین الذات عنه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۵).

با اندکی تفحص، می توان دریافت که از احوال ماده و جسم امور زیر مراد است:

۱. عرضی که در ماده حادث می شود و منشأ وصفی عرضی در آن است، مانند سفیدی برای جسم.

۲. صورتی که از طریق حرکت جوهری غیراشتدادی - و به نظر فیلسوفان پیشین، از طریق کون و فساد - به نحو لبس بعد الخلع، جایگزین صورت موجود در ماده و منشأ وصفی ذاتی برای آن می شود. چنین صورتی، بر اساس حرکت جوهری، تداوم صورت موجود در ماده است؛ زیرا در ضمن امتداد سیال واحدی متصل به آن است، مانند صورت هلیوم که جایگزین صورت هیدروژن در ماده آن می شود و در حقیقت ادامه وجود همان صورت است در اوضاع و احوال خاصی.

۳. صورتی که از طریق حرکت جوهری اشتدادی - و به نظر فلاسفه پیشین، از طریق امتزاج و ترکیب - به نحو لبس بعد اللبس، در ماده به وجود می آید و موجب افزایش اوصاف ذاتی آن می شود. چنین صورتی نیز، بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، ادامه وجود صورت موجود در ماده است؛ زیرا در ضمن امتداد سیال واحدی متصل به آن است، مانند صورت معدنی که ادامه وجود همان صورت عنصری است (همان) و سرانجام در ترکیب حقیقی همواره کل موجود جدیدی است غیر از اجزای آن، پس در ترکیب ماده و صورت همواره

کل نوعی جدید از جوهر جسمانی است، به طوری که هلیوم - که مرکب از ماده و صورت هلیومی است - جوهری است مغایر این دو و همچنین است در هیدروژن. با توجه به این نکته، می توان مورد زیر را که درباره کل جوهر جسمانی است، نه خصوص صورت آن، نیز از احوال ذاتی ماده و جسم به حساب آورد.

۴. نوعی از جوهر جسمانی که جوهر جسمانی کنونی قابل تبدیل به آن است و از طریق حرکت جوهری غیراشتهادی یا اشتدادی - و به نظر فیلسوفان پیشین، از طریق کون و فساد یا امتزاج و ترکیب - به نحو لبس بعد الخلع یا لبس بعد اللبس حاصل می شود، مانند هلیوم تبدیل یافته از ئیدروژن و جسم معدنی تبدیل یافته از جسم عنصری. بر اساس حرکت جوهری، کل هر جوهر جسمانی ای که جوهر جسمانی کنونی قابل تبدیل به آن است، در حقیقت، ادامه وجود این جوهر است؛ زیرا در ضمن امتداد سیال واحدی متصل به آن است (نک: همان).

۱۹



مشکلات رابطه نفس و بدن: مقایسه این سنیها و ملاصدرا

ویژگی امور پیش گفته و به اصطلاح ویژگی احوال شیء این است که اختصاص آنها به شیء مستلزم ترجیح بلامرجح نیست؛ زیرا وجود برخی از این احوال حال در وجود ماده و قائم به آن است و به همین جهت ممکن نیست، موجود شوند مگر در آن ماده، مانند اعراض در قسم اول، وجود برخی دیگر از آنها ادامه وجود شیء و متصل به آن است، پس ممکن نیست حادث شوند مگر در حال اتصال به آن شیء مانند جواهر جسمانی مذکور در قسم چهارم، و وجود برخی دیگر شامل هر دو ویژگی است: هم ادامه وجود امری است حال در ماده و هم تداوم وجود خود شیء، که پس از حدوث حال در وجود ماده و قائم به آن است، که هر یک از این دو ویژگی به تنهایی برای اختصاص کافی است، مانند صورت های پیش گفته در قسم دوم و سوم.

