

بررسی و تحلیل «جسمانیت نفس» از دیدگاه صدرالمتألهین

محمود شکری *

یارعلی کرد فیروزجایی **

چکیده

تعبیر «جسمانیت نفس» در آثار صدرالمتألهین براساس دو نظریه متفاوت از وی قابل تفسیر است: نظریه اول، حدوث جسمانی نفس است که براساس آن، نفس در مراحل ابتدایی وجود خود امری منطبع و حال در ماده است و نظریه دوم، ذاتی بودن «اضافه نفسیت» است که طبق آن، نفس دارای کون تعلقی بوده و در نتیجه از لحاظ وجودی وابسته به ماده است. ملاصدرا گاهی بر مبنای نظریه اول و گاهی بر مبنای نظریه دوم واژه‌های مادی و جسمانی را بر نفس اطلاق می‌کند. به نظر می‌رسد بدون تبیین و تفکیک این دو نظریه نمی‌توان به مفهوم روشنی از اطلاقات واژه‌های مادیت و جسمانیت نفس در کلام ملاصدرا رسید. افزون بر این، با تفکیک این دو نظریه می‌توان به دو تفسیر متفاوت از نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس نیز دست یافت که به نظر می‌رسد هر دو مورد تأکید ملاصدرا بوده است.

واژگان کلیدی: حرکت جوهری نفس، مادیت نفس، حدوث جسمانی نفس، کون تعلقی نفس، نفسیت نفس.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)

** استادیار فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)

مقدمه

بحث از تجرد و مادیت نفس همواره یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی بوده است؛ به گونه‌ای که شاید بتوان گفت همه فیلسوفان اسلامی در اعتقاد به تجرد نفس متفق‌القول بوده‌اند. ملاصدرا نیز به پیروی از آنها بر همین امر تأکید کرده و با استدلال‌های متعدد به اثبات آن پرداخته است. اما آنچه دیدگاه ملاصدرا را در این زمینه متمایز از نظریه فلاسفه قبلی می‌کند، اعتقاد به جسمانیت^۱ نفس در عین تجرد آن است. دغدغه اصلی نوشتار حاضر در واقع پاسخ به این سؤال است که منظور ملاصدرا از «جسمانیت نفس» دقیقاً چیست؟ آیا ملاصدرا بر اساس مبنا و معیار واحد، واژه جسمانیت و مادیت را بر نفس اطلاق می‌کند، یا اینکه وی این گونه واژه‌ها را درباره نفس انسان بر اساس ملاک‌های متعدد به کار برده است؟

با توجه به نظریه معروف ملاصدرا مبنی بر حدوث جسمانی نفس، در ابتدا این گونه به نظر می‌رسد که وی واژه‌های مذکور را صرفاً بر مبنای همین نظریه استعمال نموده است؛ در واقع طبق این نظریه نفس در بدو پیدایش خود امری منقطع در ماده است که در ادامه وجود خود بر اساس تغییر و تحول ذاتی که در آن رخ می‌دهد، به امری مجرد تبدیل می‌شود. از این رو نفس در این مرحله از حالت انطباق در ماده خارج گردیده و دیگر نمی‌توان آن را بدین معنا مادی و جسمانی فرض نمود. اما با تأمل بیشتر در برخی گفته‌های ملاصدرا می‌توان به این نتیجه رسید که وی حتی در مراحل تجرد نفس نیز واژه «مادیت» را به کار برده و تصریح می‌کند که نفس در این مرحله نیز صورتی مادی است. به یقین در این گونه موارد باید «مادیت نفس» را بر اساس نظریه دیگر او، یعنی نحوه «نفسیت نفس» تبیین نمود. تبیین و تفکیک دو نظریه مذکور که هر دو مربوط به مادیت نفس است، علاوه بر ابهام‌زدایی از معنای «مادیت نفس»، در تفسیر دقیق نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» نیز مؤثر است. از همین رو بحث از مادیت نفس را در دو بخش جداگانه پی خواهیم گرفت.

