

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.4, Winter 2023, Ser. 85,
PP: 79-96, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۵
صفحات ۷۹-۹۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

The idea of contradiction between “Physical origination and psychic survival of Nafs”

Abdolali Shokr *

Abstract

“Physical origination of Nafs” and its attainment to the level of intellectual abstraction after the stages of self-development is an achievement of the school of transcendent theosophy which is unprecedented among the pre-Mulla Sadra scholars. According to his principles, the human Nafs achieves the level of pure abstraction through the substantive motion from the level of pure materiality. This is the meaning of the physical origination and psychic survival of the Nafs. The skepticism that arises from this perspective is how a single real thing, such as the soul, is characterized by two contradictory descriptions; That is, it becomes material and immaterial? Isn't this the essential transformation that its impossibility is accepted by scholars as well as Mulla Sadra? Research on this issue shows that based on the principality of existence and its graded levels, this doubt does not enter; because the impossibility of the essential transformation is related to the principality of essence and also the originality of existence based on the difference of beings. The theory of human soul graded stages of the existence indicates that the soul in one stage is material, and in another stage, passes this materiality and reaches the stage of abstraction. Therefore, there is not the same stage here to lead to the union of two opposites. In the graded stages of existence, the common factor and the distinguishing factor are the same; Therefore, there is no problem in the simplicity and unity of the soul. This view is also consistent with religious teachings. This article has studied and analyzed this issue with a descriptive method and analysis of the basics.

Keywords: Nafs, abstractness, physical origination, substantive motion, Mulla Sadra.

* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, Shiraz University, shiraz, Iran. ashokr@rose.shirazu.ac.ir
Date of Received: 2022/07/08 Date of Accepted: 2022/08/16

تضادانگاری در نظریه‌ی حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن

عبدالعلی شکر*

چکیده

حدوث جسمانی نفس و نیل آن به مرتبه‌ی مجرد عقلانی پس از طی مراحل استکمالی، از دستاوردهای مکتب حکمت متعالیه به شمار می‌رود که در میان حکمای قبل از صدرالمآلهین سابقه ندارد. مطابق مبانی او، نفس انسانی به واسطه‌ی حرکت ذاتی و جوهری خویش، از مرتبه‌ی مادیت به مرتبه‌ی مجرد محض نائل می‌شود؛ این مفاد قاعده‌ی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا نفس است. شبهه‌ای که از این منظر پدیدار می‌شود و مسأله‌ی تحقیق است، این است که چگونه یک امر واحد حقیقی مانند نفس، به دو وصف متضاد یا متناقض، یعنی مادیت و مجرد، متصف می‌شود؟ آیا این همان انقلاب مستحیل است؟ یافته‌های تحقیق در این مسأله نشان می‌دهد که براساس اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، شبهه‌ی یادشده توان ورود به این عرصه را نخواهد داشت؛ زیرا استحاله‌ی انقلاب ذاتی مربوط است به نگرش اصالت ماهیت و نیز اصالت وجود مبتنی بر تباین وجودات. مراتب تشکیکی وجود نفس ناطقه‌ی انسانی مصحح این است که نفس در یک مرتبه مادی باشد و در مرتبه‌ی دیگر، مادیت را پشت سر گذاشته و به مجرد برسد. بنابراین در اینجا وحدت در مرتبه صادق نیست تا اجتماع دو امر متضاد یا متناقض لازم آید. در مراتب تشکیکی، به دلیل عینیت مابه‌الامتیاز با مابه‌الاتفاق، خدشه‌ای متوجه بساطت و وحدانیت نفس وارد نمی‌شود. این دیدگاه ضمن سازگاری با آموزه‌های وحیانی، مؤبداتی نیز در این حوزه دارد. این نوشتار با روش تحقیق توصیفی و تحلیل مبانی، به بررسی و تحلیل این مسأله پرداخته است.

واژگان کلیدی: نفس، حدوث جسمانی، مجرد، حرکت جوهری، ملاصدرا.

۱. مقدمه

بر اهل حکمت و محققان نظام فلسفی صدرایی پوشیده نیست که مسأله‌ی حدوث جسمانی نفس از جمله نوآوری‌های مبتنی بر اصول فلسفی حکمت متعالیه است. این مسأله که با عنوان «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا» تعبیر می‌شود، در ابواب مختلف، به‌ویژه در استکمال نفس ناطقه‌ی انسانی و مباحث معاد، تأثیرگذار است. در این حیطة، علاوه بر

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

شارحین آثار ملاصدرا، سایر محققان نیز بررسی‌های متعددی کرده‌اند که در خلال آن‌ها، شبهات و اشکالاتی نیز دیده می‌شود.

از آنجاکه مبحث نفس در حکمت متعالیه، دالان ورود به معاد و زندگی پس از مرگ تلقی می‌شود، پرداختن به این مسأله و تبیین زوایای مختلف آن و همچنین توجه به اشکالات وارد شده بر آن و نیز انطباق با متون دینی اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند.

بر اساس تحقیق و تبیین ملاصدرا، نفس در ابتدای پیدایش، جسمانی و مادی است و در سیر تکاملی‌اش، بر اثر حرکت جوهری، به مجرد می‌یابد. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که آیا حمل دو امر متناقض و متضاد (یعنی مادیت و تجرد) بر حقیقت واحدی به نام نفس، به منزله‌ی اجتماع ضدین یا نقیضین است؟ به عبارت دیگر، مطابق با نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا، آیا تبدیل و تحول امر مادی محض از طریق حرکت جوهری و سیر تدریجی به یک موجود مجرد، مستلزم انقلاب محال است؟ منظور صدرالمتهلین از جسمانیت در این قاعده چیست؟

در این مقاله سعی شده است با همین رویکرد به نقد و بررسی و تحلیل این مسأله پرداخته شود. گرچه برخی محققان به اصل مسأله پرداخته‌اند، لازم است نکات دیگری نظیر تبیین دو مرتبه‌ی مادیت و تجرد نفس ناطقه با استفاده از مراتب تشکیکی وجود به میان آید که در این مقاله بررسی خواهد شد.