پیداست که اختصاص نفس به بدن نیز در صورتی مستلزم ترجیح بلامرجح نیست که بتوان آن را از احوال بدن دانست، اما چگونه؟ به این گونه که بپذیریم نفس نیز، مانند صورت در قسم سوم، در طی حرکتی جوهری اشتدادی، از صورت موجود در ماده تکون یافته و از آن برآمده است؛ یعنی، در ضمن امتداد سیال واحدی به آن صورت متصل است و از همین رو،



ادامه وجود آن است. بر این اساس، باید قسم دیگری بر این اقسام چهارگانه افزود که در حقیقت جایگاه آن پس از قسم سوم است و گفت:

۵. یکی از احوال ماده و جسم، جوهری مجرد است، به نام نفس، که از طریق حرکت جوهری اشتدادی، به نحو لیس بعد اللبس، در تداوم صورت موجود در ماده و متصل به آن به وجود می‌آید و به اختصار، نفس از وجود صورت برآمده و از آن تکون یافته است. اکنون می‌توان پرسید که نفس از کدام صورت تکون یافته است؟ در پاسخ باید گفت از نفس نباتی، که خود از صورت جمادی تکون یافته است. با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، مقصود از نفس نباتی نفس هیچ‌یک از انواع بالفعل گیاه نیست، بلکه نفسی است مبدأ تغذیه و رشد که بالقوه حیوانی است نه انسانی. این نفس هر چند صورت نیست، از آن‌جا که وجودی قائم به جسم نباتی دارد و بدون آن قابل بقا نیست، مانند صورت و در حکم آن است. به همین نحو خود این نفس نباتی انسانی، در طی حرکتی جوهری اشتدادی، از صورتی جمادی معدنی برآمده است که خود تکون یافته از صورتی عنصری است. مقصود از این صورت معدنی نیز صورت هیچ‌یک از انواع بالفعل جماد نیست، بلکه صورتی است که حافظ ترکیب و مزاج موجود در نطفه است و در عین حال بالقوه نفس نباتی انسانی است. همچنین می‌توان پرسید که نفس از صورت کدام ماده تکون یافته است و به تعبیر دیگر، صورتی که نفس از آن تکون یافته صورت کدام ماده است؟ در پاسخ باید گفت که ماده‌ای دارای اندام و به اصطلاح جسمی آلی. این جسم آلی همان بدن مادی انسانی است پیش از آن که استعداد تام برای تعلق نفس پیدا کند. چنین جسمی چون فقط تغذیه و رشد می‌کند و فاقد ادراک و تحریک ارادی است، جسمی نباتی است، اما جسمی نباتی که بالقوه بدنی انسانی است:

همانا نفس انسانی از صورتی به صورتی و از کمالی به کمالی ترقی پیدا می‌کند. پس در اوائل از نشئه جسمیت مطلق به صورت اسطرسی [یعنی عنصری] و از آن به معدنی و [از آن به] نباتی و از آن به حیوانی [بشری] آغاز [حرکت] کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۶۱).

نتیجه این که نفس از وجود صورت تکون یافته است با این که نفس مجرد است و صورت مادی و جسمانی؛ یعنی در اثر حرکت جوهری اشتدادی، صورت عنصری به صورتی معدنی و سپس به نفسی نباتی و سپس به نفسی مجرد تبدیل می‌شود، چنان که در اثر همین حرکت، جسم عنصری به جسمی معدنی و سپس به جسمی نباتی و در نهایت، به بدنی انسانی تبدیل می‌شود. پس همراه با تکامل تدریجی جسم عنصری و تبدیل شدن آن به بدنی انسانی، صورت عنصر نیز به تدریج تکامل می‌یابد و همزمان به نفسی مجرد تبدیل می‌شود. روشن است که هر عنصری مشمول چنین سیری نیست، و شرایط بسیاری باید فراهم آید تا در چنین سیری قرار گیرد. ملاصدرا از این نظریه با تعبیر «النفس جسمانیة الحدوث» یاد می‌کند و آن را تنها پاسخ صحیح به این پرسش خواهد بود که چگونه ممکن است بدن حامل امکان نفس و مرجح حدوث آن باشد، با این که بدن مادی است و نفس جوهری مجرد و مفارق:

۲۱



مشکلات

مشکلات رابطه نفس و بدن: مقایسه این‌سینا و ملاصدرا

هر آنچه که حادث می‌شود، باید ماده تخصیص‌دهنده‌ای داشته باشد که با استعدادش سبب این شود که بعد از این که نبود اولویت وجود پیدا کند [پس هر حادثی مادی است]. پس اگر نفس حادث شود باید مادی باشد و تالی باطل است، پس مقدم هم مانند آن [باطل است]...، اما جواب... [تالی بنا بر مذهب ما درست است، زیرا] حدوث نفس جسمانی است (همان، ج ۸، ص ۳۳۳-۳۳۴).