الف) تبیین مادیت نفس بر مبنای نظریه حدوث جسمانی نفس

دیدگاه ملاصدرا مبنی بر مادی بودن نفس در مقام حدوث، در واقع در مقابل دو نظریه عمده‌ای است که قبل از او میان فلاسفه رایج بوده است. نظریه اول مربوط به افلاطون است که معتقد

۱. در این مقاله جسمانیت و مادیت به یک معنا به کار می‌روند.

بود نفس جوهری الهی، بسیط، ثابت و متفکر است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۳۵۷) که قبل از پیدایش تن به وجود آمده است (همان، ج ۱، ص ۵۱۴)؛ اما پس از آن از مرتبه خود تنزل پیدا کرده و به بدن تعلق گرفته است. در واقع آنچه افلاطون را بدین دیدگاه سوق داده است، این نظریه بود که علم، یادگیری واقعی نیست؛ بلکه تذکر و یادآوری است (همان، ص ۳۸۸)؛ یادآوری چیزهایی که در زندگی پیشین آن را آموخته است. بر همین اساس باید گفت نفس پیش از آنکه در قالب تن بیاید، وجود داشته است (همان، ص ۵۰۳).

نظریه افلاطون اگرچه در ظاهر با برخی متون اسلامی هم خوانی بیشتری دارد، اما تنها عده قلیلی از اندیشمندان جهان اسلام آن را پذیرفتند (قطبالدین شیرازی، ۱۳۱۵، ص ۴۵۰-۴۴۹). از این رو بیشتر فلاسفه مسلمان که در رأس آنها ابن سینا قرار دارد، با این نظریه به شدت مخالفت کردند. به اعتقاد ابن سینا، اگرچه نفس هنگام تعلق به بدن یک موجود بالفعل، مجرد و در نتیجه مغایر با بدن است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۵۹)، اما در عین حال پیش از بدن موجود نیست؛ بلکه با حدوث بدن حادث می شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸)؛ بدین صورت که پس از آنکه استعداد پذیرش نفس در بدن حاصل شد، از طرف عقل فعال نفسی بر او اعطا می گردد که آن را تدبیر می کند (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳).

ملاصدرا بر اساس مبانی فکری و فلسفی جدید خود بر هر دو نظریه خط بطلان کشیده و حدوث جسمانی نفس را برای اولین بار جایگزین دو نظریه یادشده نمود. به اعتقاد وی، نفس در هنگام تعلق به بدن یک امر روحانی و عقلانی نیست تا بتوان در قدم یا حدوث آن بحث کرد؛ بلکه نفس در واقع یک حادث جسمانی است؛ بدین معنا که نفس در اوایل خلقت خود صورتی از صورت های عالم اجسام است که البته به تدریج استعداد سلوک و ارتقا به عالم ملکوت نیز در او پدید می آید. بنابراین نفس در ابتدای وجود خود از صورت روحانی و عقلانی برخوردار نیست؛ بلکه صرفاً استعداد آن را داراست (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۳۳۱-۳۳۰). از این رو می توان گفت نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است (همان، ج ۶، ص ۱۰۹؛ ج ۸، ص ۳۵۴؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

آنچه بیش از هر چیزی در تبیین نظریه مذکور به ملاصدرا کمک می کند، نظریه حرکت جوهری اجسام و عالم ماده است؛ بدین معنا که علاوه بر ظواهر اجسام، ذوات آنها نیز همواره در

حال تغییر و تحول است. بنابراین نفس انسان نیز که در مقام حدوث خود از صور اجسام است، در ادامه وجود خود ذاتاً متحول گشته و به عالم مجردات می‌پیوندد. ملاصدرا بر همین مبنا نظریه برخی فلاسفه را که معتقدند نفس از همان بدو حدوث خود از نشئه عقلانی برخوردار بوده و تا آخر نیز بدون اینکه تغییر و تحول ذاتی پیدا کند، به همان صورت باقی می‌ماند، سخیف دانسته، می‌گوید: نفس انسان صرفاً منحصر به نشئه عقلانی نیست (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۲۸)؛ بلکه قبل از آن دارای مراحل متعددی است که در اثر حرکت اشتدادی خود، احیاناً به مرحله عقلانی نیز راه می‌یابد.

