

УДК 1 (091).  
КВТ 60.03  
DOI 10.33864/MTFZK.2019.30

بیژن منصوری \*  
(ایران)

دانشگاه صنعتی  
خواجه نصیرالدین طوسی

## ارزیابی «ماهیت نفس و حدوث جسمانی آن» در فلسفه‌ی ملاصدرا

### چکیده

نفس از دیدگاه ملاصدرا امری متمایز از بدن است که حدوثی جسمانی داشته و بر اثر حرکت جوهری مراحل از تجرد را می‌پیماید. نفس تا زمانی که با بدن مرتبط است به تجرد تام نمی‌رسد. تنها وقتی که از بدن مفارقت می‌کند به تجرد تام نائل می‌شود که در این حالت عنوان نفس بر آن صدق نمی‌کند بلکه به یک موجود مفارق تبدیل وجودی پیدا می‌کند. نفس به عنوان یک امر شخصی پیش از به وجود آمدن بدن، دارای هیچ قدمتی نیست و اگر قدمتی داشته باشد تنها در قالب وجود علت تامه‌ی خود تحقق می‌یابد. در این نوشتار ساختار نفس‌شناسی ملاصدرا با رویکردی فلسفی تحلیل و بررسی و نشان داده شده که بعضی از جنبه‌های این نفس‌شناسی مانند حدوث جسمانی، اتحاد نفس با قوای بدن و... قابل دفاع فلسفی نیست و دیدگاه‌های مقابل این نفس‌شناسی نه تنها هیچ استبعادی ندارد بلکه قابل دفاع فلسفی نیز می‌باشد.

**کلید واژها:** دوگانه‌انگاری، وحدت نوعی، کثرت عددی، حدوث، قدمت، تجرد، جسمانی

### درآمد

دیدگاه‌هایی مختلفی درباره‌ی حقیقت انسان و ابعاد وجودی او در انسان‌شناسی فلسفی و در فلسفه‌ی ذهن وجود دارد. دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری دو دیدگاه کلی هستند که در درون خود دیدگاه‌هایی را می‌پرورانند. عمده‌ترین دیدگاه‌های یگانه‌انگار رفتارگرایی، فیزیکیالیسم و کارکردگرایی هستند. در رفتارگرایی

\*استادیار دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی؛

همه‌ی حالات و ویژگی‌های درونی انسان به یک سلسله رفتارها فروکاسته می‌شود.<sup>1</sup> در فیزیکالیسم این ویژگی‌ها به رخداد‌های مغزی تفسیر شده و با آنها یکی گرفته می‌شود.<sup>2</sup> در کارکردگرایی این حالات اندکی گسترش می‌یابند و به مجموعه‌ای از ورودی-خروجی‌های رفتاری و مغزی و عصبی فروکاسته می‌شوند.<sup>3</sup> اما در دیدگاه دوگانه‌انگاری، حقیقت وجود انسان منحصر به بُعد جسمانی او نمی‌شود. در دوگانه‌انگاری معمولی، دو نوع متفاوت از معمولات وجود دارد که هیچکدام قابل تحویل و فروکاهش به دیگری نیستند. اگر در عالم طبیعت ما می‌توانیم محمول "آب" را با محمول "H<sub>2</sub>O" یکی بگیریم و یکی را به دیگری تحویل نماییم، ولی در انسان به دو گونه معمولات بر می‌خوریم که تحویل‌ناپذیر به هم هستند. ما هیچ وقت نمی‌توانیم محمول "درد" را به محمول "شلیک یک عصب" فروبکاهیم.<sup>4</sup> در دوگانه‌انگاری ویژگی، ما با دو گونه ویژگی در جهان و عالم واقع روبه‌رو هستیم. انسان متشکل از یک جوهر مادی به نام بدن با دو دسته ویژگی متفاوت است. دسته‌ای از این ویژگی‌ها مادی و جسمانی بوده اما دسته‌ای دیگر غیرمادی هستند و به هیچ وجه نمی‌توان آنها را با ویژگی‌های مادی یکی گرفت.<sup>5</sup> در دوگانه‌انگاری جوهری، انسان متشکل از دو جوهر مادی و غیرمادی به نام نفس و بدن می‌داند. این دو جوهر و ویژگی‌های آنها قابل تحویل و فروکاهش به هم نیستند.<sup>6</sup>

در اینجا پرسش‌هایی مطرح می‌شود که دوگانه‌انگار جوهری بایستی به آنها پاسخ دهد. یکی از این پرسش‌ها از ماهیت و حقیقت نفس است. پرسش بعدی از چگونگی شکل‌گیری بُعد دوم موجود صاحب نفس است. پرسش این است که نفس به عنوان یک حقیقت غیرمادی چگونه در آدمی پدید می‌آید؟ پرسش دیگر از چگونگی تعامل نفس و بدن است. چگونه نفس و بدن با هم رابطه داشته و بر هم تأثیر می‌گذارند؟<sup>7</sup> در این نوشتار پرسش‌های فوق به علاوه‌ی مباحثی دیگر مورد کنکاش فلسفی قرار می‌گیرند. ما تحلیل این مسائل را از دیدگاه فیلسوف معروف جهان اسلام ملاصدرا‌ی شیرازی پی‌گیری و ارزیابی می‌کنیم.

## 2- تعریف نفس

ملاصدرا ابتدا سه گزینه را برای تعریف نفس مطرح می‌کند: "کمال"، "قوه" و "صورت" و سپس به دلایلی، عنوان کمال را بر دو عنوان دیگر ترجیح می‌دهد و آن را در تعریف نفس أخذ می‌نماید.<sup>8</sup> این تعریف اینگونه صورت‌بندی می‌شود: "النفس هی کمال اول لجسم طبیعی آلی". تمامیت نوع با کمالات اول است در حالی که کمالات ثانوی در پی نوعیت نوع می‌آیند به این معنا که اول باید نوعیت نوع تحقق یابد تا

<sup>1</sup> همپل، 1393، ص 348

<sup>2</sup> لوئیس، 1393، ص 135

<sup>3</sup> ندبلاک، 1393، ص 135، همچنین ایلین سوپر، ص 227

<sup>4</sup> رابینسن، 1393، ص 127

<sup>5</sup> همان، ص 139

<sup>6</sup> همان، ص 140

<sup>7</sup> کاپلستون، ج 4، 1380، ص 239 و کاپلستون، 1375 ج 5، ص 231 و فهمی زیدان، 1980، صص 183-203 و

دیوید جل، 1393، ص 292.

<sup>8</sup> ملاصدرا، 1990م، ص 7-9

آن نوع کمالات ثانوی پیدا کند. مثلاً با نفس نوعیت نبات تمام می‌شود و بعد نبات کمالات ثانوی مثل حرکت و تولید مثل پیدا می‌کند. با قید "طبیعی" اجسام غیرطبیعی و دست ساخت بشر از تعریف خارج می‌شوند. با قید "آلی" اجسامی مثل آتش و زمین که ابزاری برای کار ندارند از تعریف خارج می‌شوند و همهی اجسام نباتی، حیوانی و انسانی که از طریق ابزاری که در اختیار دارند یک سلسله آثار را در قالب کمالات ثانوی از خود صادر می‌کنند در تعریف داخل می‌شوند. ملاصدرا در ادامه، تعریف قدما را که برای نفس دو جنبه قائل می‌شوند به شدت رد می‌کند. از دید قدما نفس دارای یک حیث تدبیری و تعلقی است که به تصرف در بدن می‌پردازد اما نفس دارای کُنه و حقیقتی هم هست که به حیث تدبیری آن مربوط نمی‌شود. این فیلسوف با این تصور از نفس به شدت مخالفت می‌کند و حقیقت نفس را چیزی جز جنبه‌ی تدبیری آن نمی‌داند.<sup>1</sup>

### **3- جوهریت نفس**

فیلسوف شیراز با اینکه اضافهی به بدن را از مقومات نفس می‌داند.<sup>2</sup> اما باور دارد که این حقیقت تدبیری، نفس را از جوهر بودن خارج نمی‌کند. نباید تصور کرد چون که نفس به بدن اضافه می‌شود پس امری عارضی برای بدن است. استدلالی ایشان این است که حیات در گیاه، حیوان و انسان صفتی ذاتی و مقوم جسمیت آنها است و وقتی حیات مقوم باشد، مبدأ آن نیز که نفس است باید مقوم جسمیت باشد و هر امری که مقوم باشد نمی‌تواند عرض باشد. نفس چون اجسام نباتی، حیوانی و انسانی را از مرحله‌ی غیرذی-حیات به مرحله‌ی حیات می‌آورد نوعیت آنها را تکمیل می‌کند و چیزی که نوعیت را تکمیل می‌کند سزاوار جوهر بودن است نه عرض بودن. چگونه ممکن است ما ماده اولی (هیولی) را که امری مبهم‌الوجود است جوهر بدانیم اما نفس را که مکمل نوعیت جسم است جوهر ندانیم؟!<sup>3</sup>

