

بررسی تطبیقی نفس و بدن در فلسفه اشراق، مشاء و حکمت متعالیه

تاریخ دریافت مقاله: مرداد ۱۳۹۸

تاریخ پذیرش مقاله: شهریور ۱۳۹۸

سمیه ادریس آبادی^۱، عباس ساعدی^۲

^۱دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی

^۲دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی

نویسنده مسئول:

عباس ساعدی



چکیده

از آنجا که مبحث ارتباط نفس و بدن یکی از مباحث مطرح در فلسفه ی اسلامی می باشد، در این مقاله به بررسی و تطبیق چگونگی ارتباط نفس مجرد با بدن در فلسفه اسلامی از دیدگاه فلسفه مشاء «ابن سینا»، فلسفه اشراق «سهروردی» و فلسفه حکمت متعالیه «ملاصدرا» می پردازد. مسئله رابطه نفس و بدن، مسئله‌ای بحث‌انگیز در حوزه علم‌النفس فلسفی است. با توجه به این‌که چگونگی ارتباط مجرد با مادی از جنبه انسان‌شناسی در مقایسه با جهان‌شناسی کمتر بررسی شده، نگارندگان بر آنند تا در این مقاله این مسئله را از دیدگاه ابن سینا به عنوان فیلسوف مشائی و سهروردی به عنوان فیلسوف اشراقی از جنبه انسان‌شناسی بررسی کنند. ابتدا نفس از دیدگاه دو فیلسوف اثبات و تعریف شده، سپس به تأثیر متقابل نفس و بدن پرداخته شده و در ادامه، اصل بودن نفس و فرع بودن بدن و چگونگی ارتباط این دو بیان شده است. **کلمات کلیدی:** نفس، بدن، مجرد، ماده، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، حکمت متعالیه.

مقدمه

بشر از مرگ و زندگی، خوابیدن و خواب دیدن به تصور نفس نایل می‌شود. پی بردن به حقیقت نفس و اسرار نهفته‌ای که در آن وجود دارد، هم‌چنین دانستن آثار، تأثیر و تأثرات متقابلی که بین نفس و بدن وجود دارد، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فکر دانشمندان را در تمام اعصار به خود مشغول کرده است. از گذشته دور مسئله شناخت نفس یکی از موضوعات مهم فلسفه بوده است. با توجه به گزارش تاریخ‌نگاران، افلاطون و بخصوص ارسطو از نخستین فیلسوفانی هستند که به دانش نفس شناسی نظر داشته‌اند. ارسطو در زمینهٔ نفس، اثری مستقل به نام «درباره نفس» تدوین کرده است ولی نظریات افلاطون به صورت پراکنده در آثارش آمده است. ارسطو بحث نفس را به دلیل اصل و مبدأ حیات بودن دارای اهمیت دانسته و آن را کمال یا فعل بدن می‌داند، به طوری که حیات را بالقوه داراست (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۷). او نفس را اساس بدن موجود زنده دانسته و آن را با سه ویژگی، منشأ علت غائی و جوهر واقعی اجسام جاندار معرفی می‌کند (همان).

در واقع به نظر ارسطو، صفات نفس، از ماده طبیعی موجودات زنده، انفکاک ناپذیر است و علم النفس، جزئی از طبیعیات به شمار می‌رود (همان، ۱۳۶۹، ص ۱).

ارسطو در کتاب‌های «درباره نفس»، «طبیعیات صغیر» و «اخلاق نیکوماخوس» درباره ماهیت نفس بحث کرده است. در دفتر اول کتاب «درباره نفس»، دیدگاه‌های پیشینیان و معاصران خود را آورده است. ارسطو خود اعتراف می‌کند که بیشتر فلاسفه پیش از او، نفس را محرک بدن می‌دانسته‌اند و واسطهٔ این تحریک را آتش، اتم، مشابهت با حرکات آسمان و... قلمداد می‌کرده‌اند (همان، ص ۳۷-۳۲). او در معرفی ماهیت، نقش واژه‌های جوهر، کمال، صورت، محرک بودن و جسمانیت را به کار می‌برد. وی به نقل سخنانی از تالس، هراکلیتوس، پارمنیدس، دموکریتوس، فیثاغورث، افلاطون و دیگران می‌پردازد و سپس می‌نویسد: نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (همان، ص ۷۹).

با انتقال اندیشه‌های فیلسوفان یونانی به جهان اسلام، افکار و اندیشه‌های آنان درباره نفس نیز منتقل شد. ابن سینا، اندیشمند قرن چهارم (۴۲۸-۳۷۰ ق)، اهتمام ویژه‌ای به مسئله نفس داشته است. گفته‌اند که در حدود سی اثر از وی درباره نفس به جای مانده است (مهدوی، ۱۳۳۲ و قنواتی، ۱۹۵۰). مطالعه آثار ابن سینا نشان می‌دهد که علم النفس، علی‌رغم اشتراکات، با نفس شناسی ارسطویی، از بنیاد متفاوت است. ابن سینا ماهیت جدیدی از نفس معرفی می‌کند و نفس را مجرد می‌داند. او سعی می‌کند تجرد نفس را از راه‌های مختلف به اثبات برساند. تعقل، جاودانگی ادراکات باطنی و الهامات را از ویژگی‌های نفس می‌داند. به این ترتیب نگاه متفاوت ابن سینا به مسئله نفس باعث شد آن را جدای از مجموعهٔ علوم طبیعی، به طور مستقل مطالعه کند و در حقیقت دانش علم النفس را بر پایه‌های متفاوت با دیدگاه ارسطو تدوین کرد. ارسطو نفس را کمال برای جسمی می‌داند که دارای چنین طبیعت (بالمقوه) است. کمال به دو معنا، گاهی مانند علم و گاهی مانند به کار بردن علم است. به این ترتیب روشن است که نفس کمالی مانند علم است (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۷۸). این در حالی است که ابن‌سینا در فن ششم طبیعیات شفا، کمال را به کمال اول و کمال ثانی تفسیر کرده است. کمال اول چیزی است که نوع به سبب آن به صورت بالفعل، نوعیت می‌یابد. مثل شکل برای شمشیر و کمال ثانی چیزی است که در فعل و انفعال خود تابع نوع بودن شیء است، مثل بریدن برای شمشیر، فکر کردن و احساس برای انسان (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۱۰). ابن سینا معتقد است تعریف نفس به کمال، بهتر است، چون هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست، مثل سلطان که کمال شهر است، اما صورت آن نیست. پس کمال‌های مفارق، در واقع صورت ماده و فی‌الماده نیستند، چون صورت، منطبق در ماده و قائم به آن است مگر اینکه قرارداد شود که به کمال نوع، صورت نوع گفته شود (همان). ابن سینا نفس را منطبق در بدن نمی‌داند و جوهریت آن را مانند جوهریت صورت تلقی نمی‌کند در واقع به جای رابطهٔ انطباعی، رابطهٔ تعلقی نفس و بدن را مطرح کرده است (همان، ص ۲۲ و ۲۳). بنابراین تفاوت ابن سینا با ارسطو در تعریف نفس، آغاز همهٔ تفاوت‌های نظری آن دو در علم النفس است چون ابن سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌داند از آن جهت که افعالی را بر اساس اختیار فکری و استنباط رأی خود انجام می‌دهد و امور کلی را درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۵، ص ۱۹۷). در حالی که ارسطو آن را به صورت نوعیه می‌داند. چگونگی ارتباط مجرد با ماده در فلسفه، جایگاه خاصی داشته است. این بحث در جهان‌شناسی مطرح شده و ارتباط خدای مجرد را با جهان مادی از طریق عقول دهگانه که به عقول عشره معروف است، حل کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰).

در مورد چگونگی ارتباط نفس با بدن هم، چون نفس مجرد و از سنخ ملکوت است، در بدن که ماده و از سنخ عالم ماده است نمی‌تواند تصرف کند. به این لحاظ به واسطه‌ای نیاز است که این واسطه یک جسم لطیف نورانی است که اطبا آن را روح بخاری نامیده‌اند. این روح به واسطه اعصابی که متصل به مغز است در تمام بدن جریان دارد (شیرازی، ۱۳۹۰م/ ۱۴۱۰ق: ۷۴).

