



The Unity of the Soul in Man: A Critical Examination of Professor Fayyāzī's Theory of the Human Soul in Light of Mullā Ṣadrā's "Doctrine of the Transcendent Philosopher (Ṣadr al-Muta'allihīn)"

Mehdi Meshki

Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. meshki.qom@gmail.com

Abstract

The forms that inhere in matter (*hayūlā*) are arranged hierarchically, since it is impossible to suppose that an elemental form could inhere in matter prior to the corporeal form. Hence, in the order of forms, the corporeal form appears first, followed by the elemental form, and then the mineral form; each possesses distinctive effects different from the preceding one. However, every new form that appears after a previous one also encompasses the effects of the earlier form. Thus, each subsequent form is more complete than the former and, at the same time, more complex, as it includes the preceding composition—until it reaches a level of complexity that is termed the "soul" or "psychic form," distinguished from previous forms by its *vital* characteristic (growth, sensation, speech, and intellect). Among the central topics in philosophical anthropology is the problem of the human *soul*. Numerous issues have been raised concerning the soul—one of which is whether a human being possesses one single soul or multiple souls. This question is usually discussed under the topic of successive, hierarchical forms (*ṣuwar ḥūlī mutarākib*) within the same matter. It is also debated whether the actualization of a new form eliminates the previous one or whether the earlier form remains subordinate to the new. According to Ibn Sīnā, elemental forms—whether simple or composite—are always "forms," but according to Mullā Ṣadrā, these forms are actual as forms only in individuation, while in composition they exist as potential. Therefore, from Ṣadrā's perspective, every existent has only one actual form at a time. This issue manifests most prominently in discussions of the soul, where nearly all Islamic philosophers have expressed distinct views. Some have affirmed the multiplicity of souls in man, while others have maintained the unity of the human soul. The question arises: does each individual human possess a single soul from which all actions emanate, or multiple souls, each being

Cite this article: Meshki, M. (2025). The Unity of the Soul in Man: A Critical Examination of Professor Fayyāzī's Theory of the Human Soul in Light of Mullā Ṣadrā's "Doctrine of the Transcendent Philosopher (Ṣadr al-Muta'allihīn)". *Theosophia Practica*, 17(2), p. 53-70. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.56424.900>

Received: 15 January 2025

Accepted: 18 March 2025

Received in revised form: 20 April 2025

Available online: 6 July 2025

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

<https://pwq.bou.ac.ir/>

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



the source of actions related to itself? Among the ancient philosophers, Plato held that the human being possesses multiple souls, whereas philosophers such as al-Fārābī, Ibn Sīnā, and Mullā Ṣadrā affirmed that each individual possesses one single soul, though it operates through distinct faculties (*quwā*). Mullā Ṣadrā regarded this dependence on faculties as the defining feature of the soul, yet he considered the soul to have gradational levels of existence, asserting that the soul itself is the source of all diverse actions and functions, and that it is, by itself, “the totality of the faculties” (*al-nafs kull al-quwā*). From his viewpoint, since the soul possesses various degrees of existential intensity, there is no need for the theory of multiple faculties to explain diverse functions and effects. Although he discusses two theories—multiplicity of faculties and gradation of the soul—he ultimately accepts the latter, maintaining that the origin of all different effects lies within the degrees of the soul itself. Among contemporary philosophers, Professor Ghulām-Rezā Fayyāzī supports the composition and coexistence of multiple actual forms within one being and, therefore, denies the unity of the human soul. According to him, man possesses two souls: the vegetative soul, which is united with its own faculties (nutrition, growth, etc.), and the human soul, which is united with its own faculties (cognitive and voluntary motor functions). In this study, using a descriptive-analytical method, both the evidence and the content of Professor Fayyāzī’s theory are critically examined. Ultimately, Mullā Ṣadrā’s theory is explicated and accepted. According to Mullā Ṣadrā, the soul, despite its simplicity and unity, possesses degrees of intensity, and it is the very soul itself—in both its stronger and weaker degrees—that serves as the origin of all perceptive and non-perceptive acts. For Mullā Ṣadrā, non-cognitive acts of the soul share an ontological affinity (*sinḳīyyah*) with the existence of the soul; hence, human nutrition and vegetative nutrition are essentially two different modes of nourishment. In accordance with his theory of the gradational (*tashkīkī*) relationship between cause and effect, the soul and its faculties are of one and the same reality: when it exists in a more complete and simple manner, it is referred to by the concept “soul,” and when it exists in a more limited and differentiated way, it is referred to by the concept “faculties.” The conclusion is that, according to the doctrine “*al-nafs kull al-quwā*” (the soul is the totality of the faculties): first, man possesses only one soul—the rational or human soul—since the existence of multiple souls would result in disorder within the system of human governance; second, the soul is the efficient cause of the faculties, as all philosophers agree; and third, the relationship between cause and effect is gradational (*tashkīkī*), such that whatever the effect possesses, the cause possesses it in a more complete manner.

Keywords: Mullā Ṣadrā, Ghulām-Rezā Fayyāzī, Unity of the Soul.

وحدة النفس في الإنسان: دراسة نقدية لنظرية الأستاذ فياض حول نفس الإنسان في ضوء «نظرية صدر المتألهين»

مهدي مشكي

مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم، إيران. meshki.qom@gmail.com