### **4- وحدت و کثرت نوعی**

حال این سوال مطرح می‌شود که جوهر نفس که حقیقتی تعلقی دارد امری واحد است یا متکثر؟ بسیاری از فیلسوفان قبل از ملاصدرا مثل افلاطون و ارسطو به اجزائی برای نفس قائل بودند. این دو فیلسوف نفس را دارای اجزائی می‌دانند که بعضی از آنها با مرگ از بین می‌روند چون مخصوص بدن هستند اما بعضی دیگر با مرگ بدن باقی می‌مانند.<sup>4</sup> ابن‌سینا نیز نفس را دارای اجزاء می‌داند. از نظر ایشان همهی قوای ظاهری و باطنی نفس غیر از قوه‌ی عاقله، با مرگ بدن از بین می‌روند چون جسمانی هستند.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> همان، 12

<sup>2</sup> همان، ص 133

<sup>3</sup> همان، ص 27

<sup>4</sup> کاپلستون، 1375، ج 1، ص 241-242

<sup>5</sup> ابن‌سینا، 1375، 45

#### 1-4- وحدت نفس

ملاصدرا درباره‌ی نفس و قوای آن دیدگاه متفاوتی مطرح می‌کند. از نظر ایشان مثلاً انسان به عنوان یکی از موجودات صاحب نفس، دارای هویتی واحد و مقامات مختلف است. این هویت واحد از نازل‌ترین نشئه‌ی وجودی آغاز می‌کند و تا درجه‌ی عقل مفارق بالا می‌رود.<sup>1</sup> ایشان همه‌ی قوای ادراکی و تحریکی نفس را مجرد می‌داند.<sup>2</sup> در عین این که نفس مجرد دارای قوایی مجرد است بین این قوا و نفس غیریت حقیقی وجود ندارد بلکه نفس با همه‌ی قوایش اتحاد وجودی دارد.<sup>3</sup> این فیلسوف جایی دیگر به صراحت اتحاد نفس با بدن را نیز می‌پذیرد.<sup>4</sup> در واقع بدن و قوایش از مراتب نفس به حساب می‌آیند. بنابراین دوگانه‌انگاری به معنای رایج در فلسفه‌ی صدرای وجود ندارد بلکه این فیلسوف به یگانه‌انگاری البته با تفسیر خاص خود قائل است؛ یعنی یک هستی یگانه به نام نفس وجود دارد که بدن مرتبه‌ای از مراتب آن است.

#### 2-4- کثرت نوعی

ملاصدرا به وحدت نوعی نفوس در ابتدای حدوث قائل است اما نفوس در ادامه‌ی حیاتشان به لحاظ نوعی متکثر می‌شوند. از نظر ابن‌سینا نفوس در ابتدای حدوث همگی مثل همانند و هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند.<sup>5</sup> البته نفوس طبق نظر ایشان، در ادامه‌ی وجودشان هم هیچ تفاوتی با هم ندارند زیرا ابن‌سینا به خاطر عدم اعتقاد به حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول<sup>6</sup> نمی‌تواند قائل شود که در ذات و حقیقت نفوس تغییری رخ می‌دهد تا نفوس در ادامه‌ی حیات به کثرتی از انواع تبدیل شوند. ملاصدرا نفوس را فقط در ابتدای حدوث واحد می‌داند یعنی این نفوس در ابتدای حدوث چون هنوز در آنها حرکت و تغییری اتفاق نیفتاده است همگی مثل همانند و در واقع به لحاظ نوعی واحدند اما در ادامه‌ی حیات به خاطر رخداد حرکت جوهری در ذاتشان، دچار تغییر و تحول جوهری می‌شوند و متفاوت می‌گردند.<sup>7</sup>

#### 5- حدوث نفس

اکنون به مهمترین مسئله‌ی این نوشتار یعنی حدوث یا قدم نفس و کیفیت حدوث آن از دیدگاه ملاصدرا می‌پردازیم.

#### 1-5- قدمت نفس

<sup>1</sup> ملاصدرا، 1990، ج 8، ص 33

<sup>2</sup> همان، ص 226

<sup>3</sup> ملاصدرا، 1363، ص 554

<sup>4</sup> ملاصدرا، 1981م: 9-56

<sup>5</sup> ابن‌سینا، 1364، ص 375

<sup>6</sup> ابن‌سینا، 1375، ص 329-327

<sup>7</sup> ملاصدرا، 1341، ص 241

از نظر ایشان نفس به عنوان یک امر واحد و شخصی پیش از تعلق به بدن وجود نداشته است. به باور ایشان، اگر نفس امری قدیم باشد، فطرتاً و ذاتاً جوهری کامل خواهد بود و نقصی در آن راه نخواهد داشت و اگر نفس ذاتاً ناقص الوجود نباشد، نیازی به آلات و قوای نباتی و حیوانی نخواهد داشت. در حالی که می‌بینیم همه‌ی نفوس دارای قوا و آلات هستند. بنابراین نفوس ذاتاً ناقص بوده و قدیم نمی‌توانند باشند.<sup>1</sup> صدرالدین شیرازی به یک اعتبار، نوعی قدمت برای نفوس قائل می‌شود. این قدمت نفوس در قالب وجود عقل فعال به عنوان علت همه‌ی نفوس خواهد بود.<sup>2</sup> یک مرحله از وجود این نفوس که نبایستی تحت عنوان "نفس" از آن نام برد، مرحله‌ی صور مفارق عقلی یا عالم مُثُل الهی است. البته نفوس پیش از تعلق به بدن وجودی متمایز و منحاز از علت خود ندارند.<sup>3</sup> به باور ایشان نفس به عنوان یک موجود جزئی فقط بعد از تعلق به بدن، جزئی می‌شود و در عالم عقول تکثر و جزئیت نفوس محال است. این نکته را بعضی از محققان معاصر نیز مورد توجه قرار داده‌اند.<sup>4</sup> بنابراین وجود پیش از بدن نفس همان وجود علت تامه‌ی نفس است. در واقع چون علت تامه همه‌ی کمالات معلول را یک جا در خود دارد، گویا معلول نیز در مرتبه‌ی وجودش موجود است. علت تامه‌ی نفوس نیز همه‌ی کمالات آنها را دارا است و لذا وجود نفوس به یک اعتبار در مرتبه‌ی وجود علت موجود است. پس نفوس پیش از تعلق به بدن در قالب وجود تامه‌ی علت خود وجود دارند. تنها این معنا از قدمت نفوس مورد قبول صدرالدین شیرازی است.

## 5-2- حدود نفس

اما اگر نفس به عنوان یک امر جزئی قدیم نیست، بایستی امری حادث باشد و با تعلق گرفتن به بدن پدیدار گردد چون فرض دیگری غیر از این قابل تصور نیست. ملاصدرا چنین حدوثی را برای نفس می‌پذیرد. اما حقیقت نفس به هنگام حدوث چیست؟ آیا حقیقتی مادی دارد یا امری غیرمادی است که به بدن تعلق پیدا می‌کند؟ این فیلسوف حدوث جسمانی نفس را می‌پذیرد و به دلایلی، حدوث روحانی نفس را رد می‌کند. نفس در هنگام تکون، امری مادی است اما چون استعداد تبدیل پیدا کردن به وضعیت تجردی را داراست، انتهای صورت‌های مادی است یعنی با صور معدنی و نباتی یکسان نیست زیرا این صور استعداد ارتقاء به مراتب بالاتر را ندارند. اما چون نفوس هنوز به مراحل بالاتر نرسیدند، اولین مغز روحانی هستند.<sup>5</sup> به هر حال از نظر حکیم شیراز نفوس حدوثی جسمانی دارند و ایشان به دلایل زیر حدوث روحانی نفوس را امری محال می‌داند. این دلایل عبارتند از:

### 5-2-1- حدوث تجردی ناسازگار با قدیم نبودن نفس

از لوازم حدوث تجردی نفس بساطت ذاتی آن است. اگر نفس حدوثاً مجرد باشد، باید ذاتاً بسیط باشد و لازمه‌ی بساطت قدیم بودن نیز هست. در حالی که قائلان به حدوث تجردی نفس به قدمت آن قائل نیستند.

<sup>1</sup> ملاصدرا، 1990، ج 8، ص 331

<sup>2</sup> همان، ص 332

<sup>3</sup> ملاصدرا، 423 ق، ج 8، ص 308

<sup>4</sup> مصباح یزدی، 1380 ص 281-282

<sup>5</sup> همان، ص 326

### 5-2-2- حدوث روحانی ناسازگار با تعلق به بدن

اگر نفس حدوث روحانی داشته باشد نمی‌تواند به بدن تعلق گیرد. امری که ذاتاً روحانی است چگونه می‌تواند به بدن تعلق گیرد و با آن ارتباط برقرار کند و از حالات صحت و مرض و آلم و لذت بدن منفعل گردد؟!

### 5-2-3- حدوث تجردی ناسازگار با تکثر عددی

هر نفس جزئی برای خود نوعی علی‌حده است و همه‌ی نفوس تکثر نوعی و عددی دارند. تجرد و بساطت نفس با تکثر نوعی و عددی سازگاری ندارد.