۲. دیدگاه‌های مختلف در باب نفس

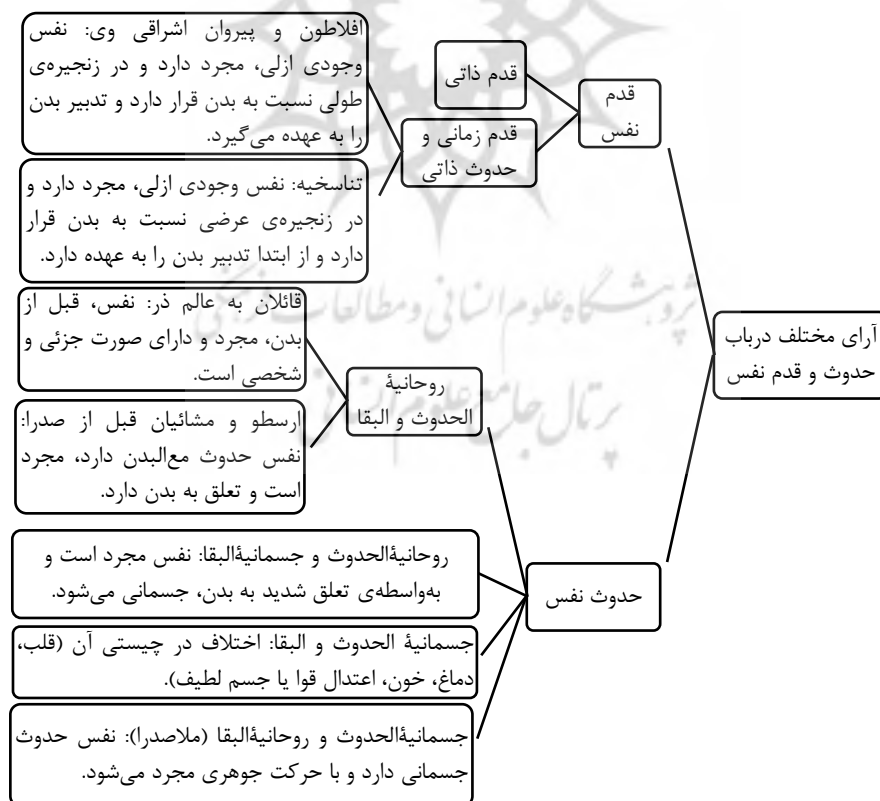
ملاصدرا به این نکته توجه می‌دهد که چون نفس انسان مانند نفوس سایر حیوانات، مقام و هویت مشخص و حد معینی ندارد، امری پیچیده و مشکل است و به همین دلیل، دانشمندان حوزه‌ی نفس‌شناسی از دیرباز به بحث درباره‌ی آن پرداخته‌اند و در خصوص آن اختلاف نظر داشته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳). در این باب می‌توان چند دیدگاه اساسی را طرح و بررسی کرد. یکی از نظرات دیرین و مشهور، مربوط به افلاطون و برخی دیگر از ناحیه‌ی معاصران وی است که به قدم نفس قبل از بدن و مجرد بودن نفس معتقد بودند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۳۱۴). البته از مجموع آثار افلاطون درباره‌ی نفس، دیدگاه روشن و منسجمی به دست نمی‌آید (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۸).

دیدگاه دیگر مربوط به ارسطو و پیروان اوست. از این منظر، نفس صورت و کمال اول بدن است که حیات بالقوه دارد و بدن ابزاری برای فعلیت‌بخشیدن به قوای اوست و حیات و کمال خود را از نفس می‌گیرد (ارسطو، بی‌تا، ص ۲۹-۳۰). این بیان مستلزم مادی بودن نفس و همراهی آن با بدن است.

ملاصدرا منتقد هر دو نظریه است و دیدگاه بزرگان یونان را نادرست می‌خواند. به اعتقاد وی، نفس انسان در حدوث خود مادی و جسمانی است و از ماده‌ی بدن پدیدار می‌شود و

پس از طی مراحل استکمال، به واسطه‌ی حرکت جوهری و خروج از قوه به فعل، به امری مجرد از ماده تحول یافته و روحانیة‌البقا می‌گردد. نفس از نظر او، برخلاف عقیده‌ی مشائیان، جوهری مجرد و بدون حرکت نیست، بلکه در ذات خود حرکت دارد و پیوسته در حال تحول و دگرگونی است. وی با دلایلی اثبات می‌کند که نفس با این خصیصه نمی‌تواند قبل از بدن وجود داشته باشد، چه رسد به این که قدیم باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱). باور مشائیان در خصوص نفس و ترکیب اتحادی آن با بدن، مستلزم این است که مجرد جسم و جسم مجرد باشد و این تناقض و محال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۹)؛ زیرا دو چیز که یکی مادی محض و دیگری غیرمادی و مجرد باشد، نمی‌توانند با یکدیگر اتحاد در وجود داشته باشند. ملاصدرا مدعی است که دیدگاه افلاطون و مشائیان در مسأله‌ی حدوث و قدم نفس را در نظریه‌ی خود با یکدیگر سازگار کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۳)؛ کاری که فارابی در آن موفق نبود و تلاشش در این خصوص به ثمر ننشست (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۸-۱۰۰).

اقوال دیگری در باب نفس وجود دارد که برای پرهیز از اطناب، به خلاصه‌ی آن در نمودار زیر اشاره شده است (رک. ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶۸؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۱۵).



۳. معنای جسمانیت درباره‌ی نفس

ملاصدرا در نظریه‌اش جسمانی‌بودن نفس را مطرح می‌کند و معتقد می‌شود که نفس در مقام نفسیت و ابتدای تکون خود، جسمانی است. گرچه خود او از «جسمانی‌بودن» معنای خاصی غیر از همان معنای متعارف لغوی لحاظ نکرده، اما شارحان دو معنا برای جسمانیت نفس ذکر کرده‌اند: یکی به معنای هم‌سنخ‌بودن نفس با جسم، و دیگری به معنای وابستگی شدید نفس به جسم (رک. موسوی و علی‌پور، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲-۱۴۵). ملاصدرا در آثار خود از شدیدالتعلق‌بودن نفس به بدن سخنی نگفته است؛ هرچند ممکن است شارحان و محققان چنین برداشتی داشته باشند. عبارات ملاصدرا نشان می‌دهد که همان معنای متعارف جسمانیت (که خواص مادی دارد) مدنظر اوست. ملاصدرا در چند موضع، نفس را آخر معنای جسمانیت و اول معنای روحانیت می‌داند و درواقع آن را پلی میان دو عالم جسمانیت و روحانیت معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که از جنبه‌ی روحانیت، بسیط و از جنبه‌ی جسمانیت، مرکب است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۳۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳)؛ اما این پل ارتباطی مقامات و نشئات متعددی دارد که برخی از عالم امر و برخی از عالم تخیل و تقدیر و برخی از عالم خلق و تصویر است. حدوث و تجدد که در برخی نشئات عارض بر نفس می‌شود، به ابتدای تکون صوری و جسمانی آن مربوط است که با حال آن در مرحله‌ی استکمال و رجوع به مبدأ خویش متفاوت است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۷۰). از نفس و بدن یک ترکیب اتحادی حاصل می‌شود که همان نوع طبیعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹) و البته نیاز آن به بدن همیشگی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵). بنابراین منظور ملاصدرا از جسمانیت همان داشتن ابعاد و خواص مادی است؛ زیرا اگر معنای دیگری اراده کرده باشد، در آثارش به آن تصریح می‌کرد؛ زیرا در غیر این صورت، امکان ترکیب اتحادی با بدن برای آن فراهم نبود. از طرفی، تشبیه نفس به پل ارتباطی میان دو عالم جسمانی مادی و روحانی غیرمادی هم گویای همین است؛ زیرا این پل همیشه یک پای آن در طرف جسمانیت و پای دیگرش در طرف مقابل است؛ به‌همین دلیل ملاصدرا حدوث نفس را در طرف جسمانیت، و پایانش را در طرف مقابل آن، یعنی تجرد و روحانیت، می‌داند.