الملخص

إنّ الصور التي تحلّ في الهولي تمتلك ترتيباً وجودياً دقيقاً، إذ لا يمكن افتراض حلول الصورة العنصرية في الهولي قبل حلول الصورة الجسميّة، ولهذا فإنّ تسلسل الصور يكون على نحو يبدأ بالصورة الجسميّة، ثمّ الصورة العنصرية، ثمّ الصورة المعدنيّة. ولكلّ من هذه الصور آثارٌ خاصة تميّزها عن الأخرى، غير أنّ كلّ صورة لاحقة تحمل آثار الصورة السابقة، فتكون أكمل منها وأشدّ تركيباً، لأنّها تُضاف إلى ما سبقها من تركيبات. وتدرّج هذه الصور حتى تبلغ مرتبة من التعقيد الوجودي تُعرف باسم «النفس» أو «الصورة النفسية»، وتتميّز عن الصور السابقة بخصائص «الحياة» التي تشمل النموّ، والإحساس، والتلق، والعقل. وتُعدّ مسألة «النفس» من القضايا المركزيّة في الإنسانيّة الفلسفيّة، إذ يُثار التساؤل عمّا إذا كان الإنسان يمتلك نفساً واحدة أم نفوساً متعدّدة. وتُبحث هذه المسألة عادةً في سياق «الصور الطوليّة المترابطة في المادّة الواحدة»، كما يطرح سؤال آخر: هل تبطل الصورة السابقة بفعليّة الصورة الجديدة، أم تبقى معها في طولها؟ يرى ابن سينا أنّ الصور العنصريّة، سواء أكانت مفردة أم مركّبة، تبقى دائماً صوراً بالفعل، أمّا صدر المتألهين فيرى أنّ هذه الصور تكون بالفعل حال انفرادها، وتكون بالقوّة حال التركيب، ولهذا يؤكّد أنّ كلّ موجود له صورة واحدة بالفعل. وقد ظهرت هذه المسألة بوضوح في باب النفس، حيث أدلى أغلب الفلاسفة المسلمين بأرائهم فيها؛ فمنهم من ذهب إلى القول بتعدّد النفوس في الإنسان، ومنهم من تبنّى القول بوحدة النفس. والسؤال الأساس هو: هل في كلّ إنسان نفس واحدة تصدر عنها جميع الأفعال، أم أنّ للإنسان نفوساً متعدّدة، يكون كلّ منها مبدأً صدور نوع خاصّ من الأفعال؟ من بين الفلاسفة القدماء، كان أفلاطون من القائلين بتعدّد النفس في الإنسان، في حين يرى كلّ من الفارابي، وابن سينا، وملا صدرا أنّ لكلّ إنسان نفساً واحدة، غير أنّها تحتاج في أفعالها إلى قوى متعدّدة، إلى الحدّ الذي جعل ملا صدرا هذا الاحتياج من خصائص النفس نفسها، مع فارقٍ جوهريّ في الرؤية، إذ يعتبر النفس ذات مراتب وجوديّة متعدّدة، ويرى أنّها بدأتها مبدأً صدور الأفعال المختلفة، وهي «كلّ القوى» في آن واحد. ومن وجهة نظره، بما أنّ النفس ذات مراتب ودرجات في الوجود، فلا حاجة إلى القول بتعدّد القوى لتفسير تنوع الأفعال والآثار؛ إذ إنّه طرح نظريّتين لتفسير هذا التنوع (نظرية تعدّد القوى ونظرية مراتب النفس)، ثمّ رجّح الثانية، معتبراً أنّ مبدأ صدور الآثار المختلفة هو مراتب النفس نفسها. وفي سياق الفلاسفة المعاصرين، يرى الأستاذ غلامرضا فياض أنّ الصور المترابطة والصور الفعليّة يمكن أن تجتمع في موجود واحد، ولذلك لا يعتقد بوحدة النفس في الإنسان، بل يرى أنّ الإنسان يمتلك نفسين: نفساً نباتيّة تتحد مع قواها (كالغذائية والنموّ ونحوها)، ونفساً إنسانيّة تتحد مع قواها (كالأنشطة الإدراكية والأفعال الإرادية التحريكية). وقد اعتمد هذا البحث، بالمنهج الوصفي - التحليلي، على دراسة نقدية لنظرية الأستاذ فياض من حيث الأدلّة والمضمون،

وانتهى إلى أن نظريّة ملا صدرا هي الأرجح والأدقّ. فالنفس، عند ملا صدرا، مع كونها بسيطة وواحدة في ذاتها، تمتلك مراتب وجوديّة مختلفة، وهي في درجاتها القويّة والضعيفة مبدأ لجميع الأفعال الإدراكيّة وغير الإدراكيّة. كما يرى أنّ الأفعال غير الإدراكيّة للنفس تتّصف بنسبٍ وجوديٍّ إلى النفس نفسها، ولذا فإنّ التغذية الإنسانيّة تختلف في ماهيّتها عن التغذية النباتيّة. وبحسب نظريّته حول «العلاقة التشكيكيّة بين العلة والمعلول»، فإنّ النفس والقوى يشتركان في حقيقةٍ واحدة من سنخ الوجود، فعندما تتحقّق هذه الحقيقة على نحوٍ أكمل وأبسط يُعبّر عنها بمفهوم «النفس»، وعندما تتحقّق على نحوٍ أنقص وأضيق وأكثر تفصيلاً يُشار إليها بمفهوم «القوى». والنتيجة هي أنه بحسب نظريّة «النفس هي كلّ القوى»: أوّلاً: الإنسان يمتلك نفساً واحدة فقط، وهي النفس الناطقة أو النفس الإنسانيّة، إذ إنّ القول بتعدّد النفوس يؤدّي إلى خللٍ في نظام التدبير الإنساني. ثانياً: النفس هي العلة الفاعليّة للقوى، كما اتّفق على ذلك جميع الفلاسفة. ثالثاً: العلاقة بين العلة والمعلول علاقة تشكيكيّة، وكلّ ما يوجد في المعلول يوجد في العلة على نحوٍ أكمل وأتمّ. وعليه، فإنّ رؤية ملا صدرا تُبرز وحدة النفس في الإنسان في إطار نظامٍ فلسفيّ متكامل يربط بين مراتب الوجود وفاعليّة النفس، ويقدم تفسيراً عميقاً لكون الإنسان كائناً ذا وحدة باطنيّة متكرّرة في مظاهرها.

الكلمات المفتاحية: ملاصدرا، غلامرضا فيّاضي، وحدة النفس.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

وحدت نفس در انسان؛ بررسی انتقادی نظریه استاد فیاضی درباره نفس انسان در پرتو «نظریه صدرالمآلهین»

مهدی مشکی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. meshki.qom@gmail.com