### 5-2-4- حدوث تجردی ناسازگار با تحول جوهری

اگر نفس حدوثاً مجرد باشد، هیچ تحول جوهری و ذاتی در آن قابل جریان نیست. در حالی که ما با شهود درونی شاهد تحولات عمیقی در درون و در نفوس خود هستیم. بنابراین حدوث روحانی با واقعیت‌های درونی قابل مشاهده سازگار نیست.

### 5-2-5- حدوث تجردی ناسازگار با تحلیل منطقی حکما

انسان مرکب از نفس و بدن است. بدن ماده و نفس، صورت به حساب می‌آید. به لحاظ منطقی از بدن، جنس و از نفس، فصل انتزاع می‌شود. در واقع جنس و فصل همان ماده و صورت‌اند و فقط اعتبارات فرق می‌کند. به عبارت دیگر، ناطق(فصل) همان نفس(صورت) است و این نفس به عنوان صورت، جنس را که همان بدن است از حالت ابهام در می‌آورد و به ماهیت انسان تحصیل می‌بخشد. جنس و فصل در خارج با ماده و صورت متحدند و فقط در ذهن از هم جدا هستند. حال که جنس و فصل در خارج یکی هستند چون جنس که همان بدن است مادی است بایستی فصل نیز که همان صورت(نفس) است مادی باشد.

ملاصدرا اشکالی را مطرح می‌کند که نیازمند توضیح بیشتری است. حکما معتقدند که نفس فصل اشتقاقی مقوم ماهیت نوع است. مثلاً نوع انسان مرکب از نفس و بدن و این نفس مقوم ماهیت نوع انسان است. نفس انسان در خارج ذهن مقوم نوع بوده و ذهن مفهوم نطق را از آن انتزاع می‌کند و آن را فصل منطقی انسان قرار می‌دهد. نفس در انسان فصل اشتقاقی و حقیقی است که فصل منطقی نطق از آن اخذ می‌شود. جنس و فصل همان ماده و صورت‌اند و تنها اعتبارات فرق می‌کند. فصلی مانند ناطق هم محصل ماهیت انسان و هم محصل وجود جنس است. یعنی فصل، جنس را از حالت ابهام بیرون می‌آورد و آن را حصول می‌بخشد. جنس از عوارض خارجی فصل نیست بلکه از عوارض تحلیلیه است یعنی جنس و فصل فقط در ذهن از هم جدا هستند و در خارج ذهن با هم متحد بوده و یکی می‌باشند. بنابراین می‌توان جنس را بر فصل حمل کنیم.

حال که مفهوم جنس از عوارض تحلیلی فصل است و در خارج با هم متحد هستند و جنس همان ماده(بدن) و فصل همان صورت(نفس)، بایستی حکما اولاً به مادی بودن نفس قائل شوند و ثانیاً چون به حرکت جوهری قائل نیستند باید نفس که امری مادی است را دائماً مادی نیز حساب کنند چون قرار نیست نفس که در ابتدا مادی است در ادامه به خاطر حرکت جوهری و تحول ذاتی مجرد گردد و از حالت مادی اولیه خود فاصله بگیرد. در واقع طبق تحلیل فوق، ملاصدرا لازم‌های اول را که حدوث مادی نفس است می‌-

پذیرد ولی به خاطر اعتقاد به حرکت جوهری به لازمی دوم پایبند نمی‌ماند و باور دارد که نفس بر اثر حرکت جوهری از حالت مادی اولیه متحول می‌شود و مجرد می‌گردد، چنانکه بعداً به آن برمی‌گردیم.<sup>1</sup> ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب برای حدوث جسمانی دو دلیل ایجابی نیز اقامه می‌کند. یکی از این دلایل این است که علت تجدد و حرکت و استعداد، قوه محض یا همان ماده جرمانی است و این امر فقط و فقط در مادیات وجود دارد. حال که می‌بینیم در نفوس حرکت و تجدد وجود دارد پس بایستی آنها مادی باشند چرا که در امور روحانی و مجرد سیلان و حرکت وجود ندارد.<sup>2</sup> دلیل دیگر ملاصدرا این است که نفس در مرتبه عقل منفعل آخر معانی جسمانی و اول معانی روحانی است. نفس البته می‌تواند با حرکت جوهری به مرتبه عقل بالفعل برسد و حتی به عقل مفارق بدل شود. اما در مرتبه عقل هیولانی و منفعل که پایین‌ترین مراتب وجود نفس است یک امر کاملاً مادی است.<sup>3</sup> به نظر می‌رسد این دلیل ملاصدرا با توجه به قوس نزول نفس اقامه شده است و خود دلیل مستقلاً نباشد. دلیل دوم ایشان به قوس نزول نفس و مسئله صدور و عینیت برمی‌گردد. عینیت یعنی افاضه موجودات از جانب حق تعالی و این افاضه بر اساس قاعده امکان اشرف رخ می‌دهد. موجوداتی که ممکن هستند هر کدام از آنها که به لحاظ درجه وجودی شریف‌تر و بالاترند محقق می‌شوند و بعد نوبت به موجودات مراتب پایین‌تر می‌رسد.<sup>4</sup> بنابراین ابتدا عالم عقل با همه مراتب و درجاتش صادر می‌شود که آخرین عقلی که در سلسله تنزلات صادر می‌شود عقل فعال است. بعد عالم مثل و در نهایت عالم طبیعت صادر می‌گردد.<sup>5</sup> نفس انسانی ابتدا در عالم عقل، وجودی در ضمن علت تامه خودش دارد. سپس این موجود به عالم مثال که به لحاظ وجودی متوسط بین عالم عقل و طبیعت است، نزول پیدا می‌کند و بعد وارد عالم کثرات که همان عالم صور و عناصر مادی است می‌رسد. طبق قاعده امکان اشرف، نفس که از عوالم بالا نزول می‌کند، در این سیر نزولی بایستی به یک امر کاملاً مادی تبدیل شود و در حد صور و عناصر مادی باشد تا بعد بر اثر حرکت جوهری مراحل از رشد و کمال را در قوس صعود بپیماید.

### 3-5- علت نفس

اما سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که این امر مادی چگونه پدید می‌آید؟ ایشان مثل فیلسوفان پیش از خود از جمله ابن‌سینا<sup>6</sup> برای حدوث نفس به موجودی مفارق به نام عقل فعال متمسک می‌شود. البته از نظر ایشان و فیلسوفانی مثل ابن‌سینا عقل فعال تنها نقش وجودبخشی به موجودات مادی ندارد بلکه در معرفت انسان نیز نقش بازی می‌کند. عقل فعال علاوه بر اعطای وجود به همه‌ی موجودات مادی، نقش

<sup>1</sup> همان، ص 344-345

<sup>2</sup> ملاصدرا ۱۳۶۳ ص ۵۳۶.

<sup>3</sup> همان ص ۵۳۷

<sup>4</sup> ملاصدرا، 1423ق، ج 8، ص 6-7

<sup>5</sup> ملاصدرا، 1381ش، ج 1، ص 307-313

<sup>6</sup> ابن‌سینا، 1364، ج 1، ص 394-396 و ابن‌سینا، 1381، ص 43-40، ابن‌سینا (کتاب النفس من طبیعیات الشفاء)،

بی‌تا، ص 208-209 و ابن‌سینا، ترجمه برهان شفاء، قوام‌صفری، 1373، ص 584.

اعطای صور معقول به نفوس انسانی را نیز دارد.<sup>1</sup>

## 6- حرکت جوهری و ماهیت نفوس

صدر المتألهین ماهیت همه‌ی صور و نفوس را در ابتدای حدوث، جسمانی دانست اما باید پرسید که با توجه به حرکت جوهری که از دیدگاه این فیلسوف امری انکارناپذیر است و در ذات و حقیقت همه‌ی صور و نفوس اتفاق می‌افتد، این موجودات در ادامه‌ی وجود و تحقق حرکت در ذات‌شان چه سرنوشتی پیدا می‌کنند؟ آیا به همان ماهیت اولی خود باقی می‌مانند یا امر به گونه‌ای دیگر است؟

### 1-6- مادیت نفوس نباتی

نفوس گیاهی از نظر این فیلسوف، اموری مادی هستند اما اندکی لطیف‌تر و شریف‌تر از صور جمادات<sup>2</sup> نفوس نباتی منغمر در ماده هستند اما شباهتی هر چند ضعیف با عالم ملکوت دارند زیرا آثار حیاتی مثل رشد و نمو از خود بروز می‌دهند در حالی که این آثار در صور جمادی نیست. این نفوس با اینکه شباهتی با ملکوت دارند اما صوری مادی و منغمر در ماده هستند و این شباهت ضعیف آنها را غیرمادی نمی‌کند.