در حقیقت، پاسخ او این است که چنین امری ممکن نیست مگر این که نفس را جسمانیة الحدوث و برآمده از صورتی مادی بدانیم؛ زیرا صورت امری مفارق و مباین الذات از ماده نیست تا اختصاص آن به ماده‌ای از مواد، ترجیح بلامرجح باشد، بلکه ذاتاً مقتضی مقارنت با ماده خاصی است و بالتبع اختصاص نفس که ادامه وجود صورت در حرکتی جوهری اشتدادی است به بدن که ادامه وجود ماده آن در حرکت مزبور است نیز ترجیح بلامرجح نیست.

از این پاسخ، پاسخ پرسش اول نیز روشن می‌شود، عقل و نفس، حتی هنگامی که نفس به مجرد عقلی می‌رسد، از نظر وجود و در مقام ذات یکسان نیستند تا تفاوت آنها در نحوه دارا بودن کمالات شایسته خود و در مقام فعل ترجیح بلامرجح باشد؛ زیرا وجود نفس هر



چند به مجرد عقلی دست یافته باشد، برآمده از صورت و ادامه وجود آن در حرکتی جوهری اشتدادی است، ولی وجود عقل چنین نیست. از این رو، نفس در ابتدای تکون عقلی خود در کمالات شایسته خود بالقوه و بالتبع در مقام فعل مادی و وابسته به بدن است ولی عقل چنین نیست، بی آن که ترجیح بلامرجح باشد.

لزوم پیوستگی مراحل نفس

بنابر آنچه گفتیم، پاسخ ملاصدرا به این پرسش که «آیا تعلق نفس به بدنی خاص ترجیح بلامرجح نیست؟» این بود که ترجیح بلامرجح در صورتی لازم می‌آید که نفس از صورت جسمانی تکون نیافته باشد و به اصطلاح روحانیه الحدوث باشد ولی اگر از صورت جسمانی برآمده باشد، یعنی جسمانیه الحدوث باشد، با این مشکل روبه‌رو نیست. اکنون می‌توان به این پاسخ نقل کلام کرد و دوباره پرسید که آیا تکون نفس که مجرد است و با همه جسمانیات و از جمله با همه صور نسبتی یکسان دارد، از صورت جسمانی خاصی ترجیح بلامرجح نیست؛ زیرا این پرسش را در پی دارد که چرا نفس از این صورت جسمانی تکون یافته است نه از صورت دیگری، با این که با همه صور نسبتی یکسان دارد و هکذا؟

پاسخ این است که در صورتی تکون نفس از صورت جسمانی به ترجیح بلامرجح می‌انجامد که این تکون از طریق کون و فساد تحقق یابد، به این نحو که در یک آن، صورت جسمانی از ماده زایل شود و به جای آن، نفسی مجرد حادث شود که به ماده مزبور تعلق دارد، آن چنان که صورت و نفس دو واقعیت جوهری منفصل باشند، آن هم دو واقعیت منفصلی که یکی مجرد و دیگری مادی است و با یکدیگر هیچ گونه ارتباط وجودی ذاتی‌ای ندارند تا زوال صورت از ماده خودبه‌خود و ذاتاً جانشینی نفس - و نه غیر آن - را در ماده مزبور ممکن سازد و بدین گونه مرجح حدوث آن باشد. روشن است که این گونه تکون نفس از صورت مستلزم ترجیح بلامرجح است و محال، بلکه به نظر برخی از فیلسوفان معاصر (نک: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۵۴۴-۵۴۶) حتی برآمدن صورتی از صورت دیگر نیز بدین نحو ترجیح بلامرجح و محال است.