چکیده

صورت‌هایی که بر هیولی حلول می‌کنند، دارای ترتب‌بند؛ چراکه نمی‌توان فرض کرد صورت عنصری قبل از صورت جسمیه در هیولی حلول کند. به همین جهت، در ترتیب صور ابتدا صورت جسمیه، سپس صورت عنصریه و سپس صورت معدنیه حلول می‌کند و هر کدام از این صور، آثار خاصی متفاوت از دیگری دارند؛ اما هر صورتی که بر صورت قبلی می‌آید، آثار صورت قبلی را دارا است. لذا، کامل‌تر از قبل و در عین حال چون به ترکیب قبلی اضافه شده است، پیچیده‌تر خواهد بود؛ تا به مرتبه‌ای از پیچیدگی می‌رسد که به آن «نفس» یا «صورت نفسی» می‌گویند و نقطه تمایز آن با صورت‌های قبلی، ویژگی «حیاتی» آن است (نمو، احساس، نطق و عقل). از مباحث مهم در انسان‌شناسی فلسفی، مسأله «نفس» انسان است. درباره نفس مسائل فراوانی مطرح است، یکی مسائل آن است که آیا انسان دارای یک نفس است و یا نفوس متعدد دارد؟ این مسأله معمولاً ذیل بحث صور طولی مترکب در ماده واحد مطرح می‌شود. همچنین آیا با فعلیت صورت جدید در ماده، فعلیت صورت قبلی از بین می‌رود و یا در طول صورت جدید باقی می‌ماند. به نظر ابن سینا صور عنصری چه مفرد یافت شوند و چه مرکب، همواره صورت‌اند، اما به نظر صدرالمآلهین این صور در حال افراد صورت بوده و در حال ترکیب قوه. به همین جهت از نظر ملاصدرا هر وجودی یک صورت بالفعل دارد. این مسأله در نفس ظهور و بروز بیشتری یافته و تقریباً تمام فلاسفه اسلامی در این باب نظریه داده‌اند. برخی معتقد به تعدد نفوس شده‌اند و برخی وحدت نفس را در انسان پذیرفته‌اند. آیا در هر یک از افراد انسان یک نفس وجود دارد و تمام افعال انسان از یک نفس صادر می‌شود و یا انسان نفس‌های متعددی دارد که هر کدام مبدأ صدور افعال مرتبط با آن نفس هستند؟ در میان فلاسفه متقدم، فیلسوفی که معتقد به کثرت نفس در انسان بوده، افلاطون است. اما فلاسفه دیگر مانند فارابی، ابن سینا و ملاصدرا هر فرد انسان را دارای نفس واحده می‌دانستند، ولی معتقدند که نفس در افعالش محتاج قوا است؛ تا جایی که ملاصدرا این ویژگی را معرفت نفس می‌داند؛ با این تفاوت که وی نفس را دارای مراتب دانسته و معتقد است خود نفس مبدأ صدور افعال متفاوت می‌باشد و به‌تنهایی کل القوی است. از نظر وی، چون نفس دارای مراتب و درجات وجودی است، برای توجیه افعال و آثار متفاوت، نیازی به نظریه تعدد قوا نداریم و اگرچه برای توجیه آثار متفاوت از نفس دو نظریه را مطرح می‌کند (تعدد قوا و مراتب نفس)، اما در انتها شق دوم را می‌پذیرد و مبدأ

استاد به این مقاله: مشکی، مهدی (۱۴۰۴). وحدت نفس در انسان؛ بررسی انتقادی نظریه استاد فیاضی درباره نفس انسان در پرتو «نظریه صدرالمآلهین».

آیین حکمت، ۱۷(۲)، ص ۵۳-۷۰. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.56424.900>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵

<https://pwq.bou.ac.ir/>

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

©۱۴۰۴ / نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



صدور آثار مختلف را درجات و مراتب خود نفس می‌داند. در میان فلاسفه معاصر استاد فیاضی معتقد به تراکب صور و صورت‌های بالفعل در یک موجود می‌باشد، و انسان را دارای نفس واحده نمی‌داند. از نظر ایشان انسان دو نفس دارد؛ نفس نباتی که با قوای خود (تغذیه، تمیبه و...) اتحاد دارد، و نفس انسانی که با قوای خود (کارهای ادراکی و تحریکی اختیاری) اتحاد دارد. در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، نظریه استاد فیاضی هم از جهت ادله و هم خود نظریه نقد و بررسی شده است. در نهایت نظریه ملاصدرا تبیین و پذیرفته شد. از نظر ملاصدرا نفس در عین بساطت و وحدت، دارای مراتب است و خود نفس در مراتب شدید و ضعیفش مبدأ تمام افعال ادراکی و غیرادراکی است. از نظر ملاصدرا افعال غیرادراکی نفس با وجود نفس سنخیت دارد، لذا، تغذیه انسانی با تغذیه نباتی ماهیتاً دو نوع تغذیه می‌باشند. طبق نظریه وی درباره رابطه تشکیکی در علت و معلول، نفس و قوا یک سنخ حقیقت‌اند؛ هنگامی که به‌نحو کامل‌تر و بسیط‌تر یافت می‌شود، با مفهوم نفس از آن حکایت شده و هنگامی که به‌نحو ناقص‌تر، محدودتر و تفصیلی‌تر تحقق می‌یابد، با مفهوم قوا به آن اشاره می‌شود. نتیجه آنکه، طبق نظریه «ان النفس کل القوی»؛ اولاً: انسان یک نفس بیشتر ندارد و آن نفس ناطقه یا نفس انسانی است؛ چراکه در صورت نفوس متعدد، در نظام تدبیر انسانی اختلال ایجاد می‌شود. ثانیاً: نفس، علت فاعلی قوا است؛ چنانچه تمام فلاسفه به آن معتقدند. ثالثاً: رابطه علت و معلول، رابطه تشکیکی است و هرآنچه معلول دارد، علت به‌نحو کامل‌تر دارا است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، غلامرضا فیاضی، وحدت نفس.



۱. مقدمه

فلاسفه در یک تقسیم‌بندی، موجودات ماهوی را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنند. جوهر موجوداتی هستند که یا اصلاً در محلی حلول نمی‌کنند و یا اگر حلول می‌کنند، محل وابسته به آنها است.^۱ برخلاف اعراض که محلشان وابسته به آنها نیست. جوهر نوع دوم (دارای حال و محل) را صورت می‌نامند. «الصورة هي جوهر لا جسم له، و هي في ذاتها لا قوام لها، لكنها تعطي العناصر التي لا صورة لها صوراً، و تكون علة لتصويرها مبصرة. فأما سقراط وأفلاطون فأنهما كانا يريان الصور جوهر» (ارسطو، بی‌تا، ص ۱۱۵). هنگامی که سخن از حال و محل می‌رود، سؤال می‌شود که رابطه حال و محل چگونه است؛ چراکه با پاسخ به این سؤال، رابطه صورت و ماده مشخص خواهد شد. ملاصدرا در پاسخ گفته است: «المراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقتة عنه» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/ الف، ج ۴، ص ۲۲۹). در تکمیل آن می‌گوید: «كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف» (همان، ص ۲۳۲). بنابراین، هنگامی که می‌گوییم صورت جوهری در ماده حلول می‌کند، به این معنا است که صورت به ماده وابسته است و در عین حال، جزء آن نیست و می‌تواند از آن جدا شود. لذا، ملاصدرا از آن به «اتصاف» تعبیر می‌کند. ماده یا محل نیز وابسته به صورت است؛ چراکه اتصاف، به این صورت وابسته است. حال اگر هر دو به یکدیگر وابسته می‌باشند؛ برای پرهیز از دُور باید در جهت وابستگی، تفاوت داشته باشند. به همین جهت، گفته‌اند صورت در تشخص، نیازمند هیولی (ماده اولیه) است؛ به این معنا که هیولی، علت قابلی تشخص است. «انها تشخص بالهیولی من حیث هی قابلة للتشخص ... فان الهیولی هی القابلیة و الاستعداد و لیست فاعلة للتشخص» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/ الف، ج ۴، ص ۲۳۲).