### 2-6- تجرد نفوس حیوانی

ملاصدرا برای اثبات تجرد نفوس حیوانی<sup>3</sup> و انسانی<sup>4</sup> فصولی جداگانه اختصاص می‌دهد. همه‌ی صور و نفوس در ابتدای تکون و افاضه از جانب واهب‌الصور ماهیتی مادی دارند<sup>5</sup>. صور جمادی و نباتی به خاطر اینکه استعداد مجرد شدن ندارند در همان مرحله‌ی مادیت باقی می‌مانند و حرکت جوهری نمی‌تواند آنها را به مرحله‌ی تجرد برساند. اما نفوس حیوانی و انسانی این گونه نیستند. این نفوس به خاطر دارا بودن استعداد سیر در مراحل وجودی بالاتر، از طریق حرکت جوهری تحول وجودی پیدا کرده و مراحل از تجرد را طی می‌نمایند.<sup>6</sup> نفس انسان حتی می‌تواند از مرتبه‌ی نفسیت بیرون رود و به مرحله‌ی تجرد تام نائل شود.<sup>7</sup>

#### 1-2-6- تغایر نفس با مزاج

این فیلسوف در فصل اثبات تجرد نفس حیوانی در کتاب أسفار، با تأکید بر اینکه نفس امری جوهری است آن را با امری به نام مزاج یکی نمی‌داند. در طبیعیات قدیم همه‌ی عناصر در خاک، آب، هوا و آتش

<sup>1</sup> ملاصدرا، 1981، ج3، ص421

<sup>2</sup> همان، ص164

<sup>3</sup> ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج۸، ص۴۱-۴۲

<sup>4</sup> همان، ص۲۶۱-۲۲۵

<sup>5</sup> همان، ص۶-۷ و ملاصدرا، ۱۳۴۱ش، ص۲۳۵

<sup>6</sup> ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، ص۵۷۶-۵۷۷ و ملاصدرا، ۱۴۲۳ق، ج۸، ص۴۱-۴۲

<sup>7</sup> ملاصدرا، ۱۳۴۱ش، ص۲۳۵



منحصر می‌شوند و هر امر مادی از ترکیب این عناصر چهارگانه ساخته می‌شود. از تعامل عناصر تشکیل دهنده اجسام مرکب، کیفیتی حاصل می‌گردد که "مزاج" نام دارد.<sup>1</sup> ملاصدرا برای اثبات تغییر نفس با مزاج نه برهان اقامه می‌کند و نشان می‌دهد که نفس حاصل ترکیب عناصر چهارگانه (مزاج) نیست.<sup>2</sup> البته در اینکه چنین براهینی توانسته باشند در اثبات غیریت نفس با مزاج موفق عمل کنند تردید وجود دارد. بسیاری از این براهین بر اساس اصول طبیعیات قدیم مطرح شده‌اند و امروزه این اصول مورد قبول نیستند،<sup>3</sup> هر چند باید اذعان کرد که از میان براهین فوق‌انتهایی که بر اساس دلایل تجرد نفس اقامه شده‌اند از اتقان بیشتری برخوردارند.<sup>4</sup>

#### 2-2-6- براهین تجرد

این فیلسوف نفس را امری جوهری دانست و با طرح مسئله‌ی تغییر نفس با مزاج، می‌خواست بر جوهر بودن نفس تأکید بیشتری کند زیرا اگر نفس همان مزاج باشد، عرض بدن و از توابع آن می‌باشد و دیگر نمی‌تواند امری جوهری باشد به گونه‌ای که حتی بدن از مراتب آن به حساب آید. پیشتر نیز ایشان دلیلی بر جوهریت نفس اقامه کرد. حال در ادامه، این فیلسوف این امر جوهری را مجرد نیز می‌داند با اینکه در ابتدای تکون و حدوث، آن را امری کاملاً مادی و از امور جسمانی به حساب آورد. ملاصدرا سه برهان بر تجرد نفس حیوان اقامه می‌کند که در زیر به طور خلاصه به آنها می‌پردازیم.

#### 1-2-2-6- ثبات هویت:

اجزاء بدن حیوان قابل زیادت و نقصان است. اگر نفس صورتی مادی در بدن باشد، باید به تبع تغییرات بدن آن نیز تغییر کند، در حالی که حیوان هویت خود را ثابت می‌یابد و در طول حیات تغییری در آن حس نمی‌کند. بنابراین نفس حیوان امری مجرد و غیر از بدن است.<sup>5</sup>

در فلسفه‌ی ذهن معاصر در مسئله‌ی "آذهان دیگر" برای نسبت دادن حالات درونی به افراد دیگر از قیاس تمثیل استفاده می‌شود. من اگر بخواهم بگویم فلان شخص در وضعیت درد کشیدن است باید او را در وضعیت درد کشیدن خودم قرار دهم و رفتاری را که خودم حین درد دارم به یاد آورم و چون همان رفتار را از آن فرد می‌بینم بگویم که حتماً او هم در حالت درد کشیدن است. اما آیا می‌توانم چنین نسبتی را به حیوان بدهم؟ در این مسئله تردید وجود دارد. شاید حیوانات ساختاری نفسانی متفاوت با ما داشته باشند و لذا شاید مشکل باشد از مشاهده‌ی رفتار درد در آنها حالتی درونی به نام درد به آنها نسبت دهیم.<sup>6</sup> اما حتی اگر ما بتوانیم حالات درونی را از طریق قیاس تمثیل، به آنها نسبت دهیم و اگر حیوانات چنین حالاتی داشته باشند، آنها را نیز در خود بیابند، روشن است که این حالات قابل زیادت و نقصان هستند. کسی در یک وضعیتی درد می‌کشد و بعد از این حالت به حالات دیگری مثل شاد شدن و غمگین شدن و ... منتقل می‌شود. بنابراین از علم به این حالات نمی‌توان به ثبات هویت رسید زیرا این حالات هیچ ثباتی ندارند. ظاهراً در استدلال فوق

<sup>1</sup> مصباح یزدی، 1375، ج 1، ص 129

<sup>2</sup> ملاصدرا، 1990، ج 8، ص 40-28

<sup>3</sup> مصباح یزدی، 1380، ج 2، ص 191

<sup>4</sup> ملاصدرا، 1990، ج 8، ص 40

<sup>5</sup> همان، ص 42

<sup>6</sup> مسلین، 1388، ترجمه مهدی ذاکری، ص 322

منظور از هویت، نفس انسان است که صاحب این ویژگی‌های متغیر و متحول است. در واقع استدلال فوق در پی این است که از علم به ثبات هویت که همان نفس ثابت حیوان است به امری به نام نفس در حیوان برسد. اما نسبت دادن علم به ثبات ذات و هویت که امری غیر از حالات و روحيات است بسیار دشوار است. چون ما هیچ دلیلی بر چنین استنادی نداریم. در واقع ما در استدلال فوق اندکی بیشتر رفته و خواسته‌ایم درک حالت ثبات را نیز به حیوان نسبت دهیم. پایه استدلال فوق بر علم به حالات درونی نیست بلکه این استدلال بر علم به ثبات هویت ابتناء دارد که امری غیر از علم به حالات نفسانی است و نسبت دادن چنین علمی به حیوان واقعاً سخت و دشوار است و لذا این استدلال از اساس متزلزل می‌گردد، چون وقتی استناد علم به ثبات هویت در حیوان دشوار باشد، نمی‌توان گفت که امکان ندارد نفس ثابت با بدن متغیر یکی باشد زیرا ما خواستیم از علم به ثبات هویت به نفس ثابت برسیم و چنین چیزی در حیوان هم دشوار بود.

#### 6-2-2-2- معلق در هوای طلق

اگر فرض بگیریم حیوان دفعه‌ای و به طور کامل خلق شده باشد لکن حواس بیرونی آن از مشاهده‌ی خارج محبوب است و در هوایی مطلق بدون تصادم و برخورد حواس ظاهری با چیزی، قرار دارد. در این وضعیت حیوان از ذات خود غافل نیست در حالی که اگر نفس امری مادی و جسمانی می‌بود می‌بایست غیر از بدن و حواس داخلی و خارجی نباشد. اما همین آگاهی حیوان به ذات خویش در حال غفلت از بدن و جهان خارج نشان از غیریت نفس با بدن دارد.<sup>1</sup>

در این استدلال نیز ما خود را به جای حیوان گذاشته و فکر می‌کنیم در آن حالت به ذات خودش علم دارد. اگر چنین چیزی برای حیوان ممکن باشد، به طریق اولی برای انسان نیز قابل کاربرد است.