آری، تنها در صورتی با محذور ترجیح بلامرجح روبه‌رو نیستیم که نفس با حرکت جوهری اشتدادی از صورت برآید؛ زیرا با این فرض یک وجود متصل واحد سیال یافت می‌شود که در مراحل همان صورت جسمانی است و در مراحل دیگری نفس و در مراحل میانی جواهر دیگری است که ما نه آنها را می‌شناسیم و نه نامی برای آنها وضع کرده‌ایم. این جواهر میانی هر چه به صورت مفروض نزدیک‌تر باشند مادیت‌شان قوی‌تر و مجردشان ضعیف‌تر است و هر چه به نفس نزدیک‌تر باشند مادیت‌شان ضعیف‌تر و مجردشان قوی‌تر است، پس مرحلهٔ نفسانیت این واقعیت سیال ادامهٔ مراحل قبلی است که خود ادامهٔ مرحله‌ای است که این واقعیت صورتی جسمانی است و از این‌رو، ذاتاً با یک‌دیگر متصل و بر یک‌دیگر مترتب‌اند بی‌آن‌که در این میان طفره و جهشی یافت شود و از همین‌رو، با تحقق شرایط لازم، ممکن نیست زوال صورت جسمانی جانشینی جز جواهر میانی و زوال این جواهر جایگزینی جز نفس در پی داشته باشند و بنابراین، به دنبال هم موجود شدن آنها ترجیح بلامرجح نیست، همان‌گونه که در سلسلهٔ اعداد، مرتبهٔ ده ذاتاً پس از نه است و نه پس از هشت و جز این امکان ندارد تا با این پرسش روبه‌رو شویم که چرا ده بر نه مترتب است نه بر عدد دیگری و در نتیجه مشمول ترجیح بلامرجح شویم.

روشن است که مراد از «مراحل» اجزای فرضی این واقعیت سیال است که نسبت به یک‌دیگر تقدم و تأخر زمانی دارند. در مقابل، خواهیم دید که «مراتب» این واقعیت همزمان‌اند به طوری که هر مرحله‌ای خود شامل مراتبی است در طول یک‌دیگر که تقدم و تأخرشان ناشی از تفاضل و تشکیک است. در این متن این دو واژه را به همین دو معنا به کار خواهیم برد.

از باب تشبیه معقول به محسوس، نحوهٔ تبدیل شدن جوهر صوری به نفس مانند نحوهٔ تبدیل شدن حرارت کم جسم به حرارت زیاد آن است. فرض کنید حرارت جسمی از بیست درجه به شصت درجه برسد، اما نه به تدریج و به نحو پیوسته، بلکه به این نحو که در یک لحظه حرارت بیست درجه‌ای از جسم زایل و دفعتاً حرارت شصت درجه‌ای جایگزین آن شود. با این فرض، حرارت جسم پیش از لحظهٔ مفروض و حرارتش پس از آن لحظه دو





واقعیت عرضی منفصل‌اند که هیچ ارتباط وجودی ذاتی‌ای با یک‌دیگر ندارند. افزون بر این، فرض کنید که علت حرارت‌بخش با همه حرارت‌ها - به هر میزانی از شدت و ضعف که باشند - نسبتی یکسان داشته باشد، در این صورت جای این پرسش هست که چرا زوال بیست درجه‌ای جانشینی حرارت شصت درجه‌ای را در پی خواهد داشت، نه جانشینی حرارتی شدیدتر یا ضعیف‌تر را، با این که هیچ رابطه وجودی ذاتی‌ای میان این دو حرارت نیست و علت حرارت‌بخش نیز مقتضی حرارتی با شدتی خاص نیست. پیداست که جواز عقلی طرح این پرسش به معنای لزوم ترجیح بلامرجح در فرض مذکور است و علت آن این است که در این فرض حرارت شصت درجه‌ای از حرارت بیست درجه‌ای از طریق نوعی تغییر شبیه کون و فساد تکون یافته است که به موجب آن دو حرارت مذکور دو واقعیت منفصل‌اند بی هیچ ارتباط وجودی‌ای که مقتضی وجود یکی پس از دیگری باشد. حال، اگر فرض کنیم که همین تغییر حرارت به تدریج و از طریق حرکت باشد، یک حرارت متصل سیال خواهیم داشت که یک سوی آن از شدت بیست درجه‌ای برخوردار است و سوی دیگرش از شدت شصت درجه‌ای و در این میان به‌طور پیوسته همه مراتب دیگر حرارت میان شدت بیست و شصت، را واجد است، به‌طوری که هر مرتبه‌ای از حرارت، در هر مقطعی از این وجود متصل سیال، ادامه قبل است و با فرض زوال قبلی جزء بعدی آن امکان وجود ندارد تا با پرسش مذکور روبه‌رو شویم و ترجیح بلامرجح لازم آید. در یک کلام، با فرض پیوستگی و تدریج، یا افزایش حرارتی رخ نمی‌دهد و یا به همین نحو رخ می‌دهد و لا غیر، پس ترجیح بلامرجح نیست. همچنین با فرض پیوستگی و تدریج، یا صورت به نفس تبدیل نمی‌شود و یا اگر تبدیل شود شخص خاصی از صورت به شخص خاصی از نفس تبدیل می‌شود و لا غیر.