در مقابل، جهت نیازمندی هیولی به صورت، فعلیت یافتن او است؛ چراکه هیولی قوه محض است و با صورت فعلیت می‌یابد. بنابراین، هیولی با اولین صورت، فعلیت می‌پذیرد. نتیجه این وابستگی دوطرفه، ترکیبی حقیقی است نه اعتباری؛ به این معنا که در نتیجه ترکیب، وجودی محقق می‌شود که غیر از اجزاء است و نتایج و آثار مترتب بر آن، غیر از آثار تک‌تک اجزاء است. از طرفی، صورت‌هایی که بر هیولی حلول می‌کنند، دارای ترتب‌اند؛ چراکه نمی‌توان فرض کرد صورت عنصری قبل از صورت جسمیه در هیولی حلول کند. به همین جهت، در ترتیب صور ابتدا صورت جسمیه، سپس صورت عنصریه و سپس صورت معدنیه حلول می‌کند و هر کدام از این صور، آثار خاصی متفاوت از دیگری دارند؛ اما هر صورتی که بر صورت قبلی می‌آید، آثار صورت قبلی را دارا است. لذا، کامل‌تر از قبل و در عین حال چون به ترکیب

۱. برای نمونه ر. ک به: ابن سینا، عیون الحکمة، ص ۵۳؛ شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳۱۸؛ ابن مرزبان، التحصیل، ص ۲۹۳؛ اسفار اربعة، صدر المتألهین، ج ۲، ص ۳۱۲.

قبلی اضافه شده است، پیچیده تر خواهد بود؛ تا به مرتبه‌ای از پیچیدگی می‌رسد که به آن نفس یا صورت نفسی می‌گویند و نقطه تمایز آن با صورت‌های قبلی، ویژگی «حیاتی» آن است (نمو، احساس، نطق و عقل). بنابراین، فارابی نفس را چنین تعریف می‌کند: «النفس صورة الجسم الحی ای انها مبدأ الافعال الحیویة علی اختلافها» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱). ابن سینا در تکمیل آن گفته است: «کل ما یکون مبدأ لصدور افعال (من الجسم) لیست علی وتیره واحده فانا نسیمیه نفسا» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵). در تکمیل این دو معنا ملاحظه می‌گردد: «و الذي يتعدد فعله من غير تناف و تقابل (بین الافعال) هو فاعل بسیط (کالصورة) ... و الذي يتعدد افعاله مع تناف و تقابل (بینهما) هو ...» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۴۶۷). نتیجه آنکه: نفس فاعلی است که افعال و آثارش به‌نحو نایکنواخت صادر می‌شود؛ در حالی که صورت چنین نیست.

۲. وحدت و کثرت نفس در انسان

یکی از مسائل فلسفی مهم که ثمرات عملی هم دارد، مسئله وحدت و تعدد نفس در انسان می‌باشد. آیا در هر یک از افراد انسان یک نفس وجود دارد و تمام افعال انسان از یک نفس صادر می‌شود و یا انسان نفس‌های متعددی دارد که هر کدام مبدأ صدور افعال مرتبط با آن نفس هستند؟ در میان فلاسفه متقدم، فیلسوفی که معتقد به کثرت نفس در انسان بوده افلاطون است و دلیل خود را بر این اعتقاد، وجود آثار مختلف حیات در انسان می‌داند: «آثار الحیة النباتیة و الحیوانیة و الانسانیة مشهود و تعدد الآثار تدل علی تعدد المؤثرات. فالآثار المتعددة تدل علی وجود النفوس المتعددة» (کرم، بی‌تا، ص ۸۹).

اما دیگر فلاسفه، هر فرد انسان را دارای نفس واحد می‌دانستند:

۱) فارابی هر کدام از نفس حیوان و انسان را واحد، اما قوا را متعدد می‌داند: «النفس الحاسة للحيوان تجمع بین وظائفها و وظائف فلیس فی الحيوان سوی نفس واحد متعدد القوى و الوظائف ... و النفس الناطقة هی نفس الانسان تجمع الی وظيفتها الخاصتين بها هما العقل و الارادة و وظائف النامیه و وظائف النفس الحاسة» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲-۳۱).

۲) ابن سینا هم انسان را دارای یک نفس می‌داند: «... النفس ذاتا واحدة و تفيض عنها هذه القوى، تختص کل قوة بفعل ...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۲).

۳) صدرالمتألهین نیز انسان را دارای نفس واحد می‌داند: «بل الحق ان الانسان له هویة واحدة، ذات نشأة و مقامات ... فالنفس الانسانیة لكونها جوهرها قدسیا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعیة هی ظل الوحدة الالهیة ...» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/الف، ج ۸، ص ۱۳۵).

اما همین فیلسوفان، با وجودی که انسان را دارای یک نفس می‌دانند، معتقدند که نفس در افعالش محتاج قوا است؛ تا جایی که ملاحظه این ویژگی را معرّف نفس می‌داند: «کل قوة لجسم طبیعی من

شأنها ان تفعل فعلا باستخدام قوة اخرى تحتها فهي عندنا نفس» (همان، ص ۱۷). دلیل آنها این است که لازمه دیدن و شنیدن، جسمانیت است و چون نفس مجرد است، بنابراین، قوه‌ای ایجاد می‌کند تا توسط آن، افعال جسمانی را انجام بدهد: «ان الصور و المعانی الجسمانية لا تدرك الا بألة جسمانية و النفس الواحدة ينسب اليها الامران جميعا و لا تصلح ان تكون جسمانية مادية و غير جسمانية» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱). صدرالمتألهین نیز همین دلیل را عنوان می‌کند و معتقد است که نفس در افعال متفاوتی که از وی صادر می‌شود به قوای متناسب با آن فعل نیازمند است: «و لان القوة العالیة لا تفعل الفعل الدنی الا بتوسط. الا ترى ان المزوال للتحريك المکانی او الوضعی لابد و ان يكون قوة ساریة فی الجسم بخلاف المزوال للتحريك الشهوی، بل الانتقال الفکری ارفع قدرا من التجسم...» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/الف، ج ۸، ص ۷۱).