ملاصدرا با برخی از آموزه‌های مشائین درباره نفس مانند ترکیب طبیعی نفس و بدن، و وجود روح بخاری به منزله بدن حقیقی و حامل استعداد حدوث نفس موافق است؛ با این‌همه، به دیدگاه آنان رضایت نمی‌دهد و اشکالاتی را بر آنان روا می‌دارد: ۱. عدم امکان مرجح بودن بدن برای موجودی مفارق؛ ۲. ناممکن بودن عروض عوارض بر مجرد تام، هرچند با بدن مرتبط باشد؛ ۳. عدم امکان اتحاد بین بدن جسمانی و نفس در صورت تجرد عقلانی نفس در حدوث و بقا.

اثبات وجود نفس

ابن سینا به دو طریق نفس را اثبات کرده است.

الف) نفس مبدأ صدور افعال مختلف و متعدّد است

در طریق اول ابن سینا درباره اثبات وجود نفس می‌گوید: «اجسامی را مشاهده می‌کنیم که دارای احساس و حرکت ارادی هستند و دسته‌ای دیگر دارای تغذیه، نمو و تولید مثل‌اند. این افعال مختلفی که از اجسام صادر می‌شود به دلیل جسمیت آنها نیست، زیرا در این صورت، باید همه اجسام در این افعال شریک باشند، حال آن‌که این طور نیست. پس باید در ذات این اجسام مبادی دیگری غیر از جسمیت برای این افعال وجود داشته باشد. آن چیزی که از روی اراده مبدأ صدور کارهای مختلف و متعدّد است، نفس نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۹۷۵ م ۱۳۹۵ ق: ۵).

ب) انسان معلّق در فضا

اگر انسان تصور کند که به طور دفعی کامل آفریده شده است، در حالی که نمی‌تواند اشیای خارجی را با چشم ببیند و در خلأ یا هوایی قرار گرفته باشد که فشار هوا را احساس نکند و بین اعضایش هم فاصله‌ای وجود داشته باشد که با یکدیگر برخورد نکنند تا وجود آنها را احساس کند، در چنین حالتی این انسان معلّق در فضا هیچ یک از اعضای ظاهری و باطنی خود از قبیل قلب و دماغ را احساس نمی‌کند. اما ذات خود را که بدون طول و عرض و عمق است و چیزی غیر از جسم و اعضایی است که برای او ثابت نشده است، احساس می‌کند و از روی یقین می‌داند که نفس غیر از جسم است. این انسان معلّق اگر در همین حال دستی یا عضو دیگری را تخیل کند، آن را به عنوان جزء یا شرطی برای قوام ذات خود نمی‌داند (همان: ۱۳). طبق نظر ابن سینا، اولین و بدیهی‌ترین ادراکی که برای انسان حاصل می‌شود و نیاز به هیچ گونه حدّ اثباتی ندارد، همان ادراک نفس است، زیرا انسان نفس را بدون واسطه درک می‌کند. نفس مبدأ ادراکات و احساسات مختلف و اساس شخصیت است. از جسم و تعلّقات آن می‌توان خود را آزاد ساخت و غافل شد، ولی از نفس نمی‌توان لحظه‌ای غافل شد یا در وجود آن تردید کرد، زیرا کلیه اعمال و آثاری که بر وجود انسان مترتب است، دلایل روشنی بر وجود نفس هستند.

سهروردی در آثار متعدّد خود به شیوه‌های مختلفی نفس را اثبات کرده است.

الف) در همه حال به نفس توجه داری

هر جزئی از اجزای بدن به فراموشی سپرده می‌شود. بعضی از اعضا اگر از بین بروند در حیات و ادراک انسان نقصانی حاصل نمی‌شود. از هر جسم و عرضی می‌توان غافل شد، ولی از نفس نمی‌توان غافل شد و در همه حال آن را درک می‌کنی و به آن توجه داری. پس نفس با مجموعه اعضا و با هر یک از اعضا تفاوت دارد. اگر یکی از این اعضا در نفس دخالت می‌داشت، خود را بدون آن عضو نمی‌توانست درک کند (سهروردی، ۱۳۹۷ ق/ ۱۳۵۵ ش، هیاکل النور: ۸۵، پرتونامه: ۲۳). پس نفس چیزی غیر از اجسام و اعراض است.

ب) در نفس تبدیل و تغییر وجود ندارد

بدن در اثر حرارت از وزنش کاسته می‌شود و در اثر تغذیه افزایش پیدا می‌کند. پس در تبدیل و تغییر است. اگر نفس همان اعضای بدن بود باید پیوسته در تبدل و تغیر می‌بود و نفس گذشته با نفس زمان حال تفاوت می‌داشت. حال آن که چنین نیست. دانایی که امری نفسانی است، پیوسته و دائم است. پس آن نفس نه همه بدن است و نه برخی از آن، بلکه با همه اینها مغایرت دارد (همان، پرتونامه: ۲۴-۲۵).

تعریف نفس

ابن سینا نفس را از آن حیث تعریف می‌کند که مدبّر بدن است نه از آن حیث که ذاتی مجرد و مفارق است. او در تعریف نفس می‌گوید:

هی کمال اول لجسم طبیعی آلی له یفعل افعال الحیاة؛ (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۱۰؛ همو، ۱۳۳۱ش: ۱۱).

نفس کمال اول است برای جسم طبیعی که دارای آلت و ابزار است و افعال حیاتی را به کمک آن آلات انجام می‌دهد.

در توضیح این تعریف ابن سینا می‌گوید:

نفس کمال برای جسم طبیعی است و کمال بر دو قسم است: کمال اول که نوعیت نوع به آن بستگی دارد، مانند شکل برای شمشیر و کمال دوم که افعال و انفعالاتی است که بعد از حصول نوعیت از شیء صادر می‌شود، مانند بریدن برای شمشیر و تمییز، رؤیت، و احساس و حرکت برای انسان.

نوع در فعلیتش نیازی ندارد که این آثار بالفعل از او صادر شود. همین مقدار که مبدأ این آثار برای نوع حاصل شده باشد کافی است. با توجه به این که مبدأ خود به فعلیت رسیده است، به طور بالقوه می‌تواند مصدر این آثار شود. پس کمال اول مبدأ افعال و آثار است و کمال دوم خود افعال و آثاری است که از مبدأ صادر می‌شود.

جسم هم بر دو قسم است که عبارت‌اند از: طبیعی و صناعی. جسم طبیعی هم به نوبه خود یا آلی است و یا غیر آلی. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. از جسم طبیعی آلی یا کمالات ثانیه‌ای که همان افعال و آثار هستند به وسیله آلات صادر می‌شود، یا این که قوه صدور این افعال و آثار برای او به وسیله آلات و ابزار حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۹ و ۱۰).

سهروردی در تعریف نفس ناطقه می‌گوید:

جوهری است که نمی‌توان به او اشاره حسی کرد و کارش تدبیر جسم است و خود و چیزهای دیگر را درک می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۷/۱۳۵۵ش، هیاکل النور: ۸۷).

وی در یکی از آثار دیگر خود نفس ناطقه را جوهری روحانی و قسمت‌ناپذیر می‌داند (همان، یزدان شناخت: ۴۲۵).

ابن سینا بین نفس از این جهت که مدبّر و مبدأ افعال گوناگون است و ذات و حقیقت نفس که جوهری مجرد و مفارق است، تفاوت گذاشته است.

شاید همین تفکیک سبب شده که فلسفه صدرالمتألهین در این مورد با فلسفه ابن سینا متفاوت باشد، زیرا در نظر صدرالمتألهین اضافه و تعلق نفس به بدن در قوام و ذات نفس نهفته است و جزء حقیقت آن به شمار می‌رود.

ابن سینا نفس را صورت بدن می‌داند و بین این قائل به یک شوق طبیعی است که سبب اتحاد این دو می‌شود. وقتی بدن آمادگی پذیرش نفس را پیدا کرد، نفسی که آماده فرمانروایی بر بدن است، حادث می‌شود و همین آماده بودن بدن برای پذیرش نفس در به وجود آمدن نفس دخالت دارد (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۱۸۷-۱۸۸).