#### 4-2-2-3- وجود لئفسه نفس

حیوان از آنچه که دردآور است دوری و آنچه را که لذت آور است طلب می‌کند. دوری از درد و طلب لذت اقتضای علم به ذات دارد. یعنی حیوان در همان حال که از امر دردآور فرار می‌کند یا به سوی امر لذت آور می‌رود بایستی به خود یا همان ذات و نفس خویش علم داشته باشد. حال اولاً موجودی که به ذات خود علم دارد وجودش لئفسه است در حالی که اگر نفس صورتی مادی باشد، نمی‌تواند به خودش علم داشته باشد. به عبارت دیگر، وجود لئفسه داشتن مستلزم غیرمادی بودن است. ثانیاً علم به ذات از طریق حواس بیرونی کسب نمی‌شود در حالی که اگر نفس یک امر مادی می‌بود بایستی با یکی از حواس بیرونی درک شود. بنابراین لازمه علم به ذات و ادراک هویت ذاتی، غیرمادی بودن نفس است.<sup>2</sup>

این استدلال استدلال محکمی است و درستی استدلال دوم را نیز تا حدود زیادی تأیید می‌کند. وقتی حیوان مثلاً به حالتی مثل لذت بردن علم دارد به خودش نیز بایستی علم داشته باشد زیرا لازمه‌ی علم به لذت علم به لذت برنده یعنی خود ذات حیوان است. و چنین علمی چون از طریق حواس بیرونی کسب نمی‌شود، نشان از تجرد ذات آن حقیقتی دارد که این علم را ادراک می‌نماید.

#### 6-3- تجرد نفس انسان

<sup>1</sup> ملاصدرا، 1990، ج 8، ص 43

<sup>2</sup> همان، ص 43-44

سه استدلال فوق برای اثبات تجرد نفس انسانی نیز کاربرد دارد. هر انسانی هم به هویت خود و هم به ثبات هویتش علم دارد و هم می‌تواند در یک هوای طلق و بدون توجه به حواس بیرونی به خودش علم داشته باشد و این هر سه با جسمانی بودن سازگاری ندارد. البته ملاصدرا غیر از براهین فوق، یازده براهان دیگر بر تجرد نفس انسان اقامه می‌کند که چون بسیاری از آنها مبتنی بر اصول طبیعیات کهن هستند قابل اعتماد نیستند هر چند بعضی از آنها دلایل محکمی هستند.<sup>1</sup> اینجا برای جلوگیری از اطاله‌ی بحث، از ذکر براهین فوق صرف نظر می‌کنیم. مهم این است که از نظر این فیلسوف نفس حیوانی و انسانی که در ابتدای تکون امری حادث و جسمانی هستند به خاطر تحقق حرکت جوهری در ذات، دچار تحول می‌شوند و از حالت جسمانی محض عبور کرده و به تجرد می‌رسند و این تجرد را می‌توان از طریق براهینی مثل براهین فوق اثبات کرد.

### **7- عدم تجرد تام**

پرسشی که هم اکنون مطرح می‌شود این است که نفس تا زمانی که با بدن مادی تعلق دارند آیا بر اثر حرکت جوهری تجرد تام می‌یابند؟ به باور این فیلسوف نفس تا زمانی که به بدن تعلق دارند از تجرد تام برخوردار نیستند.<sup>2</sup> نفس تا زمانی که همراه با بدن است عنوان نفس بر آن صدق می‌کند اما وقتی بدن از بین رفت، عنوان نفسیت باطل می‌شود و یک عقل مفارق پدیدار می‌شود<sup>3</sup> نفس هنگام تعلق به بدن جوهری جسمانی و مادی دارند و تا وقتی که به بدن تعلق دارند و از آن جدا نشده‌اند، هر چند در اثر حرکت جوهری مرحله‌ی از تجرد را از سر می‌گذرانند اما تجرد تام نمی‌یابند بلکه درجه‌ای از مادیت بر آنها حاکم است هر چند این مادیت، آنها را در حد امور مادی مرسوم و متعارف قرار نمی‌دهد. اگر بتوان عنوانی برای نفس در این حالت مطرح کرد، شاید عنوان "نیمه‌مادی نیمه‌مجرد" عنوان مناسبی برای نفس‌شناسی ملاصدرا باشد. به نظر می‌رسد چنین تصویری درباره‌ی نفس تصویری درست و مطابق با شهود درونی و اصل مهم و خدشه‌ناپذیر حرکت جوهری باشد. انسان در مراجعه‌ی به درون و توجه به حالات و وضعیت‌های درونی خود حرکت و تغییری دائمی را مشاهده می‌کند. این حرکت و تغییر با تجرد تام سازگاری ندارد. بنابراین بایستی دست‌کم بگوییم نفس، مجرد تام نیست تا با این شهود مستقیم و بی‌واسطه و خدشه‌ناپذیر سازگار افتد. علاوه بر این، حرکت در جوهر و ذات نفس نیز که در فلسفه ملاصدرا اصلی اساسی است، با این تصور از نفس متلائم است.

برای روشن‌تر شدن بحث به قوس صعود نفس از دیدگاه این فیلسوف می‌پردازیم. پیش‌تر گفته شد که بنابر نظر ملاصدرا نفس در قوس نزول عوالمی را طی می‌کند تا به عالم کثرات و طبیعت می‌رسد. ملاصدرا در کتاب عرشیه می‌گوید نفس وقتی در عالم طبیعت قرار گرفت یک صورت کاملاً مادی و جسمانی است. اما این صورت مادی دارای نشأت ذاتی و اطوار وجودی است. بر اثر حرکت جوهری

<sup>1</sup> همان، ص 260-303

<sup>2</sup> همان، ص 375 و ملاصدرا، 1341ش، ص 238

<sup>3</sup> همان، ص 375

متطور می‌شود و اشتداد وجودی پیدا می‌کند تا اینکه به استقلال ذاتی می‌رسد. استقلال ذاتی نفس یعنی جدایی از عالم دنیا و رجوع به حضرت حق یا همان اتحاد با عقل فعال<sup>1</sup> ملاصدرا در آثار دیگر خود سیر و تبیین منطقی تحول جوهری نفس را واضح‌تر بیان می‌کند. برای نفس سه نشئه وجود دارد: نشئه حسی که مظهر آن حواس خمس است. نشئه مثالی که مظهر آن حواس باطنی مثل وهم و خیال‌اند و نشئه عقلی که نفس وقتی از عقل منفعل که هیچ صورت عقلی ندارد به عقل بالفعل بدل شد، دارای صور عقلی و معقولات می‌شود و به این مرتبه متطور می‌گردد.<sup>2</sup> از نظر این فیلسوف بعضی از نفوس چون خود را در مرتبه مثالی نگه داشته‌اند در آخرت فقط از کمالات و لذات مثالی بهر مند هستند و چون به عقلیات شوقی ندارند از ملکوت اعلی بی‌نصیب‌اند.<sup>3</sup> در جایی دیگر با وضوح بیشتر بیان می‌دارد که نفس انسان در رحم مادر در مرتبه نباتی است و بعد که از رحم خارج می‌شود بر اثر حرکت جوهری یک حیوان بالفعل می‌شود. سپس وقتی نفس با استعمال عقل عملی و نظری به درک اشیاء و ملکات و اخلاق باطنی نائل شد، یک انسان بالفعل می‌شود.<sup>4</sup> حال این انسان یا از سنخ ملائکه است و آن وقتی است که در سیر وجودی به مراتب بالای عقل نظری و عملی رسیده و یک انسان ملکی شده و یا از سنخ شیاطین و بهائم و درنده شده و آن وقتی است که از حرکت در مراتب بالای عقلانی باز مانده باشد و ملکات و اخلاق ردیه و زشت و حیوانی و شیطانی را کسب کرده باشد.<sup>5</sup>

### 8- نفس مبدأ ادراک و تحریک

ملاصدرا بر اساس اصل "النفس فی وحدتها کل القوی" نفس را مبدأ همه‌ی افعال ادراکی و تحریکی طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند. نفس نبات هم مبدأ افعال نباتی مثل رشد و نمو است و هم مبدأ افعالی مثل حرکت و ترکیب و تألیف که قاعده باید کار مبدأ جمادی باشد. نفس حیوان نیز هم کارهای مربوط به نفس حیوانی و هم کارهای نفس نباتی و صورت جمادی را انجام می‌دهد. نفس انسانی نیز همین طور. این فیلسوف چنین سخنی را بر اساس همان اصل معروف خود مطرح می‌کند.<sup>6</sup> این ادعا بسیار جالب و عجیب است اما ایشان بر این ادعا دو استدلال ارائه می‌نماید. ما بحث فوق را درباره‌ی نفس انسان پی می‌گیریم هر چند ایشان چنین مطلبی را درباره‌ی نفوس حیوانی نیز صادق می‌دانند.