ملاصدرا تصریح دارد به اینکه منظور از جسم در اینجا، جسم به معنای جنسی و لایشرط است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵)، نه جسم به معنای بشرط؛ زیرا جسم به معنای لایشرطی کمالات بعدی را می‌تواند بپذیرد، اما به معنای دوم چنین امکانی وجود ندارد؛ زیرا بشرط‌بودن به معنای تمامیت آن است و دیگر به پذیرش کمالات بعدی نیازی ندارد و درواقع مدار بسته‌ای است و هیچ کمال دیگری را نخواهد پذیرفت. بنابراین نفس برای جسم به معنای لایشرطی، کمال است و می‌تواند منوع و مکمل آن باشد و با آن متحد شود (رک. جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۳۱، ص ۱۴۲).

۴. تعریف نفس

ابن‌سینا برای هر یک از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی تعریف جداگانه‌ای دارد. وی نفس انسانی را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲). ملاصدرا در آثار خود همان تعریف از نفس را ذکر می‌کند؛ با این توضیح که منظور از جسم، هر جسم طبیعی، مانند آتش یا زمین و مانند آن نیست؛ بلکه نفس در این عالم، کمال آن‌گونه جسم طبیعی است که کمالات ثانیه به‌واسطه‌ی آلات از آن صادر می‌شود تا به کمک آن آلات و قوا، اعمال حیاتی نظیر احساس و حرکات ارادی را انجام دهد. پس نفس کمال جسمی است که با آلات کار می‌کند. فعل نفس با قوا و آلاتی است که واسطه‌ی بین صورت و ماده است و مرتبه وجودی قوه، از صورت (یعنی نفس) پایین‌تر است. این قوا که متخلخل میان صورت و ماده است، نشانگر این است که صورت یا نفس در مقام ذات، از سنخ ماده نیست؛ زیرا نفس بهره‌ای از ملکوت و مجرد را دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶).

بنابر تعریف یادشده، نفس بدون تعلق به بدن، نفس نخواهد بود و مجرد از ماده‌ی جسمانی، مرحله‌ی عقلی اوست. در جای دیگر بر این باور است که نفس از حیث ذات عقلی‌اش، فوق تغییر و تحول است؛ اما از حیث تعلق به بدن، عین طبیعت متغیر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۶). اقتران نفس با بدن و تصرف در آن، امری ذاتی برای نفس است و این اضافه به بدن مقوم آن است. البته این نوع تعلق و اضافه از نوع اضافه‌ی مقولی، مثل اضافه‌ی پدر به فرزند نیست که هر دو وجودی مستقل دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲). نفس صورت بدن است و تا زمانی که مجرد تام نشده، صورت مادی است که نسبت به عالم عقل و مجرد تام درجاتی از قرب و بعد را دارد و در اثر حرکت جوهری، به مراتب مجرد عقلی نائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۳).

این تحدید و تعریفی که صدرالمتالین از نفس ارائه می‌کند، تنها مقام تحدید تدبیری آن است و نفس جدای از فاعلیت تدبیری حقیقت دیگری ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۳۱، ص ۹۵). این وجه تمایز وی با متقدمین است؛ زیرا از نظر آنان، نفس از همان ابتدا مجرد است و نسبت تدبیری آن با بدن، خارج از حقیقت آن است. به‌همین دلیل افلاطون به تمایز ذاتی نفس و بدن قائل است و معتقد است نفس قبل از بدن وجود دارد^۲ و تعلق تدبیری آن به بدن، امر ذاتی برای آن تلقی نمی‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۴۰). ارسطو نیز گرچه وجود نفس قبل از بدن را نمی‌پذیرد و از این لحاظ با ملاصدرا هماهنگ است، برخلاف نظر ملاصدرا و در توافق با دیدگاه افلاطون، تعلق تدبیری نفس به بدن را امری عارضی می‌داند و معتقد است نفس نمی‌تواند در هیچ بدنی ساکن شود، بلکه چیزی فراتر از بدن است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳۰)، اما بر مبنای استکمال ذاتی و حرکت جوهری، نفس در ابتدا مادی محض است و تعلق تدبیری آن با بدن از حقیقت او جدا نیست، بلکه مرحله‌ای از

تحول جوهری اوست و در نتیجه تعریف نفس به اضافه‌ی تدبیری به بدن، یک تحدید حقیقی خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۵).

۴.۱. اشکال و پاسخ

ممکن است گفته شود تعلق و اضافه تدبیری نفس به بدن، مستلزم فرارگرفتن آن تحت مقوله‌ی اضافه است، در حالی که نفس، مطابق نظر عموم فلاسفه، از مقوله‌ی جوهر است. پاسخ بر مبنای حکمت متعالیه چنین است که اضافه‌ی نفسیت، غیر از اضافه‌ی ماهیت است؛ به عبارت دیگر اضافه‌ی نفسیت همان اضافه‌ی هویت و مربوط به وجود شخص نفس است و این امر مستلزم اضافه‌ی ماهیت نفس نیست. قسم نخست منفک از اضافه نیست، بلکه اضافه ذاتی و مقوم آن است؛ اما قسم دوم مستلزم اضافه نیست (رک. جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۳۱، ص ۱۱۶-۱۱۸).

مسأله‌ی دیگری که به همین ترتیب حل شدنی است، این است که اضافه‌ی نفسیت یا همان اضافه به حسب هویت که در تعلق تدبیری نفس به بدن مطرح است، مستلزم این نیست که نفس به این معنا از جمله مقولات عرضی باشد؛ زیرا در اینجا اضافه‌ی نفسیت اضافه‌ی تکمیلی است، به این معنا که نفس در این مرحله مانند اعراض، نیازمند موضوع یا بدن نیست، بلکه تکمیل‌کننده‌ی آن است (همان، ص ۱۲۲).

تعریف نفس به کمال که در تعریف عام نفس ذکر شده است، در بیان ماهیت جوهری یا عرضی نفس کفایت نمی‌کند. این مسأله در کلمات ابن‌سینا نیز ذکر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹) و ملاصدرا آن را تأیید می‌کند و معتقد است تعریف نفس به کمال مشخص نمی‌کند که نفس جوهر است یا نه؛ زیرا بسیاری از کمالات، مانند سیاهی، کتابت و مانند آن، در موضوع قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳). نه تنها با این تعریف عام که همان تعریف ارسطویی از نفس است، جوهریت یا عرضیت نفس مشخص نمی‌شود، بلکه معلوم نخواهد شد که نفس تحت کدام مقوله قرار دارد. همچنین مقومات ذاتی نفس نیز تعیین نمی‌شود؛ به همین دلیل برای تعیین این ویژگی‌ها به بررسی بیشتر ماهیت نفس نیاز است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۳۱، ص ۱۹۴) و ملاصدرا تلاش می‌کند این امر را محقق سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳).