اولین مرحله از این مراحل، مرحله نفس نباتی است. به اعتقاد ملاصدرا، نفس انسان مادامی که دوران جنینی را در رحم می‌گذراند، در درجه نفوس نباتی است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹)؛ زیرا نفس در این مرحله فقط از تغذیه و تنمیه و تولید برخوردار است و دارای حس و حرکت ارادی نیست (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۱۶). البته تفاوت جنین انسان با سایر گیاهان در این است که سایر گیاهان نمی‌توانند از مرحله‌ای که در آن هستند، ارتقا یافته و به مرحله دیگری صعود کنند؛ اما جنین انسان می‌تواند از درجه نباتی بالاتر رفته و به درجه حیوانی نائل گردد. بنابراین جنین انسان علاوه بر اینکه نبات بالفعل است، حیوان بالقوه نیز هست. در واقع حیوان بالقوه بودن برای جنین انسان به منزله فصل ممیز او از سایر گیاهان است (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۳۶).

دومین مرحله از مراحل نفس انسان، مرحله حیوانی است. به اعتقاد صدرالمتهلین زمانی که طفل از رحم مادر خارج می‌شود تا اوان بلوغ صوری، نفس او در این مرحله قرار دارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴). از این رو انسان در این مقام حیوان بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۳۶). در واقع انسان در این مقام در حد عقل هیولانی است و تفاوتش با سایر حیوانات در این است که از چنین کمال بالقوه‌ای برخوردار است و می‌تواند به دیگر مراتب وجودی نیز راه یابد. مرحله سوم، مرحله نفس انسانی یا همان نفس ناطقه است. پس از این مرحله است که نفس به مرحله عقلانی رسیده و در نتیجه واجد ادراکات عقلی خالص می‌گردد (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱). به اعتقاد ملاصدرا، عده قلیلی از انسان‌ها به این مقام راه پیدا می‌کنند (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۳۵).

مراحل مادی نفس

اکنون که مراحل متعدد نفس برمبنای نظریه حرکت جوهری و نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس روشن گردید، سؤالی که مطرح می‌گردد این است که منظور ملاصدرا از مرحله مادی نفس برمبنای نظریه حدوث جسمانی نفس دقیقاً کدام مرحله است. ملاصدرا در این زمینه دو تعبیر متفاوت دارد که در ذیل به آنها اشاره می‌گردد:

۱. مرحله نباتی نفس

ملاصدرا در برخی موارد آیه «هل اتی علی الإنسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (انسان، ۱) را به‌عنوان شاهدهی بر حدوث جسمانی نفس آورده و در توضیح آن می‌گوید: نفس در ابتدای تکون خود همانند هیولای اولی و عاری از هرگونه صورت محسوس، متخیل و معقول است؛ اما در ادامه وجود خود به فعلیتی دست می‌یابد که دارای صورت مجرد جزئی و کلی می‌گردد. سپس ملاصدرا خودش بر این مطلب اشکال کرده و می‌گوید: تعریف نفس به «کمال برای جسم» به‌معنای صورت بودن نفس نیز هست؛ زیرا کمال و صورت به یک معنا بوده و تغایر آنها اعتباری است؛ بنابراین نمی‌توان گفت نفس در اول خلقت خود عاری از هرگونه صورت است. ملاصدرا به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد که صورت دو نوع است: مادی و غیرمادی. منظور از تهی بودن نفس در مقام حدوث خود از هر نوع صورتی، معنای دوم آن است؛ یعنی نفس در این مقام به‌گونه‌ای است که فاقد هرگونه صورت ادراکی محسوس، متخیل و معقول است. بنابراین نفس در هنگام حدوث، نهایت صور مادیات و بدایت صور ادراکیات بوده و وجود آن در این هنگام، آخرین مرحله جسمانیات به‌شمار می‌رود (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۲۹-۳۲۸). از این پاسخ ملاصدرا به‌خوبی روشن می‌گردد که منظور وی از مرحله جسمانی نفس که با واژه «جسمانیة الحدوث» به آن اشاره می‌کند، همان مرحله نباتی نفس است؛ زیرا این مرحله است که آخرین مرحله جسمانیات بوده و درعین حال از هرگونه صورت ادراکی نیز محروم است.