اما تفاوت وی با گذشتگان در این است که از نظر وی، نفس دارای مراتب است و خود نفس مبدأ صدور افعال متفاوت می‌باشد و به‌تنهایی، کل القوی است. از نظر وی، با اعتقاد به اینکه نفس دارای مراتب و درجات وجودی است، برای توجیه افعال و آثار متفاوت، نیازی به نظریه تعدد قوا نداریم و اگرچه برای توجیه آثار متفاوت از نفس دو نظریه را مطرح می‌کند (تعدد قوا و مراتب نفس): «فاذا كان كذلك فوجب فی صدور هذه الاثار المختلفة اما تعدد القوی المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة» (همان)؛ اما در انتها شق دوم را می‌پذیرد و مبدأ صدور آثار مختلف را درجات و مراتب خود نفس می‌داند و این همان نظریه وی می‌باشد که «النفس فی وحدتها کل القوی» (همان، ص ۲۲۱) و در مواضع متعدد به تبیین و دفاع از آن پرداخته است. از نظر وی، نفس در عین وحدت در وجود، کثرت در مراتب دارد و وجود واحدش با کثرت مراتبی که ظهورات نفس می‌باشند، قابل جمع است. در ادامه، نظریه وی بیشتر تبیین خواهد شد.

- نظریه استاد فیاضی

ایشان معتقد است که انسان دو نفس دارد؛ نفس نباتی که با قوای خود (تغذیه، تنمیه و...) اتحاد دارد، و نفس انسانی که با قوای خود (کارهای ادراکی و تحریکی اختیاری) اتحاد دارد؛ به نظر ما انسان دو نفس دارد: نفس انسانی و نفس نباتی؛ زیرا انسان مرکب از روح و بدن است که روح همان موجود مجرد آگاه توانا است و تمام کارهای ادراکی و تحریکی اختیاری از او است. بنابراین، قوایی که در امور اختیاری ما کاربرد دارند، به عین وجود نفس [انسانی] موجودند و به نوع وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت با نفس اتحاد دارند؛ ولی قوای نباتی که از شئون اختیاری انسان به‌شمار نمی‌آیند هیچ‌گونه اتحادی با نفس ندارند؛ بل از شئون بدن هستند که به آن جسم نامی گفته می‌شود. بدن گرچه مخلوق خدا است، خداوند آن را مستخر روح گردانیده و روح بر آن ولایت تکوینی دارد؛ و در نتیجه، کاملاً در اختیار روح و فرمان‌بردار او است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸).

۳. ادله نظریه استاد فیاضی

استاد فیاضی بر این نظریه چند استدلال اقامه کرده‌اند، دلیل اول ایشان که دلیل عقلی است، به این شرح می‌باشد: اگر قائل شویم که انسان یک نفس دارد که عین قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی است، چنانچه ملاصدرا به آن قائل است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۹۱)، «لازمه این دیدگاه آن است که نفس، هم آگاه باشد و هم نباشد؛ زیرا برخی قوا شاعره و برخی دیگر غیرشاعره‌اند. اگر نفس همه کارها را انجام می‌دهد؛ پس نفس، هم شاعره می‌شود و هم غیرشاعره. به بیان دیگر، نفس هم مجرد است هم مادی؛ مجرد است چون عالم است و مادی است چون عالم نیست؛ و این اجتماع نقیضین است» (همان، ص ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۴). البته استاد فیاضی پس از بیانی از شیخ اشراق که مؤید این دلیل می‌باشد، یک پاسخ به این دلیل و بیان شیخ اشراق می‌دهند؛ ولی در انتها پاسخ را نمی‌پذیرند. چون از نظر ایشان با ذومراتب دانستن نفس، اشکال اجتماع نقیضین رفع نمی‌شود؛ چراکه مراتب نفس یا با وجودهای متعدد موجودند و یا با وجود واحد. در فرض اول، هرچند اشکال اجتماع نقیضین مرتفع می‌شود؛ ولی وحدت نفس نقض می‌گردد. و در فرض دوم، اشکال اجتماع نقیضین باقی می‌ماند؛ زیرا بنابر فرض، نفس وجود واحد بسیط است، نه یک وجود با سه طبقه (همان، ص ۱۰۷-۱۰۶). استدلال دوم ایشان، استدلال نقلی و مبتنی بر روایاتی است که در کتاب «بصائر الدرجات» آمده و بر این مطلب دلالت دارد که «خداوند متعال در انبیاء و امامان (ع)، پنج روح قرار داده و در مؤمنان، چهار روح و در کفار و حیوانات، سه روح؛ که برخی از این روایت‌ها صحیح است». از نظر ایشان، «اگرچه ظاهر این دسته از روایات، دیدگاه افلاطون را تأیید می‌کند که به وجود سه نفس اعتقاد داشت ... [اما] ظاهر این روایات مراد نیست؛ بلکه مراد ابعاد نفس است، نه اینکه نفس چند وجود داشته باشد. هرکسی در خود می‌یابد که من آگاه او یک وجود است نه بیشتر» (همان، ص ۱۰۸-۱۰۷). این نظریه محل تأمل و اشکال است. اولاً، خود نظریه قابل نقد است. ثانیاً، ادله اقامه شده بر آن را نمی‌توان پذیرفت. در ادامه، ابتدا به بررسی ادله ایشان می‌پردازیم و سپس، خود نظریه ایشان را نقد و بررسی می‌کنیم.

۴. نقد و بررسی ادله استاد فیاضی

بررسی دلیل اول: همان‌طور که خود ایشان فرمودند، نفس یک وجود دارای مراتب است که واحد و بسیط است؛ اما لازمه مراتب داشتن وجود، طبقه داشتن وجود نیست. بلکه به معنای کمال وجودی است که لازمه آن، برخورداری وجود کامل‌تر از آثار وجود نازل‌تر می‌باشد؛ چنانچه خود ایشان در تقریر نظریه ملاصدرا برای رد دیدگاه افلاطون فرمودند: «انسان دارای یک نفس است که آثار نفس حیوانی و نباتی را با خود دارد. به دیگر سخن، وجود کامل‌تر می‌تواند همه افعال موجودات پایین‌تر از خود را انجام دهد. هرچه موجود بسیط‌تر باشد، قوت و قدرت آن بیشتر است و هرچه موجود کامل‌تر باشد، توانایی او بیشتر

است. محض نمونه، خطاط و نقاش ماهر، توانایی خطاطی و نقاشی کودکان را نیز دارد؛ ولی کودک، توانایی هنرآفرینی بالاتر از خود را ندارد. بنابراین، نفس انسانی چون کامل تر است، آثار نفس حیوانی و نباتی را دارد» (همان، ص ۸۰-۷۹).