۶. لزوم حرکت جوهری اشتدادی نفس

روشن است که جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس جز با حرکت جوهری اشتدادی نفس امکان‌پذیر نیست. از این رو ملاصدرا به چنین حرکتی قائل است و در حقیقت باید آن را یکی از پایه‌های انسان‌شناسی صدرایی به‌شمار آورد.

مقصود از این حرکت این است که واقعیتهایی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم واقعیت جوهری ممتدی است که اجزائی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل یکی بعد از دیگری حادث می‌شوند. به طوری که اولاً، حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است و ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زائل است و از درجه وجودی برتری برخوردار است، آن‌چنان که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال آنها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی نیز دارند. مراحل اخیر، گرچه همگی مراحل گیاهی نفس‌اند، هم درجه نیستند، بلکه همواره هر مرحله‌ای از مرحله قبلی از نظر وجودی برتر و قوی‌تر است و در حقیقت، واقعیت مذکور در این مرحله نوع کاملی از گیاه است مانند دیگر گیاهان کامل و فصل‌میز آن از دیگر انواع کامل گیاه این است که بالقوه حیوان است، برخلاف آنها که چنین نیستند. با زوال آخرین مراحل گیاهی، به نحو پیوسته به آنها، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درک حضوری از خود دارد. البته، مقصود از خودآگاهی نازل‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه خودآگاهی قابل فرض است و چون هرگونه ادراکی مشروط است به مجرد مدرک آن، واقعیت مورد بحث در مرحله مزبور دارای نوعی مجرد مثالی است. با تحقق این مرحله، مجرد نفس یا نشئه حیوانی آن، آغاز می‌شود، اما حرکت جوهری نفس با حدوث نشئه حیوانی آن پایان نمی‌پذیرد. به این معنا که همچنان پیوسته مرحله‌ای از واقعیت مذکور که حادث شده است زائل می‌شود و به جای آن، مرحله دیگری از آن حادث می‌شود که افزون بر خواص مرحله زائل خواص دیگری هم دارد. پس با زوال مرحله‌ای که دارای خودآگاهی است، مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری و معدنی و گیاهی، کلیه قوای حیوانی - چه قوای مدرک و چه محرک - را داراست و در حقیقت نوع کاملی از حیوان است که فصل‌میز آن از دیگر انواع کامل حیوان این است که بالقوه انسان است. به نظر صدرالمتألهین، انسان در بدو تولد این گونه است. در هر صورت، با تحقق این مرحله، نشئه حیوانی نفس تمام می‌شود، اما حرکت اشتدادی آن همچنان ادامه دارد، به همین جهت به





مرحله انسانی خود وارد می شود؛ یعنی، دارای مرتبهٔ نطقی هم می شود. واقعیت مذکور در این مرحله هنوز حیوان بالفعل و انسان بالقوه است.

اگر شرایط فراهم باشد و کوشش لازم به عمل آید، با زوال این مرحله به نحو پیوسته به آن مرحله دیگری حادث می شود که افزون بر همهٔ خواص یاد شده دارای نازلترین مراتب ادراک عقلی خالص هم هست. با حدوث این مرحله، نشئهٔ عقلی نفس آغاز می شود، اما باز هم حرکت مذکور می تواند ادامه یابد و مراحل دیگری از واقعیت مزبور حادث شوند که از تجرد عقلی بالاتری برخوردارند تا جایی که این واقعیت متحرک با وصول به غایت نهایی اش، که همان عقل مستفاد است، به ثبات مطلق برسد.