۴.۲. پاسخ به یک اشکال دیگر

درباب تعریف و تحدید نفس، ممکن است این اشکال به ذهن برسد که اگر نفس بسیط است، چگونه حد دارد و تعریف می‌پذیرد؟ زیرا اجزای حدی اقتضا می‌کند که محدود، مرکب باشد.^۳

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال، معتقد است نفس از لحاظ هویت ذات بسیطش برهان‌پذیر و حدپذیر نیست، اما از لحاظ فعلش در مادون و از نظر انفعالش تحدیدپذیر است (همان، ص ۲۲۰-۲۲۰). فخررازی به تفصیل در این باره بحث کرده است (رک. فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۰).

۸۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۷۹-۹۶
۲۲۴). بنابراین محور پاسخ ملاصدرا تفکیک دو حیثیت ذات و فعل نفس است و با استفاده
از همین دو حیثیت نیز می‌توان گفت نفس از جهت ذات، مجرد از ماده و از جهت فعل، مادی
و نیازمند جسم و ماده است.

۵. بررسی دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا براساس مبانی خود، نظر قدما اعم از افلاطون، ارسطو، اشراقیان و مشائیان را
وافی به مقصود نمی‌داند و معتقد است نفس انسان در حدوث خود مادی است و در پرتو
حرکت جوهری، به تدریج مدارج کمال را طی می‌کند تا به مرتبه‌ی عقلی راه می‌یابد (ملاصدرا،
۱۳۶۰، ص ۲۲۱).

وی هم قدم نفوس و قبلیت آن نسبت به بدن را رد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸،
ص ۳۳۱-۳۳۴) و هم مجرد قبل از طی مراحل استکمال را با فرض همراهی و اتحاد نفس با
بدن، مستلزم تناقض می‌داند؛ زیرا به اعتقاد حکما نفس جوهر مجرد از ماده است و ترکیب
اتحادی آن با بدن مستلزم مجرد جسم یا تجسم مجرد است^۴ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵،
ص ۲۸۹). وی برای بطلان قدم نفوس قبل از ابدان، استدلالی به این صورت می‌آورد که وجود
نفس قبل از بدن، یا به نعت وحدت است، یا به وصف کثرت؛ در صورت نخست، لازم می‌آید
همه‌ی ابدان انسانی نفس واحدی داشته باشند؛ براین اساس باید هرچه یک نفر بدان علم
دارد، علم همه‌ی انسان‌های دیگر نیز باشد و اگر کسی به چیزی جاهل بود، بقیه نیز همین
ویژگی جهالت به آن شیء را داشته باشند. حال، اگر نفوس قبل از ابدان، متکثر باشند، باید
از یکدیگر متمایز باشند. این تمایز یا به واسطه‌ی ماهیت یا لوازم ماهیت، یا عوارض آن است.
دو قسم نخست محال است؛ زیرا نفوس انسانی با یکدیگر اتحاد نوعی دارند و جمیع افراد در
جمیع ذاتیات و لوازم آن مساوی هستند. در این صورت، تمایزی حاصل نمی‌شود. اما
در صورتی که تمایز به عوارض ماهیات باشد، عروض این عوارض لاحقه به سبب ماده خواهد
بود و فرض این است که قبل از بدن ماده‌ای نیست. بنابراین تمایز از طریق عوارض مختلفه
نیز منتفی خواهد بود. در نتیجه وجود نفس قبل از بدن و قدمت آن، چه به نعت وحدت، چه
به نحو کثرت، باطل است^۵. ایشان اشکالات فخررازی بر این استدلال را نیز پاسخ می‌دهد
(همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۴). همچنین اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، باید مجرد از
ماده باشد و به مقتضای مجردش، در مقام ذات و فعل هیچ احتیاجی به قوا و ابزار جسمانی
نخواهد داشت.

ملاصدرا با رد کلام بغدادی که معتقد است وجود نفس قبل از بدن مستلزم تناسخ یا
تعطیل نفوس است، بیان می‌کند که تعطیل در وجود هنگامی لازم می‌آید که نفس از نظر
نفسیت، قبل از بدن موجود باشد و به بدنی متعلق نباشد؛ زیرا وجود نفس از این حیث، وجود
تعلقی به بدن است، اما از حیث وجود عقلانی، تعطیل در وجود لازم نمی‌آید؛ زیرا وجود آنها

متعلق به بدن نیست تا مستلزم تناسخ و تعطیل نفوس باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۶ و ۳۴۰).

ملاصدرا براساس اصالت وجود و حرکت جوهری و تشکیک در وجود و اتحاد عاقل و معقول، مراحل استکمال نفس را تشریح می‌کند. به دلیل ابتکاری بودن مبانی او، به‌ویژه دو اصل حرکت جوهری و تشکیک در وجود عینی، نگرش خاصش به مسأله‌ی نفس نیز متفاوت با دیدگاه قدماست. فیلسوفان پیشین، همچون بوعلی، با حرکت جوهری مخالفت کردند. ابن‌سینا معتقد بود اگر حرکت در جوهر اتفاق بیفتد، موضوع حرکت بقا نخواهد داشت و حرکت فاقد موضوع خواهد بود؛ به همین دلیل حرکت در جوهر را مجازی می‌دانست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق (السمع الطبیعی) ج ۱، ص ۹۸). درباره‌ی تشکیک نیز قدما تشکیک در ماهیت را پذیرفته بودند، اما در حقیقت وجود عینی، به مراتب تشکیکی قائل نبودند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۰). ملاصدرا براین‌اساس و متفاوت با دیگران، معتقد شد نفس حقیقت واحدی است که از طریق حرکت جوهری، مراتب و مقامات مختلفی را در عوالم طبیعت، مثال و عقل طی می‌کند. در مرتبه‌ی حدوث، جسمانی است و به ماده تعلق دارد و در این مرتبه، صورت نوعیه‌ی مادی است و در مرتبه‌ی دیگر، به مجرد برزخی و در مرحله‌ی بالاتر، به مجرد عقلی ارتقا پیدا می‌کند. انسان مادامی که در رحم است، نامی بالفعل است و آثار نباتی دارد و بر اثر حرکت جوهری و بلوغ صوری، از قوه به فعل می‌رسد و به عقل بالفعل و عقل فعال راه می‌یابد. این مرحله همان روح مضاف به خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰-۲۹۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ص ۲۳۵).