در نزد سهروردی نفس بر بدن تقدّم و شرف دارد و بر همین اساس، فلسفه خود را طریق رهایی نفس از زندان تن قرار داده است.

این فیلسوف معتقد است: علاقه‌ای که بین نفس و تن وجود دارد، علاقه شوقی است و آن علاقه، اضافه‌ای است که از نوع اضافه ضعیف‌ترین اعراض است (سهروردی، ۱۳۹۷/۱۳۵۵ش، هیاکل النور: ۱۶۹).

ملاصدرا در بحث نفس، با حکمای پیشین یعنی فیلسوفان مشاء، در برخی از باورها موافق است، که بیان همه آنها در این مقال نمی‌گنجد.^۱ وی در اینکه ترکیب نفس و بدن ترکیبی طبیعی است، با مشائین هم‌رأی است.^۲ او همچنین متعلق حقیقی و بی‌واسطه نفس را همان روح بخاری می‌داند. بر این اساس، بدن یا جسمی که نفس بی‌واسطه با آن مرتبط است، روح بخاری است، نه همین بدن ظاهری.

به رغم برخی از اشتراکات ملاصدرا با مشائین، وی ایراداتی را بر آنان وارد می‌کند: از سویی مرجح بودن بدن را برای موجود مفارق بر نمی‌تابد؛ از سوی دیگر با این اشکال بر مشائین می‌شورد که اگر نفس در حدوث و بقا مجرد باشد، باید بپذیریم که گرچه مجرد محض است، می‌تواند عوارض جدید را بپذیرد، که نتیجه‌اش آن است که دارای ماده باشد و دیگر مجرد نباشد و این خلف فرض است و به تناقض می‌انجامد. وی ترکیب مادی و مجرد را از محال‌ترین محالات می‌داند.

^۱ . رک: عبدالرسول عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۱۹۸-۱۹۹.

^۲ . رک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۱۲.

با توجه به وجود نقاط مشترک بین مشائین و مآصدرا و بروز اشکالات مزبور، وی درصدد برمی آید تا راهی دیگر ارائه کند که از هر اشکالی مبرا باشد؛ از این رو نخست باید آموزه‌ها و مبانی ویژه مآصدرا و حکمت متعالیه‌اش را ملاحظه کرد و سپس به تبیین دیدگاه او پرداخت.

ابن سینا نفس را چنین تعریف می‌کند: کمال نخستین برای جسم طبیعی دارای اندام (ارگانیک) که فاعل کارهای حیاتی است (ابن سینا، ۱۹۷۵/م/۱۳۹۵ق، الشفاء، ص ۱۰). تعریف مزبور به حقیقت و هویت تعلقی نفس اشاره ندارد؛ زیرا اضافه ذات نفس (جوهر مجرد) به بدن، نه ذاتی آن، بلکه امری است عرضی که به لحاظ عرض بودنش، ماهیتی غیر از ماهیت جوهر دارد. مآصدرا در این دیدگاه مناقشه می‌کند. وی نخست این تلقی را که «نفس یک ذات جوهری مستقل است که ماهیتی عرضی از مقوله اضافه به آن ضمیمه شود»، به کلی نفی می‌کند و به این دیدگاه متمایل است که نفس دارای وجودی واحد است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود؛ ولی نه به نوع اضافه مقولی، که حاکی از نوعی عرض است، بلکه نفس را دقیقاً مانند صورت می‌داند که وجود فی‌نفسه آن، عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است. بر این اساس تعریف نفس به لحاظ تعلق به بدن، نه تعریفی اسمی بلکه تعریفی حقیقی است که حقیقت نفس را بیان می‌کند.^۳

مآصدرا در ارائه دیدگاه خویش از اصول فلسفی عامی همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت بهره می‌گیرد. او حقیقت نفس را حقیقت تعلقی و عین اضافه به بدن می‌داند؛ به گونه‌ای که به هیچ وجه نمی‌توان برای نفس هویتی غیر از اضافه آن به بدن در نظر گرفت؛ هویتی که خالی از جنبه نفسانیت و تعلق به جسم باشد. وی به عکس مشائین، نفس را در حدوثش، جسمانی و مادی، و امکان تجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند. او ترکیب نفس و بدن را همچون ترکیب ماده و صورت، اتحادی برمی‌شمارد. بر این اساس، نفس صورت بدن و در واقع صورت نوعیه است، و به این لحاظ، نحوه وجود بدن و تمام بدن است که با آن ماهیت نوعی انسان را می‌سازد. با این حساب، بدن ماده نفس و علت قابل نوع انسانی است. مآصدرا با توضیح انواع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می‌پردازد. به نظر او تعلق نفس به بدن از نوع تعلق به لحاظ وجود و تشخص است؛ به گونه‌ای که نفس در پیدایش، به بدن نیازمند است، ولی در بقایش نیازی به آن ندارد. هرچند ممکن است پس از حدوث نیز زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، برای باقی ماندنش به آن نیازی ندارد. مآصدرا تصرف چیزی در دیگری را به ذاتی (طبیعی) و یا عرضی (صناعی) تقسیم می‌کند و تصرف نفس را در بدن از نوع اول می‌داند. بر این اساس، بدن نه تنها شرط تصرف نفس، که شرط وجود نفس است.

مغایرت نفس و بدن

آنچه ابن سینا در برهان انسان معلق در فضا گفته است نشان می‌دهد که نفس مستقل از بدن و غیر مادی است. او در آثارش در موارد متعددی گفته است: «نفس جسم نیست» (ابن سینا، ۱۹۷۵/م: ۲۲). نفس ناطقه انسانی منطبع در ماده نیست. (همان: ۳۱) هم‌چنین منطبع در بدن و قائم به بدن هم نیست (همان: ۱۹۶). آن جوهری که در انسان محل معقولات است نه جسم است و نه قائم به جسم تا قوه‌ای در جسم باشد و در اثر فساد، جسم او هم فاسد شود، هم‌چنین صورت جسم هم نیست. (همان: ۱۸۷) مطالب فوق به وضوح می‌رساند که در اعتقاد او، نفس از بدن جدا، مستقل و مغایر است. دلایلی که سهروردی درباره اثبات نفس ناطقه و تجرد آن ارائه داد، هم‌چنین جسم را جوهری می‌داند که می‌توان به آن اشاره حسی کرد و دارای طول، عرض و عمق است (سهروردی، ۱۳۹۷/ق/۱۳۵۵ش: ۸۴)، به طور صریح، تغایر نفس ناطقه و بدن را در نزد آن فیلسوف به اثبات می‌رساند.

به نظر مآصدرا نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است؛ ولی رفته‌رفته به سمت تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض (نامی) است، سپس مادی - مثالی (نامی حساس متحرک بالاراده) می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز باریابد؛ زیرا رسیدن به تجرد عقلی برای همگان ممکن نیست، بلکه افرادی نادر می‌توانند به چنین درجه‌ای برسند؛ به این صورت که همان نفس مادی - مثالی در ادامه وجود خود، مادی مثالی عقلی می‌شود و با مرگ، تجرد یافته، روحانی و مجرد محض خواهد شد. وی در پاسخ به این اشکال که «چگونه ممکن است نفس مادی به آستان تجرد باریابد؟» با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، مشکل را حل و فصل می‌کند. بر این اساس، نفس با حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی یا توسعی - که به اختصار آن را حرکت جوهری اشتدادی می‌نامند - ضمن حفظ مراتب پیشین به مرتبه و ساحت برتر، یعنی تجرد می‌رسد.

^۳. رک: مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۱. همچنین رک: همو، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۲۲۸. برای تبیین و توضیح تعریف اسمی و حقیقی، رک: مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۱، تعلیق سید محمدحسین طباطبائی؛ محمدتقی مصباح، شرح جلد هشتم اسفار، جزء اول، ص ۶۳.

بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن، و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست. ملاًصدرا قوای نفس را به عین وجود نفس موجود می‌داند، و نفس را عین قوا می‌پندارد. بنابراین همه قوای مادی و مجرد، یعنی قوای نباتی، حیوانی و انسانی، همگی خود نفس‌اند و به بیان دقیق‌تر، مراتب و شئون نفس‌اند؛ به گونه‌ای که نفس در مرتبه قوای نباتی، مادی، در مرتبه قوای حیوانی، مجرد مثالی و در مرتبه قوای عقلی، مجرد عقلی است. این نظریه به دیدگاه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز مشهور است.

تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن

در بینش ابن سینا، نفس و بدن به دلایلی در یکدیگر تأثیر دارند که بخشی از آن دلایل بدین قرار است:

الف) تأثیر تصورات و تصدیقات در بدن

تصورات و تصدیقاتی که در نفس پیدا می‌شوند در بدن هم تأثیر می‌گذارند؛ مثلاً توهم راه رفتن بر روی شاخه‌ای که در هوا قرار دارد، لرزشی را ایجاد می‌کند که اگر توهم کند بر روی شاخه‌ای راه می‌رود که روی زمین است، آن لرزش را ایجاد نمی‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۴).

ب) ارتباط نفس و بدن سبب هیئت حال و ملکه

هنگامی که انسان به واسطه یکی از حواس چیزی را احساس کند، یا به خیال آورد و یا از چیزی ناراحت شود، ارتباطی که بین نفس و این قواست، هیئتی را در نفس به وجود می‌آورد. این هیئت‌ها اگر زودگذر باشند، آنها را حال گویند و اگر زودگذر نباشند، آنها را ملکه گویند (همان: ۳۰۵ و ۳۰۷). در توضیح کلام ابن سینا که بیان‌گر تأثیر بدن بر نفس است، می‌گوییم: دیدن یک منظره زیبا سبب ایجاد نشاط و مسرت در نفس می‌شود، به طوری که این نشاط و شادی ممکن است تا زمان طولانی باقی باشد، همان طور که مشاهده یک صحنه دلخراش و ناراحت کننده در نفس تکدیری به وجود می‌آورد که آثار آن تا مدت زمان طولانی باقی است.

ج) مبادی بعضی از امور نفس است و بعضی دیگر بدن

اموری از قبیل تخیل، شهوت و غضب در ابتدا برای نفس حاصل می‌شوند، البته از این نظر که نفس به بدن تعلق دارد و در مرحله دوم بر بدن عارض می‌شوند، ولی خواب، بیداری، صحت و مرض که مبادی آنها در بدن است، برای بدن حاصل می‌شوند، ولی از این نظر که آن بدن دارای نفس است (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۱۷۵). سهروردی معتقد است که علاقه و ارتباطی که بین نفس و بدن وجود دارد، علاقه شوقی است و آن علاقه، اضافه‌ای است که از نوع ضعیف‌ترین اعراض است (سهروردی، ۱۳۹۷ق/۱۳۵۵ش: ۱۶۹).

فیلسوفان مشاء که به این بحث پرداخته‌اند، در حالی که نفس انسانی را به هیچ روی مادی نمی‌دانند و بدن را نیز تنها ابزار و آلت نفس برمی‌شمارند، به تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن قایل شده‌اند؛ در حالی که ملاًصدرا بدن را مرتبه نازله نفس می‌داند. از این‌رو، تأثیر متقابل نفس و بدن از نگاه او، معنایی دیگر می‌یابد. در این نگاه، نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبه نازله آن است. بنابراین هرگونه فعل و انفعال، در هر مرتبه که باشد، با فعل و انفعال در مراتب بالاتر و پایین‌تر رابطه دارد. از این‌رو، همه مراتب نفس حتی مراتب بالای آن نیز با فعل و انفعال مرتبه نازله یعنی بدن در ارتباط‌اند. بنابراین مرتبه پایین‌تر، همچنان که بر مرتبه بالاتر تأثیر می‌گذارد، از آن متأثر نیز می‌شود و مرتبه بالاتر نیز در عین تأثیرگذاری بر مرتبه پایین‌تر، از آن متأثر می‌شود.

به بیان دیگر حالات بدن، که مرتبه نازله نفس است، به مرتبه عالی نفس صعود می‌کنند؛ همچنان که حالات مرتبه عالی نفس به سمت مرتبه سافله و نازله‌اش، یعنی بدن نزول می‌کنند؛ بر این اساس هر یک از نفس و بدن از یکدیگر تأثیر می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که این تأثیر و تأثر متقابل، اختصاصی به حالت‌های عملی و یا علمی ندارد؛ بلکه هر دو دسته را دربر می‌گیرد. بر این اساس هر صفت بدنی - خواه فعلی باشد و خواه ادراکی - آن‌گاه که به عالم نفس صعود کند، حالتی عقلی یافته، به ساحت تجرد نایل می‌شود. در مقابل، هر یک از صفات و ملکات نفسانی - خواه فعلی باشند و خواه ادراکی - وقتی به عالم بدن نزول یابد، حسی و مادی می‌شود. برای نمونه به این دو دسته مثال توجه کنید.

تأثیرپذیری بدن از صفات نفسانی یا تأثیرگذاری صفات نفسانی بر بدن: ظهور صفت غضب که صفتی نفسانی است، در بدن به سرخی چهره می‌انجامد و یا ظهور صفت نفسانی ترس در بدن، به زردی چهره منجر می‌شود. همچنین تفکر در معارف و حقایق، و شنیدن آیه‌ای از عالم ملکوت، پوست بدن را به لرزه می‌آورد؛ مو را بر بدن راست می‌کند و اعضا و جوارح را به لرزه می‌افکند؛

تأثیرپذیری نفس از صفات بدنی یا تأثیرگذاری صفات بدنی بر نفس: در برابر دسته نخست، می‌توان صور محسوسی را مثال زد که بدن با آنها روبه‌رو می‌شود و قوای بدنی مدرک آنهاست؛ صوری که به سمت عالم مجرد عقلانی بالا می‌روند. همان صوری که در جهان جسم و جرم، موجود بوده، با حواس مشاهده شده‌اند، ولی به مجرد عقلی می‌رسند و به ادراک عقل درمی‌آیند. این در حقیقت تأثیرپذیری مرتبه عالیه نفس از مرتبه نازله آن یعنی بدن است (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۱۵۸). البته در این میان نباید نقش روح بخاری را نادیده گرفت. روح بخاری در حقیقت واسطه میان نفس در مراتب تجردی‌اش و بدن (مرتبه نازله نفس) است. انسان جهان کوچکی است که دارای سه مرتبه مادیت، مجرد مثالی و عقلی است، که مرتبه اعلائی آن نفس، و پایین‌ترین مرتبه‌اش بدن است؛ بدنی که از آمیزه‌ای شایسته به نام خون برخوردار است و روح بخاری واسطه میان بدن این‌چینی و نفس است. بر این اساس، همچنان‌که اگر کیفیتی نفسانی در نفس حاصل شود، به روح بخاری سرایت و به سوی بدن نزول می‌کند، هرگاه حالتی جسمانی بر بدن عارض شود به واسطه روح بخاری از بدن ارتقا می‌یابد و به نفس می‌رسد. بر این اساس اگر برای نمونه لذتی عقلی یا خیالی بر نفس عارض شود، انبساطی در روح بخاری و در مغز عارض می‌شود؛ خون رقیق در رگ‌ها جریان می‌یابد و صورت انسان سرخ می‌شود. همچنین زمانی که ترش و یا دردی بر نفس عارض شود، روح بخاری انقباض درونی می‌یابد و به واسطه آن، بدن انسان و به تعبیر دقیق‌تر صورت او، انقباض یافته، به زردی می‌گراید (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۹۵-۴۹۶).

ملاصدرا در بحث تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن، تبیینی ویژه ارائه می‌کند. در نگاه او، نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبه نازله آن است. بر این اساس، هرگونه فعل و انفعالی در هر مرتبه که باشد، با فعل و انفعال در مراتب بالاتر و پایین‌تر رابطه دارد. از این‌رو همه مراتب نفس، حتی مراتب بالای آن نیز با فعل و انفعال مرتبه نازله (بدن، در ارتباطند. از این‌رو مرتبه پایین‌تر همچنان‌که بر مرتبه بالاتر تأثیر می‌گذارد، از آن متأثر نیز می‌شود. نیز مرتبه بالاتر در عین تأثیرگذاری بر مرتبه پایین‌تر، از آن تأثیر می‌پذیرد.