بنابراین، اگر نفس را دارای مراتب بدانیم (چنانکه استاد فیاضی چنین اعتقادی را می پذیرند) و مقصود از مراتب هم، شدت و ضعف وجودی باشد، به این معنا که وجود شدید، آثار وجود ضعیف را دارد؛ در این صورت در عین اینکه نفس انسانی، آثار نفس نباتی را دارا است، آثار نفس حیوانی را نیز دارد و مبدأ افعال انسانی هم می باشد و لازمه این نظریه، اجتماع نقیضین نیست؛ چون در مراتب، شدت و ضعف وجود دارد و هیچ کدام دیگری را نقض نمی کند. لازمه اینکه نفس عین قوای نباتی و... است این نیست که نفس ویژگی قوا را دارد و چون قوای نباتی شعور ندارند، پس نفس در مرتبه قوای نباتی جاهل باشد؛ بلکه نفس اگر دارای مراتب است، سخن برعکس می شود؛ یعنی این نفس است که قوا را به شکل خود درمی آورد، نه اینکه قوا نفس را به صورت خود درآورند. قوا تحت تأثیر و علیت نفس قرار می گیرند، نه برعکس. چنانکه ملاصدرا بیان کرده است، قوای نفس انسانی با قوای نفس نبات، ماهیتاً متفاوت هستند و بنابراین، هرآنچه نفس انسانی دارد، قوای آن هم دارد و دیگر معنا ندارد که بگویم برخی قوا شاعرانه و برخی غیرشاعره. بنابراین، اولاً معنای اینکه ملاصدرا می گوید نفس عین قوا است، این نیست که قوا مستقل از نفس ویژگی هایی دارد و نفس عین آن ویژگی ها می شود؛ بلکه نفس ویژگی هایی دارد که قوا عین آن می شود. اگر نفس انسانی باشد قوای آن هم ویژگی هایی نفس انسانی را دارد و اگر نفس حیوانی یا نباتی است، ویژگی های همان نفس را دارند و ثانیاً اینکه، «نفس عین قوا است» به این معنا است که نفس در مرتبه هر قوه ای حضور دارد؛ نه اینکه ویژگی های آن را دارد و نفس در مرتبه قوا صورت قوه را می پذیرد.

بررسی دلیل دوم: اولاً، خود ایشان ظاهر روایت را نمی پذیرند، چون مخالف علم حضوری است. لذا، اگر ظاهر روایت با دلیل عقلی تعارض پیدا کرد؛ باید از ظهور آن دست کشید. در بررسی دیدگاه ایشان، دلیل عقلی بر محال بودن دو نفس در انسان را بیان خواهیم کرد. ثانیاً، ایشان نفس های متعدد را در روایت به «ابعاد نفس» تفسیر می کنند و می فرمایند: «ظاهر این روایت مراد نیست، بلکه مراد ابعاد نفس است، نه اینکه نفس چند وجود دارد». در این عدول از ظاهر، ایشان به جای مراتب نفس از واژه ابعاد نفس استفاده کرده اند؛ در حالی که مشخص نیست بُعد داشتن نفس به چه معنایی است! گذشته از اینکه همان اشکال ایشان به مراتب داشتن نفس، به مراتب بر بُعد داشتن نفس وارد است. ثالثاً، می توان روایت را با مراتب وجود و شدت و ضعف داشتن آن تفسیر کرد. به این معنا که نفس پیامبران، وجود شدیدتری دارد؛ لذا، آثار کامل تری دارد و هرچه نفس شدیدتر باشد، آثار کامل تری دارد و هرچه ضعیف تر باشد آثارش هم ضعیف تر است.

۵. نقد و بررسی نظریه استاد فیاضی

پس از نقد اجمالی ادله اقامه شده نظریه استاد فیاضی، اکنون به نقد و بررسی نظریه ایشان می‌پردازیم. به اعتقاد ما این نظریه قابل پذیرش و دفاع نیست چون:

اولاً: اگر قوی با نفس اتحاد دارند؛ باید ماهیت فعل قوای نفس نباتی با قوای نفس حیوانی و انسانی متفاوت باشد و لذا، تغذیه نباتی با تغذیه انسانی تفاوتی ماهوی خواهد داشت؛ یکی مواد معدنی را تبدیل به نطفه گیاهی می‌کند و یکی همان را تبدیل به نطفه انسانی می‌کند. حال اگر انسان دو نفس جدا داشته باشد، قوای نباتی که با نفس نباتی اتحاد دارند چگونه می‌توانند مواد معدنی را تبدیل به نطفه انسانی کنند، در حالی که قوای آن را ندارند؟ لذا، برای نفس نباتی چنین فعلی محال است. ادعای ولایت تکوینی نفس انسانی بر نفس نباتی یا بدن، مسئله را حل نمی‌کند؛ چون معنای ولایت نفس انسانی بر نفس نباتی، سیطره علی بر آن است. اما سیطره علی بر نفس نباتی نمی‌تواند افعالی را که از نفس نباتی به وجود می‌آیند، تغییر دهد؛ چون طبق نظر ایشان، قوای نباتی فعل نباتی دارند، نه فعل انسانی. به همین جهت، ولایت تکوینی و علی و تسخیری بر نفس نباتی نمی‌تواند رابطه نفس نباتی با قوای خودش را تغییر دهد و به اصطلاح، کارکرد قوای انسانی به آنها بدهد؛ چون همان‌طور که خود استاد فیاضی هم بیان کرده‌اند، رابطه قوا با هر نفسی اتحادی است. به همین جهت است که ملاصدرا تصریح می‌کند که هرکدام از قوای نباتی و حیوانی در نفس انسانی، وجودی هم‌رتبه با وجود انسانی پیدا می‌کنند و لذا، مرتبه وجودی این قوا در نفس انسانی بالاتر از مرتبه آنها در نفس نباتی و حیوانی است: «کما قال الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس: من ان النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتية، و حيوانية، و نطقية لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها و تمامية وجودها و جامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية و هذه القوى على كثرتها و تفنن افعالها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس و لكن على وجه بسيط لطيف بلطفة النفس ... توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية و جودا نفسانيا اعلى و ارفع من وجوداتها في مواضعها الاخرى» (همان، ص ۱۳۵). لذا، تأکید می‌کند که قوای نباتی موجود در نبات، ماهیتاً با قوای نباتی موجود در انسان متفاوتند: «و اعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية و النوعية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان، و هي في الموضوعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر ...» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸/ الف، ج ۸، ص ۵۲). تمام تلاش ملاصدرا در نظریه «النفس کل القوى» تبیین همین سخنان می‌باشد که در ادامه به آن می‌پردازیم. فارابی نیز می‌گوید: «ليس الاعتدا مجرد اضافة مادة الى اخرى و لكنه تمثيل من شأنه ان يحول الغذاء الى ذات المتغذى ... و التغذية تمثيل شأنه ان يحول المباين شبيها؛ اي ان الغذاء يفقد صورته و يتخذ صورة المتغذى فلا بد من القول بنفس نامية هي علة الاعتدا ...» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲-۳۱).