بنابراین می‌توان گفت حال و آینده‌ی نفس در سه مرحله رقم می‌خورد: در مرحله‌ی اول، همانند صور مادی دیگر، صورتی در ماده است؛ در مرحله‌ی دوم، با حرکت جوهری و همراهی با بدن مادی تکامل می‌یابد. در این مرحله فعل تدبیری نفس در بدن ظهور دارد؛ در مرحله‌ی سوم، نفس با تداوم حرکت جوهری و استکمالی خود، به مجرد کامل می‌رسد و فقط در مقام فعل، تعلق تدبیری به بدن دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۹، ج ۳۳، ص ۱۸۱).

۶. تمایز نفس و روح

در این مسأله که روح و نفس یکی باشند، بحث‌های فراوانی در مباحث فلسفی و تفسیری قرآن کریم شده است و البته همچنان ابهاماتی در این زمینه وجود دارد. در کتاب و سنت، گاهی به موجود مجرد عقلی محض، روح اطلاق شده است؛ از جمله اینکه می‌فرماید: «يَلْقَى الرَّوْحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ» (غافر: ۱۵). برخی نفس و روح را مترادف و در کنار هم قرار می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۱۳). بعضی دیگر معتقدند نفس در قرآن به معنای شخص است، نه روح؛ وقتی که قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»، «انفُس» به معنای روح نیست، بلکه به معنای اشخاص است و در آیات دیگر نیز چنین است. اگر مقصود

از نفس، روح باشد، معنای آیه این‌گونه خواهد بود که هر روحی می‌میرد، درحالی که روح مردنی نیست؛ بنابراین از کلمه‌ی نفس در قرآن نباید معنای فلسفی یا اخلاقی نفس را برداشت کرد. پس کاربرد روح با نفس در قرآن متفاوت است؛ نفس یعنی شخص و هویت انسانی، اما روح به معنای موجودی است که حیات و شعور، ذاتی اوست و در انسان، مقصود، بعد مجرد اوست که ذاتاً واجد حیات و شعور است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، صص ۵۸-۶۰).

حال سؤال این است که در اینجا، منظور ملاصدرا از نفس همان روح است یا خیر؟ تفاوت آن‌ها در منظومه‌ی فکری او چگونه بیان می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال، بر مبنای ملاصدرا چنین تحلیل می‌شود که در بحث نفس ناطقه‌ی انسانی و حدوث آن، گرچه در کلام صدرالمآلهین تصریحی دیده نمی‌شود، اما از مجموع مباحث وی چنین به دست می‌آید که نفسیت نفس مربوط است به مراتب مادون که تعلق به بدن مادی دارد و روح مربوط به مراتب عالی آن است که با حرکت جوهریه‌ی استکمالی خود، مجرد از بدن مادی شده است. بنابراین یک حقیقت واحد مراتبی دارد که مراتب مادون آن، نفس و مراتب عالی‌هی آن، روح است. در نتیجه، براساس آنچه ملاصدرا بنا کرده است، تفاوت نفس و روح و ارتباط معنایی آن‌ها آشکار می‌شود. اما جای این سؤال باقی می‌ماند که مراتب متعدد یا مراتبی که بالقوه نامحدود است و در میان این دو می‌توان فرض کرد، متعلق به کدام‌یک است و مرز مشخص آن‌ها کجاست؟

این همان چیزی است که در مباحث حرکت جوهری به آن چنین پاسخ داده می‌شود که این مراتب مرز بالفعل ندارد، بلکه تشکیکی و بالقوه است. با مبنای اصالت ماهیت، هر یک معنای متفاوت و متمایزی پیدا می‌کند، اما با اصالت وجود یک حقیقت ذومراتب است که در دو طرف این تشکیک معانی خاصی انتزاع می‌شود. البته مرحله‌ی تجرد تام یا روح، آنجایی است که دیگر تعلق مادی نداشته باشد. بنابراین تا زمانی که تعلق مادی باشد، مفهوم نفس و نفسیت صدق می‌کند و در صورت انفکاک از ماده و تجرد از آن روح صدق می‌کند. اینکه فلاسفه نفس را جوهری می‌دانند که در مقام ذات مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد (عبودیت، ۱۳۸۴، صص ۱۸۵-۱۸۶)، باید از همین طریق توجیه شود.

۷. تحلیل و بررسی مسأله

درباب حرکت جوهری نفس، نقد و نظریه‌ی صورت پذیرفته است که تکرارشان آن‌ها نیست^۶. اما سؤال اصلی نوشتار حاضر این بود که نظریه‌ی ملاصدرا در باب نفس و مراحل تکامل آن، از مرحله‌ی جسمانیت و مادیت محض تا تجرد و مرتبه‌ی عقلانیت و روح، مستلزم ایراداتی نظیر انقلاب ذاتی در امر واحد نفس انسانی خواهد بود. همچنین شبهه اجتماع ضدین یا نقیضین در امر واحد به ذهن خطور می‌کند. حال چگونه با مبانی حکمت متعالیه می‌توان این اشکال را پاسخ گفت؟

تحلیل ادعای صدرالمতألهین در این باب نشان می‌دهد که مسیر تکاملی نفس از مرتبه‌ی جسمانی تا بقای روحانی، مصداق اجتماع نقیضین یا ضدین نیست؛ زیرا نفس با حرکت جوهری، مرتبه‌ی قبلی و مادیت را پشت سر می‌گذارد و سپس وارد مرتبه‌ی بعد می‌شود. در ضدین شرط استحاله، اجتماع آن‌ها در موضوع واحد است (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸)، درحالی‌که چنین شرطی در اینجا محقق نیست؛ به این معنا که مادیت و جسمانیت نفس در یک مرتبه و مجرد و روحانیت آن در مرتبه‌ی دیگری محقق می‌شود. درخصوص اجتماع نقیضین نیز چند وحدت، از جمله وحدت در زمان و موضوع شرط است که آن وحدت‌ها درخصوص نفس جاری نیست. علاوه‌براین می‌توان وحدت در مرتبه را نیز افزود؛ یعنی تناقض زمانی است که مادیت و مجرد در یک مرتبه باشد. ملاحظه می‌شود که هیچ‌یک از این وحدت‌ها در حرکت ذاتی و استکمالی نفس از مرتبه‌ی جسمانیت محض به سوی مجرد محض جاری نیست؛ به همین دلیل شروط تناقض و انگاره‌ی تضاد در امر واحد متصور نیست.

در حکمت متعالیه وجود یک امر بسیط، اصیل و مشکک است که تفاوت مراتب آن به شدت و ضعف و تقدم و تأخر است. وجود نفس انسانی نیز امر واحد مشککی است که دامنه‌ی تشکیکی آن از مرتبه‌ی مادی محض تا مرتبه‌ی مجرد صرف امتداد می‌یابد. با این تحلیل، وحدت نفس نیز زایل نمی‌شود؛ زیرا در تشکیک، مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاتفاق است که در این صورت، ترکیب از مابه‌الامتیاز و مابه‌الاتفاق لازم نمی‌آید.