نفس اصل و بدن فرع است

ابن سینا معایر بودن نفس و بدن را ثابت کرد. اما عقیده دارد که این دو با هم حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند. اگرچه به یک وجود واقعی موجود هستند. وجود واقعی و اصیل که در فلسفه ابن سینا از آن نفس است، دارای دو دلیل است:

الف) مجرد نسبت به مادی دارای منزلت بالاتری است

ابن سینا نفس را مجرد و بدن را مادی می‌داند و با توجه به این‌که مجرد دارای منزلت بالاتری نسبت به مادی است، مجرد نمی‌تواند تابع ماده باشد، پس اصالت از آن نفس و بدن تابع نفس می‌شود.

ب) نفس کمال، مقوم، مدبّر و جامع عناصر بدن است

ابن سینا در تعریف نفس آن را کمال اول معرفی کرد. نفس ناطقه انسانی هم جنبه کمال و فعلیت را برای بدن دارد که به بدن تحصیل می‌دهد و مقوم آن است و هم جامع عناصر بدن، تألیف دهنده، مدبّر و ترکیب کننده آن عناصر است.

بدن به عنوان ماده که حالت قوه دارد، از درجه ضعیفی از هستی در مقایسه با نفس بهره‌مند است که فعلیت و کمال بدن را بر عهده دارد. علاوه بر این، نفس به عنوان فاعل و مبدأ اشرف از بدن به عنوان منفعل و ماده است. (ارسطو، ۱۴۱۱ق/ ۱۳۶۹ش: ۲۲۱) لذا نفس و بدن نمی‌توانند در یک حدّ از قوام نسبت به حقیقت انسان باشند. بنابراین، نفس اصل و بدن فرع است.

در نزد سهروردی نفس بر بدن تقدّم و شرف دارد. بر همین اساس، او فلسفه خود را طریق رهایی نفس از زندان تن قرار داده است. از این‌رو، در مقایسه بینش این دو فیلسوف درباره نفس، این‌چنین به دست می‌آید که نفس در نزد سهروردی از جایگاه و منزلت بالاتری برخوردار است.

چگونگی ارتباط نفس مجرد با بدن مادی

نفس ناطقه که مجرد و در نهایت لطافت است نمی‌تواند در بدن که ماده و از سنخ عالم عنصری است تصرف کند، به ناچار تأثیر هر موجودی در مادون خود باید براساس مناسبتی باشد. لذا به واسطه‌ای نیاز است که ابن سینا آن واسطه را جسم لطیفی می‌داند که روح نام دارد (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۲۳۲).

شیخ اشراق هم مانند ابن سینا این واسطه را روح حیوانی نامیده که جسمی لطیف و گرم است. یک شاخه از این روح به دماغ می‌رود و در اثر برودت دماغ سرد می‌شود که روح نفسانی نامیده می‌شود و حس و حرکت از این شاخه به وجود می‌آید. یک شاخه دیگر از روح حیوانی به جگر می‌رود که سبب قوای نباتی، مانند غذایی می‌شود و روح طبیعی نامیده می‌شود (سهروردی، پرتونامه: ۳۱؛ الواح عمادی: ۱۳۳؛ بستان القلوب: ۳۵۵ و ۳۵۶).

وی می‌گوید: این روح حیوانی حامل همه قواست و از تجویف جانب چپ دل خارج می‌شود و در آن حال که از تجویف جانب چپ دل خارج می‌شود، روح حیوانی نام‌گذاری می‌شود (همان، بستان القلوب: ۳۵۵).

این روح حیوانی، روحی نیست که در قرآن مجید ذکر شده است، زیرا روح حیوانی در همه جانداران وجود دارد. حال آن‌که در قرآن از نفس ناطقه یاد کرده که نوری از انوار حق تعالی است که در جهت نیست و از خدا آمده و به خدا برمی‌گردد. همان طور که خدا در قرآن فرموده است:

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي» (همان، هیاکل النور: ۸۹).

ای نفس مطمئن به حضور پروردگارت مراجعت کن، در حالی که تو از او خشنود هستی و او هم از تو خشنود است، پس در صف بندگان خاص من و در بهشت من داخل شو.

شیخ اشراق در بعضی از آثار خود از نفس ناطقه به نام نور اسفهد و از جسم به اصطلاح برزخ یاد کرده است. او می‌گوید: نور اسفهد (نفس ناطقه) در برزخ (جسم) تصرف نمی‌کند. مگر با واسطه‌ای که مناسب باشد و آن واسطه جوهر لطیفی است که روح نام دارد و منبع آن تجویف چپ قلب است.

این روح از جسم لطیف‌تر است. آن چه موجب این لطیفی شده است، اعتدال و دوری از تضادی است که در این روح وجود دارد (سهروردی، ۱۳۹۷ق/ ۱۳۵۵ش: ۲۰۴).

جسم لطیف یا روح حیوانی از کجا به وجود آمده است؟

ابن سینا عقیده دارد که نسبت این جسم به لطافت و بخاری که از اخلاط اربعه برمی‌خیزد، مثل نسبت اعضای بدن است که از کثافت این اخلاط به دست می‌آید (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۲۳۲).

از کلام ابن سینا فهمیده می‌شود که در نظر او بدن از اخلاط اربعه تشکیل شده است که عبارت‌اند از: سودا، صفرا، بلغم و خون. از ترکیب اخلاط اربعه بخار لطیفی متصاعد می‌شود که آن بخار لطیف را روح بخاری می‌نامند. سهروردی روح حیوانی را محصول لطافت اخلاط تن و اعضای بدن را محصول کثافت این اخلاط می‌داند؛ (سهروردی، الواح عمادی: ۲۳؛ بستان القلوب: ۳۵۵ و ۳۵۶) یعنی در اثر ترکیب اخلاط اربعه بخار لطیفی متصاعد می‌شود که آن را روح حیوانی می‌نامند. بدن از تفاله‌هایی که از این اخلاط اربعه بر جا مانده، به وجود آمده است.

در فلسفه ابن سینا دو دلیل را بر اثبات جسم لطیف می‌توان اقامه کرد:

الف) قوای محرکه، حساسه و متخیله وابسته به این جسم لطیف هستند

این جسم لطیف که روح نامیده می‌شود، در منافذ بدن نفوذ می‌کند. حال اگر راه‌های نفوذ این روح بسته شود باعث می‌شود که قوای محرکه، حساسه و متخیله از کار بیفتند و تجارب طبی این امر را تأیید می‌کند (ابن سینا، ۱۹۷۵م: ۲۳۲ و ۲۳۳).

ب) تصرف نفس ناطقه در بدن وابسته به این جسم لطیف است.

نفس ناطقه که مجرد است تدبیر و تصرفش در بدن وابسته به روح بخاری است. هرگاه روح بخاری از بدن منقطع شود، نفس ناطقه هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند. در نتیجه، از بدن منقطع می‌شود و بدن فاسد و باطل می‌گردد (همان). سهروردی برای اثبات روح حیوانی دو دلیل اقامه می‌کند که از جهت محتوا همانند دو دلیلی هستند که ابن سینا اقامه کرد (سهروردی، همان، الواح عمادی: ۱۳۳؛ بستان القلوب: ۳۵۵ و ۳۵۶ و ۸۹).

بر طبق نظر سهروردی روح حیوانی در جمیع اجزای بدن جریان دارد و حامل نیروی حرکت، ادراک و همه قواست. مناسبت‌های زیادی که بین این روح و نفس ناطقه وجود دارد سبب شده است که نفس ناطقه به واسطه روح حیوانی بتواند در

بدن تصرف کند، به این ترتیب، نفس اسفهدی در اصطلاح این فیلسوف به طور مستقیم در روح حیوانی اثر می‌گذارد و به واسطه آن اثر خود را به بدن منتقل می‌کند.