ثانياً: لازمه بیان استاد فیاضی این است که نفس انسانی نمی‌تواند قوای نباتی را ایجاد کند، بلکه فقط

بر آنها ولایت (تسلط) دارد و نفس نباتی است که قدرت ایجاد قوای نباتی را دارد. بنابراین، طبق نظر استاد، نفس انسانی قدرت ایجاد قوای نطقی را دارد، ولی نمی‌تواند قوای نباتی را ایجاد کند؛ و نفس نباتی قدرت ایجاد قوای نباتی را دارا است، ولی از ایجاد قوای نطقی یا انسانی عاجز است. نتیجه آنکه، نفس انسانی از نفس نباتی کامل‌تر نیست، تنها در مصادیق ایجاد با یکدیگر متفاوتند؛ در حالی که، خود ایشان هم قبول دارند که نفس انسانی از نباتی کامل‌تر است و لازمه کامل‌تر بودن، توان ایجاد بیشتر است. بله، ممکن است پاسخ داده شود که قوه نطقیه و ادراکیه از قوه تغذیه و تمییه بالاتر است و لذا، به این دلیل نفس انسانی کامل‌تر است. اما به نظر می‌رسد این پاسخ درباره نسبت کمال و نقص بین دو قوه است؛ درحالی که سخن ما درباره کمال و نقص دو موجود در قدرت ایجاد است. اگر ملاک کمال و نقص در موجودات، فقط درجه کمال و نقص قوای آنها باشد این پاسخ کافی است؛ ولی ملاک در کمال و نقص موجودات قدرت ایجادی آنها است.

ثالثاً: در تغذیه، لذت و الم وجود دارد و نفس، لذت و الم را با علم حضوری درک می‌کند. وصف لذت را درک نمی‌کند بلکه خود نفس لذت می‌برد. حال اگر معتقد شویم که تغذیه، فعل نفس نباتی است، درک لذت و الم هم مربوط به نفس نباتی خواهد بود؛ در حالی که بالوجدان، لذت غذا را نفس انسانی درک می‌کند و ولایت داشتن نفس انسانی بر بدن و نفس نباتی، مشکل درک حضوری لذت و الم تغذیه انسان را حل نمی‌کند؛ بلکه باید معتقد شویم که تغذیه کار خود نفس انسانی است.

رابعاً: آیات قرآن تمام موجودات را دارای علم و ادراک می‌داند «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء، ۴۴). «ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و لالارض اتینا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین» (فصلت، ۱۱). هم تسبیح، علم می‌خواهد و هم درک خطاب خداوند و پاسخ به آن. بنابراین، طبق آموزه‌های دینی باید معتقد شویم که نفوس نباتی علم دارند و این صغری را به کبرای عقلی ضمیمه می‌کنیم که هر ادراکی مجرد است و نتیجه این مقدمات، تجرد نفوس نباتی خواهد بود. حال چگونه نفس نباتی مجرد با قوه غاذیه و نامیه که طبق نظر ایشان مادی‌اند، اتحاد پیدا می‌کند؟ در این مورد هم، باید نظریه مراتب نفس را مطرح کنیم و آن را بپذیریم. بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه استاد فیاضی درباره نفس در انسان، تمام نباشد و دیدگاه درست، نظریه صدرالمتألهین است. از این‌رو، در اینجا به تبیین نظریه صدرالمتألهین درباره وحدت نفس در انسان می‌پردازیم.

۶. تبیین نظریه صدرالمتألهین

۱) صدرالمتألهین با وجودی که تعدد و تخالف قوا را می‌پذیرد، اما آنها را یک حقیقت شخصیه می‌داند. «... جمیع القوى المدركة و المحركة مع تعددها و تخالفها عین حقیقة واحدة شخصیه لها وحدة جمعیه ... بمعنی ان المدرك بجميع الادراکات المنسوبة الی القوى الانسانية هی النفس الناطقة و هی ایضا

المحرکة لجميع التحریکات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية...» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/الف، ج ۸، ص ۲۲۰ - ۲۲۱).

۲) در عین حال معتقد است که این اتحاد موجب ابطال قوا نمی شود: «... ان النفس كل القوى وليس في ذلك ابطال القوى...» (همان، ص ۲۲۶).

۳) در تبیین نظریه خود معتقد می شود که نفس دارای مراتب تشکیکی است و چنانچه در عبارات قبل نقل کردیم، دو راه برای تفسیر صدور افعال مختلف مطرح می کند: «اما تعدد القوى المتخالفة او تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة» (همان، ص ۷۱). و در نظریه خود راه دوم را می پذیرد: «ان النفس الانسانية مع وحدتها و تجردها يصدر عنها لذاتها جميع الاعمال و التحریکات البدنية الحيوانية و الطبيعية حتى الجذب و الدفع الطبيعيين كما يصدر عنها كذلك جميع الافعال و الانتقالات العقلية... بل لها نحو تنزل في مرتبة القوى و ضرب اتحاد بالالات و مقتضياتها. فهي بحسب كل قول و فعل و عمل تصير في مرتبة آلة ذلك القول او الفعل او العمل...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۷۱-۱۶۹). صدرالمتألهین درباره رابطه اتحادی نفس با قوی و افعال صادر از قوی، نظریه مراتب نفس را مطرح کرده است که با نظریه تشکیک در وجود ارتباط دارد و تا نظریه ملاصدرا درباره تشکیک، تبیین و حل نشود؛ نمی توان نظریه وی درباره «النفس كل القوى» را به درستی درک کرد. از نظر وی نمی توان بین دو وجود رابطه علیت حقیقی قائل شد، ولی در عین حال رابطه تشکیکی و مرتبه ای را رد کرد. رابطه علی و معلولی فاعلی، چه در نفس و چه در غیر نفس، ایجاب می کند که فاعل، وجودی برتر و قوی تر از وجود معلولش داشته باشد (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۲) و حقیقت رابطه علی این است که معلول، شأنی از شئون علت و مرتبه ای از آن باشد.