اما درخصوص اینکه آیا تبدل نفس از مرتبه‌ی مادی و جسمانی به مرتبه‌ی مجرد و غیرمادی انقلاب در ذات است یا نه، باید گفت که این اشکال براساس اصالت ماهیت وارد است؛ زیرا ماهیت مدار بسته‌ای است که غیر خود را نمی‌پذیرد. چنین انقلابی از نظر عقل محال است؛ زیرا ماهیت، از آن نظر که ماهیت است، جز خودش چیز دیگری نیست و هیچ چیز جز ذاتیانش بر آن صدق نمی‌کند.^۷

بنابراین ماهیت در مقام ذات فقط همان ماهیت است و بس و غیر از خود چیز دیگری نمی‌تواند باشد؛ مگر اینکه میان آن ماهیت و ماهیت دیگر، ماده‌ی مشترکی مانند هیولای اولی وجود داشته باشد که انفعال صرف باشد و تبدل صورت و انقلاب حقیقت روی آن هیولای مشترک اتفاق افتد. در این صورت لازم می‌آید که آن دو ماهیت، از ماهیات بسیط و مقولات عالی‌تر نباشد؛ بلکه هر دو تحت مقوله‌ی دیگری قرار داشته باشد که مابه‌الاشتراک آن‌ها به شمار می‌آید. در این هنگام، آن دو حقیقت دو نوع می‌شود که تحت یک جنس قرار دارد و دو نوع از یک جنس، هیچ‌گاه دو حقیقت به تمام ذات متباین نیست و این خلاف فرض است. پس دو حقیقت به تمام ذات مختلف، یعنی دو ماهیت مستقل از یکدیگر که هیچ‌گونه مابه‌الاشتراکی ندارد، به یکدیگر انتقال‌پذیر نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵، ص ۳۹).

همچنین اشکال مزبور بر قائلین به تباین وجودات نیز وارد است؛ زیرا در اینجا نیز دایره‌ی هر وجود به خود او محدود است و به وجود دیگری تبدیل پذیر نیست؛ زیرا تبدل و تحول این وجودات، مستلزم امر مشترک میان آنهاست؛ درحالی که فرض بر تباین آنهاست. اما براساس اصالت وجود چنین اشکالی وارد نیست؛ زیرا در اینجا تحول در وجود است و این تحول وجودی امری ممکن است و اصل حرکت جوهری همین تحول جوهری وجود را بیان می‌کند، نه ماهیت؛ وگرنه با مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سازگار نخواهد بود. ملاصدرا چنین توضیح داده است:

«و أما اشتداد الوجود فی کمالیته و استکمال صورۃ جوهریۃ فی نفسه حتی یصیر متقوما بأوصاف ذاتیۃ آخری؛ غیر ما کانت أولا فلیس ذلک بممتنع لأن الوجود متقدم علی الماهیۃ و هو أصل و الماهیات تبعه له أ لا تری أن الصور الطبیعیۃ تتکامل و تشتد إلی أن تتجرد عن الماده و تنقلب صورۃ عقلیۃ موجودۃ فی العالم الأعلى العقلی علی وصف الوحده و التجرد؛ و كذلك النفوس بعکس ذلک کانت فی عالم العقل شیئا واحدا جوهرها مبسوطا متحدا عقليا فتکثرت و تنزلت فی هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبثه بأبدان طبعیۃ ساکنه فی منازل سفلیۃ فلیس فی هذین الأمرین انقلاب فی الحقیقه علی الوجه المستحیل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸-۳۶۹).

نکته‌ی توجه برانگیز در حرکت جوهری و استکمال نفس این است که براساس مباحث حرکت جوهری و تشکیک وجود، تعیین مرز مشخص برای وجود نفس و تمایز آن از روح و مرحله‌ی مجرد آن، مشکل و مستلزم خدشه در وحدت حرکت خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۶). مرزها در حرکت جوهری بالقوه است و فعلیت یافتن آنها مستلزم توقف حرکت جوهری نفس است که امکان تحقق عینی ندارد. البته عقل می‌تواند مرزهای متمایزی را فرض کند.

با فرض اینکه یک مرز مشخص و متمایز میان نفس از جهت مادی و جهت مجرد آن پیدا شود، آنگاه طبق نظر ایشان، میان این دو طرف می‌توان بی‌نهایت مرز و مرتبه لحاظ و فرض کرد. در این صورت، جای این سؤال است که جایگاه نفس و روح مجرد در این مراتب کجاست؟ براساس دو اصل تشکیک مراتب وجود و نیز اشتداد وجودی در حرکت جوهری، نفس از مرتبه‌ی ضعیف مادی اشتداد یافته و رفته‌رفته به مراتب شدیدتر و نزدیکی مرتبه‌ی عقلانی مجرد می‌رسد. هرچه به مرتبه‌ی عقلی و شدید نزدیک‌تر شود، از مرتبه‌ی ضعیف مادی مادون آزادتر می‌شود تا سرانجام به مرتبه‌ی مجرد عقلی برسد. جان کلام صدرا این است که نفس در هر مرتبه، حکم همان مرتبه را دارد (رک. جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۳۱، ص ۱۲۵). بنابراین نفس از آن نظر که یک امر واحد حقیقی است، از ابتدا تا انتها، مراتب مشککی

دارد که با حفظ هویت و وحدت خویش، اوصاف و کمالاتی را به‌حسب مراتب وجودی خود به دست می‌آورد و چنین نیست که تمامیت آن در یک مرتبه اتفاق بیفتد.

۸. شاهد قرآنی

در آیات شریف قرآن به مواردی برخورد می‌کنیم که این نوع تبدیل (یعنی تحول یک امر واحد و اتصاف آن به اوصاف مختلف) را درباره‌ی زمین و آسمان به‌گونه‌ی صریح بیان می‌کند؛ مانند این آیه‌ی شریف که در فضای عالم آخرت بیان شده است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۸). آیات دیگر در بیان نشانه‌های قیامت، از تحولاتی در خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها خبر داده است (تکویر: ۱-۴؛ انفطار: ۱-۳). مفسرین بر همین منوال، به تفسیر این آیات و نمونه‌های مشابه آن پرداخته‌اند که تبدیل وضعیت زمین آسمان و تحولات آن‌ها را در هنگامه‌ی قیامت بیان می‌کند (رک. مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۵۹؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۰۴). ملاصدرا نیز در تفسیر قرآن به این آیه و مانند آن پرداخته و بر مبنای فلسفی خویش به تفسیر پرداخته است. در تفسیر آیه‌ی شریف «تبدل الارض» می‌نویسد:

«فأذن قد بزغ الحقّ و انكشف الأمر في أنّ الأرض بما فيه دائماً التحول و الحركة من جوهر محسوس أدنى الى جوهر محسوس أعلى، ثمّ تتحرّك بعد طي مراتب المحسوسات الجوهرية إلى الجواهر الغير المحسوسة، فتتحرك من الأخسّ منها وجودا و الأقلّ آثارا إلى الأشرف منها وجودا و الأكثر آثارا و هكذا تتدرّج في الاستكمال و تسير في الأطوار السلوكية و الأحوال من صورة إلى صورة حتى تنتهي نوبة الانتقال و الارتحال من الجواهر النفسانية إلى الجواهر العقلانية. فإذا وصلت إلى الحضرة الالهية و عالم الأسماء بعد عالم الأرض و السماء فتحشر إلى اسم من أسمائه» (ملاصدرا، ۱۳۶۱ب، ج ۷، ص ۴۲۰).