۷. لزوم وجود مراتب برای نفس

این ویژگی نفس که جسمانیة الحدوث است به ضمیمهٔ اشتدادی بودن حرکت جوهری ای که نفس جسمانی را مجرد روحانی می کند، مستلزم این است که نفس پس از حدوث نیز دارای مراتبی جسمانی قائم به بدن باشد که شبیه مراحل جسمانی پیش از حدوث اند، بلکه به طور کلی در هر مرحله ای شامل مراتبی باشد شبیه مراحل پیشین؛ زیرا حرکت اشتدادی در جوهر دو گونه متصور است: بسیط و مرکب. در حرکت اشتدادی جوهری بسیط، وجود جوهر با حرکت مفروض، به وجودی تبدیل می شود که تنها منشأ آثاری برتر از آثار کنونی آن است؛ یعنی، تنها به وجودی برتر تبدیل می شود. در حرکت اشتدادی جوهری مرکب، وجود جوهر به وجودی تبدیل می شود که هم منشأ آثاری برتر از آثار کنونی آن است و هم منشأ آثاری است مشابه آثار کنونی. در گونه اخیر لازم است وجود شدت یافته مراتب متعددی داشته باشد: مرتبه ای دارای آثاری برتر از آثار کنونی این وجود و مرتبه یا مراتبی دارای آثاری مشابه آثار کنونی این وجود؛ زیرا ممکن نیست وجود برتر ماهیتی خود بی واسطه منشأ آثاری مشابه آثار وجود فروتر و خاص آن ماهیت باشد و بنابر فرض حرکت جوهری اشتدادی نفس به نحو اخیر است، چون هنگامی که نفس تکامل می یابد هم دارای آثاری است مشابه آثار قبلی و هم دارای آثاری است برتر که پیش تر فاقد آنها بوده است؛ برای مثال، پیش تر منشأ آثار نباتی و حیوانی تحریکی بوده است و اکنون هم دارای این آثار

است هم دارای ادراک حسی و هکذا. بر این اساس، هر اثری که در هر مرحله‌ای (همان) از نفس صادر شود، مشابه آن اثر در مراحل بعدی که نفس کامل‌تر شده نیز از آن صادر می‌شود، نه این که در مراحل بعدی فاقد این اثر و صرفاً واجد اثر یا آثاری برتر باشد. به تعبیر دیگر، حرکت جوهری اشتدادی نفس چنان است که هر مرتبه‌ای که برای نفس در هر مرحله‌ای از این سیر تکاملی یافت می‌شود در مراحل بعدی محفوظ خواهد ماند و تنها ویژگی کامل‌تری به آن افزوده می‌شود.

پیداست که مقصود از محفوظ ماندن مرتبه قبلی این نیست که شخص آن بعینه در مرحله بعدی یافت می‌شود، بلکه مراد این است که سنخ آن باقی می‌ماند، یعنی هر مرحله‌ای شامل مراتبی است مشابه مراتب مرحله پیشین به علاوه مرتبه یا مراتبی برتر از آنها و هکذا. از این مطلب با تعبیر «تطابق مراحل و مراتب نفس» یاد می‌کنیم.

۲۷



مشکلات رابطه نفس و بدن: مقایسه این سنینا و ملاصدرا

اکنون از یک سو، بنابر جسمانیة الحدوث بودن نفس، مراتب نفس در مراحل پیش از حدوث نفس همه جسمانی و قائم به بدن‌اند و نسبت به بدن وجود رابطی دارند. از سوی دیگر بر اساس آنچه گفته شد، هر مرتبه‌ای که برای نفس در هر مرحله‌ای از سیر تکاملی آن حاصل شود، در مراحل کامل‌تر بعدی محفوظ است. نتیجه این که مراتب جسمانی مذکور پس از حدوث نیز محفوظ‌اند؛ به این معنا که نفس پس از حدوث نیز باز دارای مراتبی است جسمانی که نسبت به بدن وجود رابطی دارند مشابه همان مراتب جسمانی رابطی حاصل برای آن تا هنگام حدوث، مانند مرتبه نباتی و معدنی و عنصری، به علاوه مراتبی غیر جسمانی که پیش از حدوث یافت نمی‌شدند؛ یعنی، نفس پس از حدوث و پیش از مرگ، یعنی تا هنگامی که با بدن مرتبط است و به تدبیر آن و تصرف در آن اشتغال دارد، در مراتب یاد شده وجود رابطی داشته، قائم به بدن بوده و از آن انفکاک‌ناپذیر است، به طوری که با وقوع مرگ و زوال بدن این مراتب نیز زائل می‌شوند.