از نظر حکمای اسلامی، تجرد نفس انسانی، امری اتفاقی است. بنابراین پاسخ منفی است؛ ولی باید دید اختلاف نظر آنان با مآصدرا در چیست. مشائین نفس انسانی را از آغاز پیدایش و در بقا ذاتا جوهری مجرد و از نوع مجرد عقلی دانسته و بر این معنا تأکید ورزیده‌اند که نفس انسان، نه در چیزی مانند بدن حلول می‌کند، و نه دارای ابعاد سه‌گانه است و نه فضایی را اشغال می‌کند و نه نسبت به اشیای مادی، وضع خاصی دارد. بر این اساس، عینیت نفس با امر مادی نیز ممکن نخواهد بود؛ ولی مآصدرا به رغم اعتقاد به تجرد نفس، عینیت آن را با امری مادی در برخی از مراحل کاملاً ممکن می‌داند. دیدگاه وی در این زمینه بسیار ویژه است؛ زیرا همچنان که در ذیل عنوان پیشین گذشت، وی پیدایش نفس را جسمانی می‌داند و همین مسئله نقطه جدایی وی از مشائین به شمار می‌آید. توضیح اینکه بین نفس انسانی و حیوانی و نباتی در این مسئله تفاوت هست. بیان اجمالی این مطلب آن است که نفس نباتی همان‌گونه که مشائین و بلکه همه حکما بر آن توافق نظر دارند، همیشه مادی است و هیچ‌گاه به تجرد نمی‌رسد؛ ولی نفس حیوانی به عکس تلقی مشائین، تنها در آغاز مادی است؛ سپس مادی مثالی و سرانجام مثالی محض خواهد شد. نفس انسانی نیز به عکس تلقی آنان، نخست مادی است؛ سپس مادی مثالی و در مرحله‌ای دیگر مثالی محض می‌شود؛ ولی در نادر افرادی، پس از مرحله دوم، مادی مثالی عقلی می‌شود و سرانجام مادی‌ترا پشت سر می‌گذارد و به مرحله مثالی عقلی می‌رسد.

بنابراین مآصدرا حدوث نفس حیوانی و انسانی را جسمانی می‌داند و از این جهت بین آنها و نفس نباتی تمایزی قابل نیست. از این‌رو، ابتدای نفس انسانی، جسمانی محض و انتهایش مجرد محض است و در بین این دو مادی مجرد است. نفس با پذیرش حرکت جوهری اشتدادی که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت، ابتدایش جسمانی و مادی محض است؛ ولی رفته‌رفته به سمت تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض (نامی) است؛ سپس مادی مثالی (نامی - حساس متحرک بالاراده) می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد. البته همگان نمی‌توانند به تجرد عقلی برسند؛ بلکه این امر در افرادی نادر روی می‌دهد؛ به این صورت که همان نفس مادی مثالی در ادامه وجود خود، مادی مثالی عقلی می‌شود و با مرگ تجرد یافته، روحانی و مجرد محض خواهد شد. وی در جای دیگر به این نکته اشاره می‌کند که عقل بالفعل شدن در شمار کمی از افراد بشر روی می‌دهد؛ زیرا تنها [علم و] عمل برای رسیدن به آن کافی نیست؛ بلکه به جذبه‌ای ربانی نیاز است که نصیب هر کس نمی‌شود (مآصدرا، العرشیه، ص ۲۳۵).

نفس حیوانی نیز در ابتدا مادی است. برای نمونه جنین با علف هیچ فرقی ندارد و آنها درست مانند هم رشد می‌کنند؛ هر چند علف قوه تحولات بعدی و انسان شدن را ندارد؛ ولی جنین، واجد چنین استعدادی است. پس جنین در روز اول جسم نامی است؛ یعنی رشد نباتی دارد و مادی است. سپس هنگامی که احساس او آغاز به کار کند، مادی مثالی می‌شود، و سرانجام به مثالی محض تبدیل می‌یابد. البته مرحله اخیر با مرگ حاصل می‌شود. پس نفس حیوان، جوهری بسیط و سیال است که در پیدایش، نباتی (جسمانی) است؛ با حرکت جوهری، کمال حیوانی را به دست می‌آورد؛ یعنی مادی مثالی می‌شود، و سرانجام مثالی محض خواهد شد. این در حالی است که نفس نباتی همیشه مادی است؛ یعنی جوهری سیال است که از آغاز تا انجام، مادی است. حیات نبات، همیشه مادی است؛ یعنی در ماده است و در آن انطباق یافته، هرگز از آن جدا نمی‌شود، بلکه با نبود و زوال آن نابود می‌شود.

بنابراین روح انسان‌ها نیز مانند نفس حیوانی در حدوث، جسمانی و در بقا، روحانی است و پس از رسیدن به مرحله تجرد که با مرگ حاصل می‌شود، دیگر حرکتی در کار نیست. به بیان دقیق‌تر، چون نفس پس از مرگ به تجرد مثالی محض می‌رسد، دیگر حرکتی ندارد؛ زیرا تحقق حرکت در موجود مجرد محال است. بر این اساس، تفاوت دیدگاه مآصدرا با مشائین درباره نحوه تجرد نفس آشکار می‌شود؛ زیرا مشائین تجرد را منحصر عقلی و از ابتدای پیدایش می‌دانند، در حالی که مآصدرا در انسان به دو نوع تجرد عقلی و مثالی اعتقاد دارد. بر این اساس، تجردی که ویژگی ضرور نفس است، تجرد مثالی است نه عقلی؛ یعنی ضرورت ندارد که همه نفوس انسانی از مرتبه تجرد عقلی برخوردار باشند؛ بلکه تنها کسانی که قادرند بدون کمک قوه خیال، صور عقلی کلی را بدون آمیختن با صور خیالی و به گونه خالص درک کنند، از چنین تجردی برخوردارند. پس تجرد عقلی ویژگی عام نفس انسانی نیست. آنچه ویژگی عام نفوس انسانی به شمار می‌آید، تجرد مثالی است که با نخستین احساس در همه انسان‌ها شکل می‌گیرد.

نیل به ساحت تجردی در سایه حرکت اشتدادی

پس از اثبات جسمانیت نفس هنگام حدوث و تعیین وضعیت آن نسبت به بدن، و امکان بهره‌مندی آن از تجرد، و بیان نحوه تجرد، نوبت پاسخ به پرسش سوم است و آن اینکه توجیه عقلانی تبدیل موجود مادی به مجرد چیست؟ به بیان دیگر چگونه ممکن است نفس مادی به آستان تجرد بار یابد؟ به بیان سوم، نفس صورتی جسمانی برای نوعی طبیعی و مادی است که با انضمامش به جسم حیوانی، نوع طبیعی واحدی را به نام انسان شکل می‌دهد. چگونه ممکن است چنین موجودی به جوهری عقلی تبدیل شود که هیچ تعلقی به جهان ماده و جسم ندارد؟ بر این اساس، تحول نفس از نوعی طبیعی به نوعی مجرد و عقلانی، انقلاب در ماهیت و ذات نفس را در پی دارد که در امتناع آن تردیدی نیست (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۴۳۳).

پاسخ: ملاصدرا در مقام پاسخ به این اشکال، با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، مشکل را حل و فصل می‌کند. مراد وی، حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی یا توسعی است. بر این اساس، نفس در وجود جوهری خویش اشتداد می‌یابد و به صورت تدریجی و متصل، از هویت مادی‌اش به هویتی تجردی تحول یافته، به عقل محض تبدیل می‌شود (همان، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۴؛ ج ۸، ص ۳۸).

ملاصدرا بر این نکته پافشاری می‌کند که در میان انواع موجودات، تنها انسان است که می‌تواند با قرار گرفتن در قوس صعود و با حرکت اشتدادی از پایین‌ترین درجات وجود، یعنی ماده، به برترین درجه، یعنی تجرد عقلی نایل شود و به بیان دیگر می‌تواند از سه مرتبه هستی، یعنی مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی بهره‌مند گردد. بر این اساس، انواع جسمانی دیگر - به رغم حرکت و سلوک در قوس صعود - از چنین ویژگی‌ای بی‌بهره‌اند.