### 8-1- برهان اول

اگر نفس انسان همانطور که مبدأ افعال ادراکی عقلی است، مبدأ افعال حیوانی، نباتی و طبیعی نباشد،

<sup>1</sup> ملاصدرا، 1341ش، ص 235

<sup>2</sup> ملاصدرا، 1381، ج 2، ص 576-577

<sup>3</sup> همان، ص 580

<sup>4</sup> ملاصدرا، 1423ق، ج 8، ص 121

<sup>5</sup> ملاصدرا، 1363، ص 537

<sup>6</sup> همان، ص 152-153 و ص 52

باید هیچ رابطه‌ای بین نفس و بدن نباشد. یعنی لازم می‌آید وقتی بدن در معرض عوامل مریضی و ناراحتی قرار می‌گیرد نفس انسان هیچ عکس‌العملی از خود نشان ندهد. و یا بر عکس، وقتی نفس به یک باور ناراحت کننده می‌رسد این ناراحتی و خوشحالی هیچ تأثیری بر بدن نداشته باشد. در حالی که همه‌ی ما انسانها با شهود درونی می‌یابیم که شادی نفسانی چقدر بر روند هاضمه و رشد و نمو تأثیر می‌گذارد و یا نوع تغذیه و سوء هاضمه چقدر ذهن و فکر انسان را مختل می‌سازد. بنابراین باید بگوییم مبدأ همه‌ی افعال طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی نفس واحد انسان است.<sup>1</sup>

### **8-2- بررسی و نقد**

این فیلسوف در استدلال فوق از نوع تعاملی که بین نفس و بدن وجود دارد به وحدت مبدأ در همه‌ی افعال ادراکی و تحریکی نائل می‌شود. به نظر می‌رسد هیچ وقت نمی‌توان گفت چون بدن از نفس متأثر می‌شود و بر عکس، پس باید به یک مبدأ قائل شد. تأثیر و تأثر دوجانبه‌ی نفس و بدن قابل انکار نیست اما قائل شدن به یک مبدأ به خاطر چنین تعامل دوجانبه‌ای، هیچ ضرورت منطقی و تجربی ندارد. ملاحظه‌ی ما با توجه به نفس‌شناسی خاصی که ارائه کرده است به راحتی می‌تواند مسئله‌ی تعامل نفس و بدن را حل کند. ایشان برای حل این مسئله نیاز ندارد به اتحاد میان نفس و بدن و به حساب آوردن بدن به عنوان مرتبه‌ای از مراتب نفس روی آورد. می‌توان تصور کرد که نفس و بدن دو امر متمایز و در عین حال متعامل با هم هستند. نوع نفس‌شناسی ملاحظه‌ی ما را تا زمان ارتباط با بدن مجرد تام نمی‌داند و یک سلسله ویژگی‌های مادی در آن لحاظ می‌کند، محذور ارتباط میان مجرد و مادی را حل می‌کند و لزومی ندارد ما یک امر مادی محض را از مراتب نفس به حساب آوریم. بنابراین با توجه به این تمایز آشکار نفس و بدن که شهود درونی انسان آن را نیز تأیید می‌کند، اگر کسی به دو مبدأ قائل شود که یکی از آنها کارهای طبیعی و افعال نباتی را انجام دهد و دیگری که همان نفس انسانی باشد به کارهای ادراکی و تحریکی انسانی و حیوانی بپردازد و در عین حال این دو مبدأ با هم تعامل علی داشته باشند هیچ محذور عقلی و تجربی پیش نخواهد آمد و البته گرفتار محذورات دشوار مبدأ واحد داشتن همه‌ی ادراکات و تحریکات هم نمی‌شود. چگونه کسی می‌تواند بپذیرد که کار هضم غذا را که یک عمل کاملاً مادی و طبیعی است یک نفس مجرد انجام می‌دهد؟!

### **8-3- برهان دوم**

حکیم شیراز در کتاب أسفار اشکالی را مطرح می‌کند و سپس به پاسخ آن می‌پردازد. اگر افعالی مانند تغذیه، رشد و نمو، هاضمه و ... از افعال نفس باشد، باید نفس از آنها آگاهی حضوری داشته باشد. همانطور که نفس از افعال انسانی و حیوانی خود آگاهی حضوری دارد اگر قرار است این افعال طبیعی و نباتی هم کار نفس باشد، بایستی نفس از آنها نیز آگاهی حضوری داشته باشد در حالی که علم نفس به امور طبیعی و نباتی علمی حصولی است و نفس هیچ گاه به آنها علم حضوری نمی‌تواند داشته باشد.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> همان، ص 52

<sup>2</sup> همان، ص 72

صدرالمتألهین اندکی مفصل به این پرسش پاسخ می‌دهد اما برای جلوگیری از درازگویی به طور خلاصه به آن می‌پردازیم. لبّ پاسخ این فیلسوف این است که موجودات مادی از جمله بدن و قوای آن به خاطر ضعف وجودی نمی‌توانند معلوم به علم حضوری شوند و ما انسان‌ها فقط با علم حصولی می‌توانیم از آنها آگاه شویم.<sup>1</sup>

#### 8-4- بررسی و نقد

این ادعا با علم خداوند به همه‌ی امور مادی نقض می‌شود. اگر ادعا شود که نفس انسانی به خاطر شدت وجودی نمی‌تواند به بعضی از مراتب نازل خود علم حضوری داشته باشد، این سخن درباره‌ی خداوند متعال به طریق اولی باید صادق باشد. خداوند متعال به عنوان وجودی در اوج شدت و قوت و کمال باید علم به موجودات اخس و نازل‌تری مانند موجودات مادی نداشته باشد. معلوم است که علم خداوند حضوری است و اگر علمش به مادیات نفی شود، در واقع علم حضوری او به مادیات نفی شده است و نفی علم خدا از موجودات مادی جهان به معنای نفی علم مطلق خدا و قائل شدن به نقص در وجود باری تعالی است. البته برخی از معاصران به این اشکال به گونه‌ای دیگر پاسخ داده‌اند که امکان دارد یک امر مادی برای خودش حضور نداشته باشد اما از آن جا که علت تامه‌ی آن احاطه‌ی وجودی بر آن دارد، نزد علتش حضور داشته باشد و لذا معلوم علت تامه‌اش واقع گردد.<sup>2</sup> بنابراین اگر افعال طبیعی و نباتی از مراتب نفس باشند، نفس بایستی از آنها علم حضوری داشته باشد در حالی که چنین چیزی برای نفس وجود ندارد. پس نفس مبدأ چنین افعالی نیست و آنها باید مبدئی غیر از نفس داشته باشند.

#### 9- بررسی و نقد دلایل حدوث جسمانی نفس

پیشتر بیان شد که از نظر ملاصدرا نفس، تکوینی جسمانی دارد و محال است در ابتدای پیدایش، امری روحانی باشد. ایشان پنج برهان بر حدوث جسمانی نفس اقامه کردند که در ادامه به نقد و بررسی این دلایل می‌پردازیم.

#### 9-1- برهان اول

اگر قائل به حدوث روحانی نفس شویم، قائل به حدوث یک امر بسیط شده‌ایم و امر بسیط نمی‌تواند حادث باشد زیرا امور بسیط همگی قدیم هستند. حکما هم که به قدمت نفس قائل نیستند. پس نفس نمی‌تواند حدوث روحانی داشته باشد.

\* مفاد این برهان این است که همه‌ی امور حادث دارای یک ماده‌ی سابق هستند که اگر آن ماده آمادگی پیدا کند آن امر حادث به آن می‌پیوندد و حدوث پیدا می‌کند. در واقع همه‌ی حادث‌ها ممکن‌الوجود

<sup>1</sup> همان، ص 75-73

<sup>2</sup> مصباح یزدی، 1375، ج 1، ص 337

هستند. هر ممکن الوجودی برای حدوث نیاز به موضوعی دارد که از هر فعلیتی خالی باشد و نفس اگر حدوث روحانی داشته باشد، در واقع بسیط خواهد بود و یک امر بسیط نمی‌تواند ماده‌ی سابق داشته باشد. اما همانطور که برخی از معاصران می‌گویند، حتی اگر چنین قاعده‌ای درست باشد، نفس بسیط دارای ماده‌ی سابق یعنی همان علقه و مضغه و... است و وقتی این ماده‌ی سابق آمادگی پیدا کرد نفس به آن می‌پیوندد و حدوث می‌یابد:

هر چند روح در ذات خود مجرد باشد همین تعلق به ماده در مقام فعل مجوز حادث بودن است و تحققش نیز مسبوق به بدن و استعداد است.<sup>1</sup>

بنابراین امر بسیط هم می‌تواند حادث باشد و این سخن که همه‌ی امور بسیط قدیم هستند سخن درستی نیست. یک امر بسیط با همه‌ی تجرد ذاتی‌اش می‌تواند ماده‌ی سابق داشته باشد و با آمادگی آن ماده حدوث یابد.