ملاحظه می‌شود که وی مطابق با مبنای فلسفی خود و براساس حرکت جوهری، این تبدلات ارضی و سماوی را تفسیر می‌کند. مراحل استكمال نفس را نیز به‌همین ترتیب تبیین می‌کند. براساس اصول حکمت متعالیه، این تبدلات منحصر و محدود به این موارد خاص نیست، بلکه سراسر عالم مادی مشمول این تغییرات مستمر و ذاتی است.

۹. نتیجه‌گیری

حقیقت هر انسانی همان نفس واحدی است که در ابتدای پیدایش خود به بدن مادی تعلق پیدا می‌کند. این حقیقت واحد براساس حرکت جوهری، یک لحظه ثبات و قرار ندارد و پیوسته در مسیر تکاملی خود، مراحل و مراتبی را طی می‌کند و به‌ازای هر مرتبه، حکم و وصف خاصی حاصل می‌کند. سرانجام این سیر و حرکت جوهری نفس، بی‌نیازی از بدن

جسمانی و رسیدن به کمال عقلانی و مجرد است که در این مرحله به وصف روحانیت متصف می‌شود. این تبیین درباره‌ی نفس انسان جز با التزام به مبانی حکمت متعالیه محقق نمی‌شود؛ زیرا براساس اصالت ماهیت، اتصاف امر واحدی همچون نفس ناطقه انسانی به اوصاف متفاوت و متضاد، ناممکن و محال است. ماهیت به دلیل مدار بسته‌ای که دارد، نمی‌تواند چیزی غیر از ذات و ذاتیات خود را داشته باشد. اما این تحول و دگرگونی در دامن وجود، امکان تحقق دارد؛ به‌همین دلیل است که اشکال انقلاب ذاتی و اتصاف به اوصاف متقابل، متوجه آن نیست. توجه صدرالمتهلین به آیات کریمه نشانگر الهام‌پذیری او از این منبع وحیانی در رصدهای فلسفی خویش، از یک طرف، و استفاده از مبانی فلسفی در تفسیر کلام آسمانی از طرف دیگر است که در مبحث نفس‌شناسی وی نیز می‌توان به کمک تحلیل عقلانی، آن را ردیابی کرد.

یادداشت‌ها

۱. از جمله هادی موسوی، ۱۳۸۹، «بررسی نظریه‌ی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس»، نقد و نظر، دوره‌ی ۱۵، شماره‌ی ۶۰؛ محمدصالح طیب‌نیا، ۱۳۹۷، «واکاوی تعارض جسمانیة‌الحدوث‌بودن نفس و خلقت ارواح قبل از ابدان»، حکمت صدرایی، دوره‌ی ۷، شماره‌ی ۱۳؛ هادی موسوی و مهدی علی‌پور، ۱۳۸۸، «واژه‌شناسی جسمانیت در نظریه‌ی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس»، معرفت فلسفی، سال هفتم، شماره اول.
۲. برخی فلاسفه‌ی مسلمان نیز از این لحاظ نظریه‌ی افلاطون را تأیید می‌کنند (رک. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۰).
۳. به‌همین دلیل است که بساطت را معیار بداهت دانسته‌اند؛ زیرا بسیط از مرکب اقدم است و تا بسیط شناخته نشود، نوبت به شناخت مرکب نخواهد رسید (ابن‌سینا، ۴۰۴ق، النفس، ج ۱، ص ۱۲)؛ همین امر به بداهت امر بسیط منتهی می‌شود؛ زیرا جزء ندارد تا با آن شناخته و تعریف شود. پس سرّ تعریف ناپذیری، همین بساطت است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۷۵).
۴. «لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت إليه الحكماء و بدنه جسم و التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم أو لتجسم المجرد».
۵. «لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة، فان كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر. فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن. ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان و ما جهله انسان جهله كل انسان و ذلك محال. و ان تكثرت فما لامادة له لا يقبل الانقسام و التجزئة. إن كانت قبل البدن متكثرة فلا بد و أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها و الاول و الثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فیتساوی جميع أفرادها فی جميع الذاتیات و لوازمها فلا يمكن وقوع الامتیاز بها و أما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة و ما فيها و مادة النفس بوجه هي البدن و قبل البدن لا مادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على نعت الاتحاد و لا على نعت الكثرة فإذن القول بقدمها باطل».

تضادانگاری در نظریه‌ی حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن ۹۳

۶. برای نمونه رجوع شود به، ج (اژدر، ۱۳۹۱، ص ۱۴-۱۶).
۷. ملاصدرا در این باره چنین گفته است: «انقلاب الشیء عبارة عن أن ینقلب ماهیة شیء من حیث هی هی إلى ماهیة شیء آخر بحسب المعنی و المفهوم؛ و هذا ممتنع لان الماهیة من حیث هی هی لیست إلا هی و کذا یمتنع أن ینقلب وجود ماهیة إلى وجود ماهیة أخرى من غیر مادة مشتركة یتبدل علیها الصور بحسب الانفعالات المتواردة علیها أو ینقلب حقیقة بسیطة إلى حقیقة بسیطة أخرى» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۸).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۵)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی، چ دوم، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن‌سینا، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱ (السمع الطبیعی) و ج ۲ (کتاب النفس)، به تحقیق سعید زاید و...، قم: مکتبه‌ی آیة‌الله المرعشی.
۳. ارسطو، (بی‌تا)، فی النفس (المقالة الثانية)، مقدمه و تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
۴. اژدر، علیرضا (۱۳۹۱)، «بررسی انتقادی نظریه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا»، حکمت صدرایی، سال اول، شماره‌ی اول، صص ۷-۲۲.
۵. افلاطون، (۱۳۶۷)، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۶. افلاطون، (۱۳۸۷)، فایدون (شش رساله)، ترجمه‌ی محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
۷. بغدادی، ابو البرکات، (۱۳۷۳)، المعتبر فی الحکمة، چ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۸. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۸)، رحیق مختوم، تحقیق و تدوین منصور شمس علی‌پور، ج ۳۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۹۹)، رحیق مختوم، تحقیق و تدوین منصور شمس علی‌پور، ج ۳۳، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. حسن‌زاده‌آملی، حسن، (۱۳۶۹)، تعلیقه شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق از آیة‌الله حسن‌زاده‌آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۱. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، چ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۱۲. ساوی، عمرین‌سهلان، (۱۳۸۳)، البصائر النصیریة فی علم المنطق، مقدمه و تحقیق از حسن مراغی، تهران: شمس تبریزی.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۱ق)، مفاهیم القرآن، چ چهارم، قم: مؤسسه‌ی الامام الصادق.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (بی‌تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی‌اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.