بنابراین، نفس واقعیت جوهری ممتدی است که اجزائی فرضی دارد که به گونه پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به گونه‌ای که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است و ثانیاً همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل، و از درجه وجودی‌ای برتر برخوردار است؛ آنچنان که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت، دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال آنها، مراحل دیگر به گونه پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص مزبور، خواص معدنی را نیز دارند و با زوال آنها، مراحل دیگری به گونه پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی نیز دارند. سپس مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درک حضوری از خود دارد، که در حقیقت دارای نوعی تجرد مثالی است. با تحقق این مرحله، تجرد نفس، یا نشئه حیوانی آن، آغاز می‌شود. بنابراین با حرکت جوهری اشتدادی، جوهری جسمانی به جوهری مجرد مثالی تبدیل می‌شود. نفس در این سیر ممکن است به تجرد عقلی نیز برسد.

در اعتقاد ملاصدرا نفس پس از رسیدن به ساحت تجردی نیز می‌تواند به حرکت خویش ادامه دهد. وی در پاسخ به این پرسش که وقوع حرکت در نفس چگونه با تجردش سازگار است، دو راه حل ارائه می‌دهد: نخست با تعیین محدوده برهان قوه و فعل به مواردی که کمال واحد در کار باشد و یا اگر پای کمالات گوناگون در کار است در یک نشئه باشند، مانع جریان آن در مجردات می‌شود؛ سپس به پاسخ دیگری روی می‌آورد و آن اینکه وجود ساحت مادی برای نفس، مجوز وقوع حرکت در آن است؛ با این حساب حرکت نفس را می‌توان به جنبه مادی و جسمانی آن نسبت داد.

ملاصدرا با این ارائه این پاسخ، با مشکلی جدی‌تر روبه‌رو می‌شود و آن اینکه چگونه ممکن است موجود واحد، هم مادی باشد و هم مجرد؟ از این‌رو باید چاره‌ای بیندیشد. وی با راهکاری نوین، و با بهره‌گیری از اصالت وجود، تشکیک وجود و پذیرش اشتداد در وجود یا همان حرکت اشتدادی، و اعتقاد به تعدد ساحت‌های گوناگون برای نفس، پرسش موردنظر را پاسخ می‌دهد. بر این اساس، نفس هم می‌تواند از مرتبه نازله مادی برخوردار باشد؛ هم از مرتبه عالی تجرد عقلی و هم از مرتبه میانی تجرد مثالی. بنابراین نفس واقعیتی واحد و دارای مراتب است؛ مراتبی که از راه تشکیک تفاضلی برای او حاصل‌اند؛ به گونه‌ای که هر مرتبه آن، حکمی ویژه دارد. از این‌رو می‌توان گفت ترکیب اتحادی نفس و بدن تنها منحصر به زمان مادیت نفس نیست؛ بلکه نفس حتی پس از رسیدن به بالاترین مقام تجردی نیز صورت بدن است و بین او و بدن ترکیب اتحادی برقرار است؛ مگر زمانی که به تجرد محض برسد و ساحت مادی را به کلی رها کند.

آیا نفس در ابتدا به یک عضو تعلق می‌گیرد یا به همه اعضای بدن

چون نفس واحد است باید نخست به یک عضو از اعضای بدن تعلق بگیرد و تعلقش هم به یاری روح بخاری باشد. نخستین عضوی که نفس به او تعلق می‌گیرد، قلب است. قلب منبع و معدن تولد روح بخاری است. علم تشریح هم این مطلب را تأیید می‌کند. وقتی نفس به اولین عضو تعلق گرفت، بدن دارای نفس می‌شود و عضو دوم را به واسطه عضو اول تدبیر می‌کند؛ یعنی قوای افعال دیگر از قلب به اعضای دیگر افزوده می‌شوند، زیرا قبض و بخشش باید از نخستین عضوی که نفس به آن تعلق گرفته به اعضای دیگر صادر شود. دماغ اولین عضوی است که مزاج روحی قوای حس و حرکت را به سوی او حمل می‌کند. تا افعال اعضا از اعضا صادر شود. حال کبد در مقایسه با قوای تغذیه هم این چنین است که قلب برای قوای تغذیه مبدأ است، اما افعال آنها در کبد است. همین طور قلب برای قوای تخیل، تذکر و تصور مبدأ است، ولی افعال آنها در دماغ قرار دارد (ابن سینا، همان: ۲۳۲، ۲۳۳). ابن سینا در اشارات و تنبیهات می‌گوید:

نفس ابتدا در اجزای بدن و سپس در بدن تصرف می‌کند.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در شرح آن می‌گوید:

تصرف نفس در اجزای بدن مقدم بر تصرفش در تمام بدن است، زیرا نفس اول به روح بخاری تعلق می‌گیرد و بعد از آن به اعضای که به منزله ظروف هستند. سپس به اعضای رئیسه‌ای که مبدأ افعال نباتی و حیوانی هستند. در مرحله بعدی به اعضای باقی‌مانده تعلق می‌گیرد. به این ترتیب، در همه بدن تصرف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۸ ق: ۳۰۲/۲).

به نظر می‌رسد که تجرد نفس و مادی بودن بدن این دو را به حدی از هم دور کرده است که نمی‌توان این ارتباط را تنها با یک واسطه‌ای که جسمی لطیف و نورانی است، توجیه کرد.

صدرالمتألهین برای رفع این مشکل می‌گوید: بین روح بخاری و نفس ناطقه واسطه‌ای وجود دارد که مرتبه مثالی نامیده می‌شود. و بین روح بخاری و همه اعضای بدن، مرتبه ضعیف‌تری واسطه است که خون صاف نامیده می‌شود (ملاصدرا: ۷۴ و ۷۵).

صدرالمتألهین از مراتب وجودی که در بدن و کل عالم وجود دارد، به این نتیجه می‌رسد که نفس هم مراتبی دارد که یک مرتبه‌اش دارای تجرد عالی است و آن مرتبه نفس است. یک مرتبه‌اش که دارای کثافت است و آن بدن است و بین این دو مرتبه واسطه‌ای وجود دارد که روح بخاری نامیده می‌شود (همان: ۷۶).

از آنچه ابن سینا و سهروردی بیان کرده‌اند می‌توان چنین نتیجه گرفت که اصل ارواح سه‌گانه (روح حیوانی، روح طبیعی و روح نفسانی) روح حیوانی است و آن دیگر شعبه‌های روح حیوانی هستند.

وقتی روح حیوانی از قلب که مبدأ قوای حیوانی است به کبد که مبدأ قوه تغذیه است، برسد، روح طبیعی نامیده می‌شود و وقتی به دماغ که مبدأ قوه حس و حرکت است، برسد، روح نفسانی نامیده می‌شود.

تشابه نظر ابن سینا و سهروردی با افلاطون، ارسطو و جالینوس

مؤلف در کتاب تاریخ روان‌شناسی می‌گوید:

افلاطون مغز تیره را پیوندی می‌داند که نفس را به بدن متصل می‌سازد (مولر، ۱۳۶۷ ش: ۵۶).

و در فلسفه ارسطو پنوما یا نفخه ارثی که طبیعتی ظریف و منتشر در بدن است، عامل حرارت حیات حسی و نخستین ابزار نفس است و تحت تأثیر حرارت طبیعی بدن، از خون که شرط وجود آن است، دائماً متصاعد می‌شود. این حرارت خود به وسیله پنومای بیرونی و مادی، یعنی هوایی که استنشاق می‌کنیم حفظ می‌شود (همان: ۷۰).

وی درباره نفس در مقدمه کتاب، مغز را رابطه نفس با بدن از دیدگاه افلاطون معرفی کرده است (ارسطو، ۱۴۱۱ ق / ۱۳۶۹ ش: مقدمه کتاب).

جالینوس انسان را دارای نفسی می‌داند که بدن را به خدمت می‌گیرد. به عقیده او، نفخه یا روح (پنوما) که به منزله جوهر صور حیات است به انواع زیر تقسیم می‌شود:

(الف) روح نفسانی که مقر آن مغز است و با سلسله اعصاب نیز ارتباط دارد؛

(ب) روح حیاتی که از خلال ضربان نبض ظاهر می‌شود و حافظ حرارت بدن است؛

(ج) روح طبیعی که مقر آن کبد است و عمل تغذی را فراهم می‌کند.