## 9-2- برهان دوم

اگر نفس امری مجرد و بسیط باشد، نمی‌تواند با بدن مادی تعامل داشته باشد و از درد و رنج و ألم و لذت آن متأثر شود. اما اگر نفس در هنگام حدوث، جسمانی باشد، مسئله‌ی تعامل نفس با بدن حل می‌شود. \* همانطور که پیشتر گفته شد، ملاصدرا با اینکه نفس را در ابتدای حدوث، امری جسمانی می‌داند اما به خاطر تحقق حرکت جوهری در ذات آن، قائل به سیر مراحل از تجرد از جانب نفس می‌شود حتی آن هنگامی که به بدن تعلق دارد. هر چند نفس تا زمانی که به بدن تعلق دارد به تجرد تام نمی‌رسد اما در همان حد مادیت ابتدایی نیز نمی‌ماند و مراحل از تجرد را طی می‌کند. حال اگر تجرد نفس برای تعامل با بدن مشکل باشد، در مراحل بعدی که نفس به مراتبی از تجرد می‌رسد نیز مشکل تعامل وجود دارد مگر این که نفس در همان مرتبه‌ی مادیت خود بماند و هیچ تغییری نکند و حرکت جوهری آن را متحول نسازد که البته این امر با سخنان خود این فیلسوف سازگار نیست. به نظر می‌رسد برای حل مسئله‌ی تعامل نفس با بدن لزومی ندارد حتماً قائل به حدوث جسمانی نفس شویم بلکه گزینه‌ی دیگری نیز قابل تصور است و آن این که نفس در ابتدای تکون، یک امر جسمانی نیست و البته مجرد تام نیز نیست بلکه امری میان مادی و غیرمادی است که از جانب و اهب‌الصور به بدن افاضه می‌شود و این امر با چنین ماهیتی به بدن تعلق می‌گیرد و حتی وقتی مراحل را می‌پیماید تا وقتی که با بدن مرتبط است به تجرد تام نمی‌رسد و چون مجرد تام نیست با بدن مادی می‌تواند تعامل دوجانبه داشته باشد. بنابراین با توجه به حرکت جوهری، احتیاجی نیست برای حل مسئله‌ی تعامل به حدوث جسمانی نفس روی آورد. رابطه‌ی نفس با بدن در خود این فلسفه حل شده است و می‌توان با حفظ استقلال نفس از بدن، به تعامل دوجانبه‌ی آنها نیز قائل شد. لازم به ذکر است نگارنده در دو مقاله دیگر نشان داده است که مسئله‌ی تعامل علی در فلسفه‌ی ملاصدرا راحت‌تر از هر فلسفه‌ی دیگری قابل حل است و بنابر دیدگاه آیات و روایات اسلامی نیز، نفس یک امر مجرد تام نیست بلکه دارای ویژگی‌های

<sup>1</sup> فیاضی، 1390، ص 70

مادی است البته نمی‌توان آن را مادی محض نیز قلمداد کرد. بنابراین نفس‌شناسی ملاصدرا بسیار نزدیک به مفاد آیات و روایات است و این نفس‌شناسی حلال مشکل تعامل خواهد بود.<sup>1</sup>

### 3-9- برهان سوم

بساطت و تكثر نفس با تكثر عددی آن نمی‌سازد. یک امر مجرد محض نمی‌تواند به لحاظ عدد متكثر باشد در حالی که نفوس كثرت عددی دارند.

\* در نقد برهان فوق می‌توان چنین گفت که امور بسیط با كثرت عددی ناسازگار نیستند. اگر امور بسیطی داشته باشیم هیچ مشکلی پیدا نمی‌شود که آنها كثرت عددی هم داشته باشند زیرا بنابر اصل اصالت وجود ملاصدرا، تشخص با وجود است. امور بسیط تشخص دارند و تشخص آنها به وجودشان است. وجود برای تشخص بخشیدن، به امری بیرون از خود نیازمند نیست. بنابراین كثرت در عدد برای امور بسیط محال نیست.<sup>2</sup> در واقع وقتی وجود تشخص دهنده باشد، هر نوع از مجردات در یک فرد منحصر نمی‌شود. یک نوع مجرد می‌تواند افراد کثیری داشته باشد. زیرا كثرت افراد به سبب وجودشان است نه تعلق گرفتن به یک امر مادی.

### 4-9- برهان چهارم

حدوث بسیط و روحانی نفس با تحقق حرکت جوهری در ذات نمی‌سازد. اگر نفس در ابتدای حدوث امری جسمانی باشد، با تحقق حرکت جوهری در ذات سازگاری دارد.

\* حدوث روحانی با تحقق حرکت جوهری ناسازگار نیست. عقلاً ممکن است که نفس در ابتدای حدوث، غیرجسمانی باشد و بعد با حرکت جوهری مراحل از تکامل و تجرد را بپیماید. همانطور که پیشتر گفته شد، نفس از دیدگاه این فیلسوف تا زمانی که تعلق به بدن دارد مجرد تام نیست و با حرکت جوهری تنها مراحل از تجرد را می‌پیماید. بنابراین قابل تصور است که نفس در ابتدای تکون امری مجرد اما کمال نایافته باشد سپس براساس حرکت جوهری مراحل از تجرد را بپیماید تا بعد از جدایی از بدن به تجرد تام برسد. به هر حال هیچ ملازمه ضروری بین تحقق حرکت جوهری در نفس و حدوث جسمانی آن نیست.

### 5-9- برهان پنجم

جنس و فصل همان ماده و صورت‌اند به دو اعتبار و بین جنس و فصل در خارج ذهن اتحاد برقرار است. مثلاً ناطق بودن انسان و حساس متحرک بالاراده بودن او وجوداً یکی هستند. بنابراین نفس یا همان صورت با حیوانیت به عنوان جنس یکی هستند و چون جنس امری مادی است فصل نیز باید مادی باشد.

<sup>1</sup> منصوری، فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی ذهن، سال چهاردهم، تابستان 92، شماره 54 و همو، فصلنامه‌ی علمی- پژوهش اندیشه نوین دینی، سال دهم، زمستان 1393، شماره 39  
<sup>2</sup> فیاضی، 1390، ص 70



\*سخن فوق درباره‌ی جامدات و نباتات درست است چون در آنها امری غیرمادی وجود ندارد. اما این سخن درباره‌ی انسان و حیوان درست نیست. نفس در حیوان و انسان صورت بدن حساب نمی‌شوند تا طبق قاعده‌ی منطقی با جنس (بدن) متحد شوند. نفس در این دو موجود، جوهری جدای از بدن است. هر چند با بدن در تعامل است اما با آن یکی نیست. آنها دو جوهر متمایز از هم‌اند، در هم تأثیر می‌گذارند اما با یکدیگر اتحاد وجودی ندارند. بنابراین استدلال فوق ملازمه‌ای با مادی بودن نفس ندارد. نفس در ابتدای تکوّن امری مجرد است و به بدن می‌پیوندد اما با آن متحد نمی‌شود تا صورت بدن شود و امری مادی محسوب گردد.

اما همانطور که گذشت، ملاصدرا دو دلیل ایجابی نیز برای حدوث جسمانی نفس اقامه کرد. دلیل اول ایشان این بود که چون در نفوس جزئی حرکت و سیلان وجود دارد و این هم فقط ویژگی موجودات مادی است پس بایستی نفس از امور مادی باشد.

\*ملاصدرا با این سخن خود در واقع حرکت و تغییر را از امور غیرمادی و مجرد نفی می‌کند. اما به قول بعضی از محققان معاصر حرکت و تغییر در امور مجرد ممکن نیز امکان دارد. زیرا نفی حرکت در مجردات ناظر به مسئله قوه و فعل است و ملاصدرا هم چون قوه و فعل را فقط در مادیات قابل تحقق می‌دانند آن را در مجردات نفی می‌کند و لذا معتقد است که چون مجردات قوه و فعل ندارند پس حرکت و تغییر ندارند. در حالی که فعلیت در مجردات ناظر به وجدان است و قوه ناظر به فقدان. مجردات نیز با توجه به آنچه که واجد هستند فعلیت دارند و با توجه به فقدان‌های خود قوه دارند و لذا آنها نیز می‌توانند از وجدانیات به سمت فقدانیات خود حرکت کنند.<sup>1</sup> بنابراین قابل تصور است که نفس در ابتدای حدوث یک امر مجرد باشد و در عین حال دارای قوه و فعل و حرکت و تغییر نیز باشد.

دلیل دیگر ملاصدرا ناظر به قوس نزول نفس بود. ایشان مدعی شدند که نفس در قوس نزول حتماً بایستی به مرتبه جسمانیت نزول پیدا کند همانطور که همه‌ی دیگر صور موجودات نیز به عالم ماده تنزل می‌یابند.

\*به نظر می‌رسد اصل قاعده امکان اشرف بیان می‌دارد که نفس از عالم عقل و مثال به عالم طبیعت نزول می‌یابد. اما آیا این تنزل نفس حتماً بایستی همراه جسمانیت محض باشد؟ با توجه به نقدهایی که بر دلایل پنجگانه ملاصدرا بر حدوث جسمانی وارد شد معلوم گردید که در عالم مجردات هم کثرت وجود دارد هم قوه و فعل هم حرکت و سیلان و تغییر و هم حرکت جوهری در ذات. نفسی که از عالم بالا تنزل می‌کند یک امر جزئی و متحرک و دارای همه امکان‌های تغییر است. البته این نفس در مرتبه عقلی به تعبیر خود ملاصدرا هر چند کمالات عقلی خود را داراست اما خیراتی برای او باقی است که جز به هبوط در بدن و ازمنه و اوقات برای او قابل تحصیل نیست.<sup>2</sup> این نفس هنگام تنزل چون به خیراتی نرسیده یک موجود ناقص است اما چرا بایستی در هنگام تنزل حتماً یک موجود جسمانی شود تا بر اثر حرکت جوهری به کمالات بالاتر نائل گردد؟! می‌توان تصور کرد که نفس هنگام تنزل، یک موجود ضعیف و البته نه مادی محض و نه

<sup>1</sup> همان، ص 264

<sup>2</sup> ملاصدرا، 1423ق، ج 8، ص 308

غیرمادی محض است و در وقت تعلق به بدن حرکت جوهری و مسئله تشکیک در آن، بیش از پیش رخ می‌دهد و به مراتب بالای تکامل نیل پیدا می‌کند.