- ۹۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۴، زمستان ۱۴۰۱، شماره ۸۵، صص: ۷۹-۹۶
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۱ الف)، *العرشیه*، تهران: انتشارات مولی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۱ ب)، *تفسیر القرآن الکریم (صدر)*، تصحیح محمد خواجوی، چ دوم، قم: بیدار.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، ۸، ۹ و ۵، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۰۳ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، چ پنجم، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۴)، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۳. فارابی، ابونصر، (۴۰۵ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، چ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۴. قطب الدین شیرازی، (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراف*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. کاپلستون، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، جزء دوم، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی فر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، چ هشتم، قم: صدرا.
۳۰. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: دار الکتاب الاسلامی.
۳۱. موسوی، هادی؛ علی پور، مهدی، (۱۳۸۸)، «واژه شناسی جسمانیات در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»، *معرفت فلسفی*، سال هفتم، شماره ۱، صص ۱۳۱-۱۵۲.

References

1. Aristotle, (n.d), *Fi Nafs (Al-magale Al-Saniye)*, Correction and Introduction by Abdorahman Badvi, Beirut: Dar Ihya al-ghalam. [In Persian]

2. Azdar, Alireza, (2012), "Critical arguments of the theory of the fundamental movement of the source", *Hekmate Sdraei*, No.1, pp. 7-21.
3. Baghdadi, Abo Al-Barakat, (1994), *Al-Motabar fel Al-Hekmat*, 2nd Edition, Isfahan: Isfahan University. [In Persian]
4. Copleston, (1989), *History of Philosophy Greece and Rome*, Vol.1, translated by Seyed Jalal Al-din Mojtabavi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company and Soroush Publishing Company. [In Persian]
5. Farabi, Abonasr, (1984), *Al-Jame byne Raye Al-Hhokmin*, Introduction and Correction by Albir Nasri Nader, 2nd Editin, Tehran: Al-Zahra Publisher. [In Arabic]
6. Hassanzade Amoli, Hassan, (1990), *Talighe Sharhe Al-Manzooome*, Edited by Hassanzade Amoli and Researched by Masoud Talebi, Tehran: Nashr nab. [In Persian]
7. Ibn Sina, (1983), *al-Shifa* (Al-Tabieyat), Vol. 1(Al-Samae Al-Tabie) and Vol.2 (Ketabe Al-Nafs), Researched by Saeed Zayed and...., Qom: Ayatollah al-Marashi's school. [In Arabic]
8. Ibrahimi Dinani, GHolam Hossein, (1986), *General philosophical rules in Islamic philosophy*, 2nd Edition, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
9. Javadi Amoli, Abdollah, (2019), *Rahigh Makhtoom*, Research and Correction by Mansour Shams Ali Pour, Vol.31, Qom: Esra publishing center. [In Persian]
10. Javadi Amoli, Abdollah, (2020), *Rahigh Makhtoom*, Research and Correction by Mansour Shams Ali Pour, Vol.33, Qom: Esra publishing center. [In Persian]
11. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1996), *Shaehe Jeld Hashtome Al-Asfar Al-Arbae*, Part one, Researched by Mohammad Saeidi mehr, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
12. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (2001), *Islamic management prerequisites*, Part two, Researched by Gholamreza Motaghifar, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
13. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (2012), *Islamic management prerequisites*, Researched by Gholamreza Motaghifar, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
14. Moghniye, Mohammad Javad, (2003), *Al-Tafsir Al-Kashef*, Qom: Dare Al-Ketab Al-Eslami. [In Arabic]
15. Mosavi, Hadi; Alipour, Mehdi, (2009), "Terminology of physicality in the Jamsani theory of occurrence and spirituality of the existence of the soul", *Marefat Fasafi*, No. 1. Pp. 131-152. [In Persian]
16. Motahari, Morteza, (1993), A collection of works by master Shahid Motahari, 8th Edition, Qom: Sadra. [In Persian]
17. Obodiyat, Abdorasoul, (2005), *An essay on Islamic philosophy*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
18. Palato, (1988), *A collection of Plato's works*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: kharazmi. [In Persian]
19. Palato, (1999), *Faydown (six treatise)*, Translated by Mohammad Ali Forooghi, Tehran: Hermes. [In Persian]

20. Qutb-Al-Din Shirazi, (2004), *Sharhe hekme Al-Eshragh*, Diligences by Andolah Norani and Mehdi Mohaghegh, Tehran: Association of Cultural Works and Honors. [In Persian]
21. Razi, Fakhrdin, (1990), *Al-Mabahas Al-Mashreghiye fi Elm A-Elahiyat va Tabieiyat*, 2nd Edition, Qom: Bidar Publisher. [In Arabic]
22. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (n.d), *Taalighe Elahiat Shafa*, Qom: Bidar Publisher. [In Persian]
23. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1981), *al-Shawahid al-Rabbiyyah in Al-Manahij al-Al-Solukiye*, Correction by Seyed Jala Al-Din Ashtiyani, 2nd Edition, Mashhad: Al-markaz Al-Jamaei Le Nashr. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation. [In Persian]
24. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1982 a), *Al-Arsheye*, Tehran: Moli Publisher. [In Persian]
25. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1982 b), *Tafsire Al-Qoran Al-Karim (Sadra)*, Correction by Mohammad Khajavi, 2nd Edition, Qom: Bidar. [In Persian]
26. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1984), *Mafatih Al-Ghayb*, Correction by Mohammad Khajavi, Tehran: Institute of Cultural Research. [In Persian]
27. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1981), *Al-Hekmate Al-Motealiye fi Al-Asfar Al-Aghliye Al-Arbacee*, Vol. 5,6,8,9, 3rd Edition, Beirut: Dar Ihya al-Torath.
28. Sadr al-Mutalahin, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1996), *Collection of Rasael Falsafi Sadr al-Mutalahin*, Reserched and Correcting by Hamed Naji Isfahani, Tehran: Hekmat Publisher. [In Persian]
29. Savi, Omar ibn Sahlan, (2004), *Al-Basaer Al-Naser fi Elm Al-Mantegh*, Reserched by Hassan Maraghi, Tehran: Shams Tabrizi. [In Persian]
30. Sobhani Tabrizi, Jafar, (2000), *Mafahim Al-Ghoran*, 4th Edition, Qom: Emam Sadegh Institute. [In Arabic]
31. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1982), *Al-Mizan fi Tafsire Qoran*, Vol.2, 5th Edition, Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]