برای اثبات جسمانیة الحدوث بودن نفس حداقل دو استدلال وجود دارد. استدلالی شکل گرفته از پرسش سوم و پاسخ آن که در ضمن مطالب گذشته مشروحاً درباره آن سخن گفتیم. ملاصدرا این استدلال را در جایی صراحتاً ذکر نکرده است و استدلالی که متضمن



اثبات حرکت جوهری اشتدادی در نفس است از طریق اثبات جسمانیة الحدوث بودن آن است. ملاصدرا خود به تفصیل به این استدلال پرداخته است. ما در این جا استدلال اول را به اختصار ذکر می‌کنیم، زیرا توضیحات لازم برای فهم مقدمات آن گذشت: این استدلال بر دو مقدمه مبتنی است:

(۱) نفس یا جسمانیة الحدوث است و یا اصلاً حادث نیست و لا غیر؛ زیرا بنابر آنچه در پرسش سوم گفتیم:

۱.۱. اگر نفس جسمانیة الحدوث نباشد، ممکن نیست به هیچ بدنی تعلق داشته باشد، زیرا

امکان چنین امری مستلزم ترجیح بلامرجح است که محال است. و بنا به فرض:

۲.۱. بدن است که مرجح حدوث نفس است در لحظه خاصی از فاعل مجرد تامی که به همه لحظات زمان نسبت یکسان دارد. پس:

۳.۱. اگر نفس جسمانیة الحدوث نباشد، مرجح حدوث نخواهد داشت، اما:

۴.۱. حدوث نفس از فاعل مجرد تام بدون مرجح حدوث ممکن نیست؛ زیرا ترجیح بلامرجح است که محال است. در نتیجه:

۵.۱. اگر نفس جسمانیة الحدوث نباشد، اصلاً حادث نخواهد بود. در حالی که ثابت کردیم:

(۲) نفس حادث است.

نتیجه: نفس جسمانیة الحدوث است.

۸. پاسخ پرسش دوم: لزوم پیوستگی مراتب نفس

از آن جا که مراحل و مراتب نفس متطابق اند، باید بپذیریم که مراتبی که در هر مرحله‌ای از مراحل نفس وجود دارند، مانند خود مراحل نفس، پیوستاری را تشکیل می‌دهند که از یک سو به بدن و قوای آن ختم می‌شوند و از سوی دیگر به بالاترین مرتبه مجرد وجود انسان و در این میان مراتب واسطه‌ای یافت می‌شوند که هر چه به بدن نزدیک‌تر باشند، مادیت آنها قوی‌تر و تجردشان ضعیف‌تر است و هر چه به مراتب مجرد نزدیک‌تر باشند، مادیاتشان ضعیف‌تر و تجردشان قوی‌تر است و به تعبیر دیگر، مراتب وجود انسان مشمول نوعی اتصال

غیر جسمانی‌اند. پس نباید تصور کرد که در میان بدن و نفس - یا به اصطلاح در میان مراتب مادی و مجرد وجود انسان- مرز یا خلأی وجود دارد، به طوری که در یک سوی آن اموری کاملاً مادی و جسمانی وجود دارند، مانند بدن و قوای آن، که تأثیر در آنها مشروط است به برقراری ارتباط وضعی و مکانی با آنها، و در سوی دیگرش امری مجرد فاقد وضع یافت می‌شود، مانند نفس، که ممکن نیست با چیزی ارتباط وضعی و مکانی (نک: همان) داشته باشد و بدین نحو بر آن تأثیر کند، یا از آن تأثیر پذیرد آن‌چنان که فیلسوفان پیش از ملاصدرا معتقدند و دکارت و پیروان او بر آن تأکید داشتند. روشن است که چنین مرزبندی و دوگانه‌انگاری‌ای، هرگونه ارتباط میان بدن و نفس را غیرممکن و نامعقول می‌کند. با این همه، مبانی فلسفی این فیلسوفان جز این بر نمی‌تابد (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۲م، ج ۲، ص ۱۰۶۰-۱۰۶۱).