این سه نوع روح وظایف جزئی‌تری را اداره می‌کنند که قوای طبیعی اندامها، یعنی قوه جاذبه، قوه متغیره، قوه ماسکه و قوه دافعه را تشکیل می‌دهند (مولر: ۳۹).

اقوالی که از جانب مولر و مترجم کتاب درباره نفس به افلاطون و ارسطو نسبت داده شده است - اگرچه در آثار این دو فیلسوف اثری را نیافتیم که وظیفه ارتباط را بر عهده عضو معینی گذاشته باشد - چنانچه سند درستی داشته باشد، تشابه نظر ارسطو را در مورد نفخه ارثی که نیرویی ناپیدا و منتشر در بدن است و به طور دائم از خون متصاعد می‌شود، به روح بخاری از دیدگاه ابن سینا و سهروردی که جسم لطیفی است که از اخلاط اربعه متصاعد می‌شود، می‌رساند. همان طور که تقسیم شدن نفخه (پنوما) در نزد جالینوس به روح نفسانی، روح حیاتی و روح طبیعی و مقر آنها در مغز، قلب و کبد به عقیده سهروردی درباره روح بخاری و تقسیم آن به روح نفسانی دماغی، روح طبیعی نباتی (کبدی) و روح حیوانی قلبی، شباهت دارد (سهروردی، همان، پرتونامه: ۳۱؛ الواح عمادی: ۱۳۳؛ بستان القلوب: ۳۵۵ و ۳۵۶).

عقیده افلاطون در رابط دانستن مغزه تیره بین نفس و بدن بیان‌گر اصل نیازمندی رابط بین نفس و بدن در نزد این فیلسوف است که از این نظر با عقیده ابن سینا و سهروردی شباهت دارد.

نتیجه گیری

یکی از راه‌هایی که سهروردی در معرفی نفس به کار گرفته، روش توجه به درون است. در این روش از شناختی سخن می‌گوید که نه دچار غفلت می‌شود و نه با غافل کردن خود می‌توان از آن فاصله گرفت. سهروردی به نقش نفس در تفکر و اعمال دیگر ذهن معترف است و با تکیه بر این گونه فعالیت های نفس اثبات می‌کند که نفس با عالم اجسام سنخیت ندارد. شناخت و معرفی نفس از طریق علم حضوری، راهی نو در شناخت نفس است، راهی که در کتاب ها و آثار فیلسوفان پیشین مانند افلاطون، ارسطو، فلوطین و ابن سینا یافت نمی‌شود. در این مسیر، شیخ اشراق، شناخت نفس را از طریق حضور و شهود درونی دنبال می‌کند. در این روش، دیگر نفس در قالب مفاهیم یا ضمائر قرار نمی‌گیرد، بلکه موضوع شناخت، خود آدمی است، بدون اینکه نیازی به مفاهیم و گزاره ها داشته باشد.

ملاصدرا با برخی از آموزه‌های مشائین درباره نفس موافق است، ولی رابطه بین موجود مادی و مجرد را ناممکن می‌داند. وی با بهره‌گیری از اصول فلسفی عام خویش، همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت، به ترکیب اتحادی و ذاتی نفس و بدن نایل می‌شود. وی حقیقت نفس را حقیقت تعلقی می‌داند. به نظر ملاصدرا نفس در آغاز جسمانی و مادی محض است؛ ولی رفته‌رفته با حرکت جوهری اشتدادی، ضمن حفظ مرتبه پیشین، به سمت مجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است؛ سپس مادی - مثالی می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد. بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن، و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست که وی بر آن پافشاری می‌کند. بر پایه این دیدگاه تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن، به تأثیر در میان مراتب تفسیر می‌شود.

در فلسفه صدرا نفس با تحقق یافتن معرفت به حقایق اشیا، استکمال می‌یابد و به عالم عقلی مشابه با عالم عینی تبدیل می‌شود. فلسفه نفس با فلسفه صدرا عجین است و یکی از ارکان آن را تشکیل می‌دهد. کسی از حکمای پیش از صدرا به تفصیل و عمق مباحث او از نفس و احوال دنیایی و آخرتی آن سخن نگفته است.

در حکمت مشاء از نفس در طبیعیات بحث می‌شود. بوعلی آن را موجود مجردی دانسته که با جسم همراه است و از قوای حیوانی کمک می‌گیرد و از نفس از آن جهت که به بدن تعلق دارد یا به عبارتی از جسم از آن جهت که نفس دارد، در طبیعیات بحث می‌کند (بوعلی، ۱۴۰۴ق: ص ۵). به عبارت دیگر، در حکمت مشاء از نفس فقط از حیث تعلق آن به بدن بحث می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ص ۲۶).

صدرا از نفس در مبحث مستقل و ویژه بحث، و آن را متفاوت از مکاتب دیگر بررسی می‌کند. نوآوری‌های او در این زمینه عبارتند از دو قاعده النفس فی وحدتها کل القوی (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ص ۳۴۲) و دیگری النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء (ملاصدرا، همان: ج ۸، ص ۵۱ و ۲۲۱ و ۲۲۶). وی علم النفس را مفتاح علم به روز قیامت و معاد خلایق می‌داند (همو، ۱۴۱۹ق: ج ۹، ص ۲۷۸).

جایگاه علم النفس در حکمت متعالیه بسیار برجسته است؛ زیرا ملاصدرا حکمت متعالیه را در قالب چهار سفر ترتیب داده که سفر پایانی (چهارم) آن به مباحث نفس و احوال آن اختصاص یافته که در آن از مبدأ پیدایی نفس تا پایان سیر آن و کمالات ممکن الحصول برای آن در سیر صعودی‌اش و نیز از عالم معاد، یکجا بحث می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ص ۲۷).

این همان است که در تعریف فلسفه گذشت؛ یعنی تصویر کامل و جامع استکمال نفس انسانی. نکته دیگر این که صدرا با قرار دادن مباحث نفس در فلسفه اولاً، به تعریف خود از فلسفه «علم باحث از احوال موجود بما هو موجود» وفا کرد و برخلاف

حکمت مشأ آن را در طبیعیات که موضوعش موجود طبیعی است، قرار نداد. صدرا روش بوعلی را با روش ابن عربی درآمیخت و بیشتر با روش ابن عربی به بحث از نفس پرداخت (نصر، ۱۳۸۲ش: ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

منابع و مراجع

- ۱- ابن سینا، اشارات و تنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، نشر بلاغت، قم، ۱۳۷۵.
- ۲- ابن سینا، الشفاء: الالهیات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، کتاب النفس از طبیعات شفا، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، بی-تا.
- ۴- ابن سینا، رساله نفس، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
- ۵- ابن سینا، شفا، طبیعیات، تصحیح ابراهیم مدکور، الهیئة المصریة العامة للكتاب، مصر، ۱۹۷۵م/۱۳۹۵ق.
- ۶- ابن سینا، منطق المشرقین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
- ۷- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
- ۸- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع.م.د، انتشارات حکمت، ۱۴۱۱ق/۱۳۶۹ش.
- ۹- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، ج ۳، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۹۷ق/۱۳۵۵ش.
- ۱۰- سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هنری کربن، ج ۲، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۹۷ق/۱۳۵۵ش.
- ۱۱- سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، ۴جلد، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد، اسفار اربعه، ج ۹، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۰م/۱۴۱۰ق.
- ۱۳- صدرالمتألهین، اسفار اربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- ۱۴- قنوتی، جورج شحاته، مؤلفات ابن سینا، قاهره: مهرجان، ۱۹۵۰م.
- ۱۵- مصباح یزدی محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار، قم، موسسه امام خمینی «ره»، ۱۳۷۵ش، ج ۱.
- ۱۶- مآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۹.
- ۱۷- مآصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ۱۸- مهدوی، یحیی، فهرست مصفات ابن سینا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
- ۱۹- مولر، فی.ل، تاریخ روان شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۷ش.
- ۲۰- نصر سیدحسین: صدرالمتألهین و حکمت متعالیه، حسین سوزنچی، تهران، ساحت، ۱۳۸۲ش.