### 10- نتیجه‌گیری

نفس از دیدگاه ملاصدرا امری جوهری است که متحد با بدن و از مراتب آن به حساب می‌آید. این حقیقت به همان جنبه‌ی تدبیری و اضافی تعریف می‌شود. نفس در ابتدای حدوث، دارای وحدت نوعی است اما در ادامه‌ی حیات، به خاطر تحقق حرکت جوهری در ذات، تکثر نوعی و عددی پیدا می‌کند. این حقیقت از دیدگاه حکیم صدرا، قدیم نیست بلکه امری حادث است. البته حدوث نفس به صورت امری جزئی و شخصی صورت می‌گیرد و اگر قدمتی برای آن متصور باشد، در ضمن علت تامه‌ی خود و به عنوان کمالی از کمالات آن تحقق می‌یابد. نفس از دیدگاه حکیم صدرا در ابتدای حدوث امری کاملاً جسمانی است که بعد بر اثر تحقق حرکت جوهری در ذات، به مرحله‌ی از تجرد می‌رسد. البته نفوس نباتی اموری مادی هستند اما نفوس حیوانی و انسانی بعد از حدوث جسمانی، مرحله‌ی از تجرد را می‌پیمایند. نفوس تا زمانی که به بدن تعلق دارند به تجرد تام نمی‌رسند اما بعد از جدایی از بدن، به تجرد تام نائل می‌شوند و در این حالت عنوان نفس ندارند و به عقل مفارق تبدیل می‌گردند. در این نوشتار نشان داده شد که حدوث روحانی نفس هیچ استبعاد عقلی ندارد و البته نفس وقتی به بدن تعلق گرفت اصل حرکت جوهری و تشکیک وجود در آن جریان دارد و بر اثر آنها به مرحله‌ی از تجرد نایل می‌شود. همه‌ی دلایل ملاصدرا در این‌باره مخدوش هستند. از نظر حکیم صدرا نفس با همه‌ی قوای ادراکی و تحریکی خود اتحاد دارد و حتی کارهای مربوط به بدن را هم خود نفس انجام می‌دهد. در این نوشتار نشان داده شد که چنین چیزی امری ناممکن و دلایل این فیلسوف مخدوش است. اگر دو مبدأ در انسان تصور شود که یکی از آنها کارهای نباتی را انجام می‌دهد و صورت جمادی بدن است و دیگری کارهای مربوط به نفس حیوانی و انسانی را انجام می‌دهد، هیچ مشکل فلسفی نخواهد داشت.

### فهرست منابع و مآخذ

1. جمعی از مترجمان، نظریه‌های دوگانه‌انگاری و رفتارگرایی در فلسفه ذهن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1393.
2. جمعی از مترجمان، نظریه‌ی این همانی در فلسفه ذهن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1393.
3. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ج 1، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ سوم، 1375.
4. .....، ج 4، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، 1380.
5. .....، ج 5، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، 1375.

6. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح الاسفار الاربعه، ج1، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ اول، 1375.
7. ....، ج2، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ اول، 1380.
8. مسلین، کیث، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1388.
9. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چاپ دوم، 1390.
10. ابن سینا، حسین، برهان شفاء، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، 1373.
11. ....، النفس من کتاب الشفاء، المحقق: آیت الله حسن زاده آملی، قم، النشر: بوستان کتاب، الطبعة الثانية، 1375.
12. ....، النجاه، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1364.
13. ....، الاشارات والتنبيهات، مصحح: مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، 1381.
14. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج8، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعه، 1990.
15. ....، ج9، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1981م- چاپ سوم.
16. ....، رساله حشر، ترجمه و تصحیح: محمد خاجوی، تهران، انتشارات مولی، 1363.
17. ....، العرشیه، تصحیح: غلام حسین آهنی، انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، اصفهان، چاپ اول، 1341.
18. ....، الاسفار الاربعه، ج1 و3، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1981.
19. ....، ج8، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، 1423ق.
20. ....، مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول، 1363.
21. ....، المبدأ و المعاد، ج 1 و 2، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، 1381.
22. فهمی زیدان، محمود، فی النفس و الجسد، بیروت، دارالنهضة العربیه، 1980.
23. منصور، بیژن، فصلنامه علمی-پژوهشی ذهن، سال چهاردهم، شماره ی 54، تابستان 1392.
24. ....، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه‌ی نوین دینی، سال دهم، شماره ی 39، زمستان 1393.

**Dr. Bijan Mənsuri**

**Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində**  
**“nəfsin mahiyyəti və onun cismani hadisliyi”**  
**tədqiq və təhlili**  
(xülasə)

*Sədrəddin Şirazi fəlsəfəsində nəfs bədəndən fərqli bir nəsnədir. Onun yaranmış (hadis) olması cismanidir. Lakin substansial hərəkət etibarilə öz mücərrədliyi ilə nəticələnir. Ona görə, nəfs bədənlə əlaqəli olduğu vaxtdakı tam mücərrəd ola bilməz. Yalnız bədəndən ayrıldığı zaman tam mücərrədləşmə prosesinə nail olur. Belə bir vəziyyətdə artıq ona nəfs adı vermək doğru sayılmır. Onun varlığı tam başqa bir məxluqa çevrilir. Nəfs bir individual varlıq kimi bədənin yaranmasından öncə heç bir öncəliyi (sabiqəsi) yoxdur. Əgər öncə olsa belə, tam səbəbiyyət olması formasındadır.*

*Bu araşdırmada S.Şirazinın nəfsşünaslıq barədə olan görüşlərini fəlsəfi müstəvidə təhlil və analiz etmişik. Arqumentləri araşdırarkən bu qənaətə gəlmişik ki, nəfsin cismən hadis olması, nəfsin bədənlə vəhdəti və bəzi digər nəzəriyyələri fəlsəfi arqumentlərlə isbat edilə bilməz. Əksinə, S.Şirazinın gətirdiyi bu nəzəriyyənin əksi fəlsəfədə tam arqumentləşdirilib müdafiə oluna bilər.*

**Açar sözlər:** ikiliyi fərz etmə, Növ vəhdəti, Ədədli çoxluq, Hadislik, Qədimlik, Abstrakt, Cisimlik

**Dr. Bijan Mansouri**

**The Assessment of “The Nature of the Soul and its Physical Creation”**  
**in the Philosophy of Mulla Sadra**  
(abstract)

*From Mulla Sadra’s point of view, the soul is distinct from the body, which has a physical occurrence, and through the substantial motion it passes the stages of incorporeity. As long as it is linked to the body, the soul does not reach the total incorporeity. It only comes to total incorporeity when it is separated from the body. In this case, the title of the soul is not true, and it becomes an incorporeal entity. Before the creation of a body the soul as a personal matter has no antiquity and if it is antiquated, it will only be realized in the form of existence of its own cause. In this essay Molla Sadra’s philosophy of soul has been studied and analyzed with a philosophical approach. It has been shown that some of the aspects of this philosophy of soul such as physical occurrence, the union of the soul with the powers of the body are not defensible to philosophy and the opposing views are not only unlikely but also philosophically defensible.*

**Keywords:** *Dualism, Unity in kind, Numerical plurality, Occurrence, Antiquity, Incorpority, Physical.*

**Др. Бижан Мансури**

***Исследование и анализ проблемы «сущности души и её физической реальности» в философии Садраддина Ширази***  
*(резюме)*

*В философии Садраддина Ширази – душа, это реальность, отличная от тела. Её реальное существование – физическое. Однако в силу субстанциональности движения она абстрактна. Поэтому душа не может быть полностью абстрактна, пока она связана с телом. Только в момент отделения от тела она входит в процесс абстрагирования от него. В этом случае его уже неверно было бы назвать нафс (душа). Его бытие обретает совершенно иную суть. До появления тела душа не имеет никакого предшественника в качестве индивидуального творения. Даже если это и было раньше, то в форме абсолютной причинности. В этом исследовании мы проанализировали взгляды С. Ширази на природу души (нафс) в философском ключе. Исследуя аргументы, автор пришёл к выводу о том, что физическая реальность души, её единство с телом и некоторые другие теории не могут быть доказаны путём философских рассуждений. Однако отражение этой теории, которую привел С. Ширази, можно полностью аргументировать и отстаивать в философии.*

**Ключевые слова:** *дуализм, единство многообразия, математическое множество, существование, древность, абстракция, физическое.*

*Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 21. 10. 2018.*

*Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 04. 11. 2018*

*Çapa qəbul edilmişdir: 01. 03. 2019*