البته، تنها اصالت وجود و مراتب تشکیکی متصل وجود است که اجازه می‌دهد، بر اساس فعل و انفعال نفس و بدن، قائل شویم که میان این دو، که یکی جسمانی وضع‌دار است و دیگری مجرد بی‌وضع، مراتب دیگری واسطه‌اند که نه مجرد محض‌اند و نه مادی محض، بلکه هر یک از جهت یا جهاتی مادی و از جهت یا جهاتی مجرد است و قوت و ضعف این مادیت و تجرد به میزان دوری و نزدیکی مرتبه مذکور نسبت به بدن یا نفس وابسته است و به تعبیر دقیق‌تر، به قلت و کثرت وسایط میان آن مرتبه و مرتبه مجرد محض یا مرتبه مادی محض وابسته است. هرچه وسایط میان مرتبه‌ای خاص و مرتبه مجرد محض بیشتر باشد، مادیت آن مرتبه قوی‌تر و هرچه کمتر باشد، تجردش قوی‌تر است، هر چند چنین مراتب میانه‌ای برای ما ناشناخته باشند. چنان که ملاصدرا گفته است:

همانا هر یک از نفس و بدن از دیگری جدا نیست به گونه‌ای از انفصال که در میان آنها متوسطی که در آن همه معانی هر یک از طرفین بر وجه لایق به آن نباشد [پس واسطه‌ای جامع معانی هر دو هست] و جریان امر در هر یک از طرفین [نفس یا بدن] و آن وسط در تحقق وسط دیگری که میان آن دو [یعنی وسط و یکی از طرفین باشد] به همین نحو است و همین طور ادامه دارد؛ زیرا وجود نازل از هر درجه عالی تا درجه سافل به ناچار باید از درجات واسطه میان آن دو که از نظر شدت و ضعف به نحو اتصال بدون خلل و فرجی هستند



ساخته شده باشد. همچنان که در مباحث عقول است و [قاعده] امکان اشرف بر آن دلالت می کند و اینچنین است در صفات وجودی. و این مسئله شریف و پر منفعتی است که تصریح فردی را بر آن نیافتم و همچنین در کتابی اشاره ای به آن نیافتم پس آن مروراید روزگار است (ملاصدرا، تعلیقه بر حکمة الاشراق، ص ۴۵۷ و ۴۶۲؛ همو، ج ۹، ص ۷۴-۷۶ و ۱۰۵-۱۰۴).

پی نوشتها

۱. ابن سینا نیز در کتاب نفس شفا، به همین مطلب اشاره کرده است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۳؛ نیز نک: فخر رازی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۰۰؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۲۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۸۲م، ج ۲، ص ۷۷۷؛ همو، شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۳۶).
۲. این فیلسوف، شمس الدین خسروشاهی است (نک: ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۱۶۳).

۳۰



تذکره

سال شانزدهم / شماره سوم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. ابن سینا، (۱۳۷۹) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمه و تصحيح: محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۲. _____، (۱۴۰۴ق) الشفاء (الاهیات)، تصحيح: سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۴۹) التحصيل، تهران: دانشگاه تهران.
۴. رازی، فخرالدین (فخر رازی)، (۱۴۱۸ق) المباحث المشرقية، قم: بيدار.
۵. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات، تصحيح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۶. الشهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۸۸) رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية، مقدمه و تصحيح: نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۸. _____، (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران: انتشارات حکمت.
۹. _____، (۱۳۸۲) المبدأ و المعاد، ۲ج، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____، (۱۳۸۲) تعلیقه بر شفاء، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. _____، (بی تا) تعلیقه بر حکمة الاشراق، بی جا، بی جا (چاپ سنگی).
۱۲. _____، (بی تا) شرح الهدایة الأثریة، بی جا، بی جا (چاپ سنگی).
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶) مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.