به همین جهت، ملاصدرا در عبارات مختلف، مسئله کل القوی بودن نفس را به امور تشکیکی دیگر تشبیه کرده است:

۱. در جایی تشبیه به نور کرده است: «فكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال المركب على بسيط و لا كاستلزام اصل لفروع مبانة، فكذلك الوجود القوی جامع لما في الوجودات الضعيفة المراتب، فيترتب عليه ما يترتب عليها مع زيادة، فهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴).

۲. در جای دیگر، به مسئله توحید افعالی تشبیه می کند: «هذا بعينه كمسألة التوحيد في الافعال، فان قول الحكماء بترتب الوجود و الصدور لا تدفع قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة، فهكذا هاهنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لآباد للحكيم من تعرف شؤونها و حفظ مراتبها...» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸/الف، ج ۸، ص ۲۲۳).

۳. در تشبیهی دیگر، توحید افعالی را با رابطه نفس و قوی مقایسه می کند: «ان اردت مثالا لان تعلم به

کیفیه کون الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدری ولا كما يقوله الفيلسوفی، فانظر الى افعال الحواس والقوى التي للنفس الانسانية... فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة فعل النفس» (صدرالمتألهين، بی تا، ص ۳۷۵).

بنابراین، طبق نظریه وی درباره رابطه تشکیکی در علت و معلول، نفس و قوا یک سنخ حقیقت اند؛ هنگامی که به نحو کامل تر و بسیط تر یافت می شود با مفهوم نفس از آن حکایت می کنیم و هنگامی که به نحو ناقص تر و محدودتر و تفصیلی تحقق می یابد، با مفهوم قوا به آن اشاره می کنیم. به این بیان، وجود برتر همه قوا در وجود بسیط نفس، وحدت یافته اند که همان مقام کثرت در وحدت یا اتحاد وجود قوا در نفس است (عبودیت ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۳۵-۲۳۶).

۷. نتیجه گیری

طبق نظریه «ان النفس کل القوى»؛ اولاً انسان یک نفس بیشتر ندارد و آن نفس ناطقه یا نفس انسانی است؛ چراکه در صورت نفوس متعدد، در نظام تدبیر انسانی اختلال ایجاد می شود. ثانیاً: نفس، علت فاعلی قوا است؛ چنانچه تمام فلاسفه به آن معتقدند. ثالثاً: رابطه علت و معلول، رابطه تشکیکی است و هر آنچه معلول دارد علت به نحو کامل تر دارا است. بنابراین، تمام افعال قواي نفس، فعل نفس اند در مرتبه نازل تر و به عبارت دیگر، تمام افعال قوا مرتبه نازل تر نفس می باشند. نظریه استاد فیاضی که معتقد به دو نفس (نفس انسانی و نفس نباتی) می باشند در ادله و خود نظریه ناتمام است و مهم ترین دلیل ایشان بر رد نظریه ملاصدرا که اجتماع نقیضین می باشد با پذیرفتن ذومراتب بودن نفس قابل پاسخ می باشد و خود نظریه ایشان هم حداقل چهار اشکال دارد. در انتها به دو نکته اشاره می کنیم:

نکته اول: اگرچه ملاصدرا نظریه «النفس فی وحدتها کل القوى» را فقط درباره نفس انسانی مطرح کرده است و فرموده: «النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعیه هی ظل للوحدة الالهية فهي بذاتها قوة عاقلة وقوة حیوانية متخيلة وحساسة وقوة نباتية غاذية ومنمیه وقوة محرکه وطبیعیة ساریة فی الجسم...» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳)؛ ولی می توان طبق ملاک ملاصدرا این سخن را در نفوس نباتی و حیوانی هم معتقد شد؛ به این معنی که هر نفسی فی وحدتها کل القوى است.

نکته دوم: این نکته قابل بحث و نیازمند استدلال است و در اینجا فقط به عنوان یک نظریه مطرح می شود و باید در پژوهشی مستقل به آن پرداخت و آن اینک: اگر تفاوت نفس با صورت در این است که افعال نفس بر یک طریق نیست و افعال گوناگون و متفاوت از او صادر می شود، می توان آن را دلیل بر نوعی اختیار دانست و از آنجا که هر فاعل مختاری علم دارد، پس تمام نفوس دارای علم خواهند بود. این

دیدگاه که نفوس نباتی دارای علم هستند، از آیات و روایات نیز قابل استنباط می‌باشد. لذا، دلایل نقلی هم می‌توانند مؤید دلیل عقلی قرار گیرند. نتیجه آنکه، در تغذیه و تنمیه هم علم وجود دارد و نفوس نباتی هم با قوه غذایی و نامیه و مولده خود، وحدت جمعی دارند و وجودات، جدای از یکدیگر نیستند. بنابراین، آنها هم درک لذت و الم دارند و لذا، مجردند؛ منتهی هرچه تجرد قوی‌تر باشد، درک هم قوی‌تر خواهد بود و سخن میرداماد را که فرموده: «لو کان تجرد النفس اکثر و اشد کان ادراک لذتها ازید و اتم» (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴) می‌توان درباره تمام نفوس معتقد شد. اگر این مطلب پذیرفته شود؛ نظریه استاد فیاضی که به جهت ورود تناقض، معتقد به دو نفس در انسان شده‌اند، به‌طور مبنایی رد می‌شود.



منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ج ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن مرزبان، بهمنیار (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). *عیون الحکمة*. بیروت: دارالقلم.
- ارسطو (بی تا). *فی النفس*. بیروت: دار القلم.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، چاپ دوم.
- شیرازی، قطب الدین (بی تا). *شرح حکمة الاشراف*. با تعلیقه صدرالمتألهین. بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *الرسائل*. قم: مکتبه المصطفوی (چاپ سنگی).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸/ الف). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. قم: انتشارات مصطفوی، ج ۴، ۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. مقدمه، تصحیح و تعلیق: جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *نظام حکمت صدرائی*. قم: مؤسسه امام خمینی؛ تهران: سمت، ج ۳.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رأی الحکیمی*. مقدمه و تعلیق: البیر نصری نادر. تهران: الزهراء.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). *علم النفس فلسفی*. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کرم، یوسف (بی تا). *تاریخ الفلسفة اليونانية*. بیروت: دار القلم.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۵). *مصنفات میرداماد*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات آثار و مفاخر فرهنگی.