۲. مرحله جسمیت مطلق تا مرحله نباتی

ملاصدرا همان‌گونه که طبق آیه مذکور به مرحله‌ای از نفس اشاره می‌کند که در آن فاقد هرگونه صورت ادراکی است، در برخی موارد نیز با استشهاد به همین آیه به مرحله جسمیت مطلق، یعنی

مرحله‌ای که اشیای مادی در آن در مرحله هیولای اولی بوده و فاقد هرگونه صورت مادی هستند، اشاره می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷) و بر همین مبنا توضیح می‌دهد که نفس در این مرحله اگرچه از اعدام نیست، ولی قوه محض است و آن چنان ناقص و ناتمام است که نزدیک است از جمله اعدام باشد (همو، ۱۳۰۲، ص ۳۱۳). سپس از این مرحله عبور کرده، نخست دارای صورت مقداری و پس از آن دارای صورت عنصری، و سپس به صورت جمادی و نباتی که آخرین مرحله جسمانیت او محسوب می‌شود، نائل می‌گردد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳).

بنابراین می‌توان گفت منظور ملاصدرا از واژه «جسمانیت» در نظریه معروف خود، همه مراحل جسم مادی است. بنابراین این واژه یک مفهوم عامی است که هم شامل مرحله‌ای از جسم است که در آن عاری از هرگونه صورت نوعیه جسمانی است و تنها صورت جسمیه را دارد، و هم شامل مرحله‌ای است که نفس در آن یکی از صورت‌های نوعیه را داراست. ملاصدرا در جای دیگر در این باره می‌گوید: «قد علمت ان النفس الانسانیة ترتقی من صورة إلى صورة و من کمال الی کمال فقد ابتدأت فی اوائل النشأة الجسمیة المطلقة الی الصور الاسطقسیة و منها الی المعدنیة و النباتیة...» (همو، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۴۶۱).

بنابراین، با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت ملاصدرا در نظریه معروف خود با واژه «جسمانیة الحدوث» به مرحله نباتی و قبل از آن، و با واژه «روحانیة البقاء» به مرحله حیوانی و پس از آن اشاره می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴).

ب) تبیین مادیت نفس بر مبنای تعبیر «نفسیت نفس»

در این بخش پس از تبیین دیدگاه ملاصدرا به این نتیجه خواهیم رسید که طبق این نظریه برخلاف نظریه قبلی، نفس تا زمانی که در نشئه دنیوی به سر می‌برد، امری مادی است. نتیجه مهمی که با تبیین این نظریه حاصل خواهد شد اینک، ملاصدرا گاهی بر مبنای همین نظریه، واژه «جسمانیة الحدوث» را در نظریه معروف خود ناظر به تمام مراحل دنیوی نفس، و واژه «روحانیة البقاء» را صرفاً ناظر به مرحله اخروی نفس دانسته است.

دیدگاه ملاصدرا درباره نحوه «نفسیت نفس»

ملاصدرا این نظریه را همانند نظریه قبلی در مقابل دیدگاهی مطرح کرده است که قبل از وی حکمایی همچون ابن‌سینا و پیروان وی بدان معتقد بوده‌اند. از این‌رو برای فهم بهتر نظریه ملاصدرا لازم است نیم‌نگاهی به دیدگاه ابن‌سینا نیز داشته باشیم.

ابن‌سینا پس از اینکه نفس را به «کمال اول برای جسم» تعریف می‌کند، می‌گوید این تعریف، تعریف نفس از حیث حقیقت و ماهیت آن نیست؛ بلکه از حیث نفس بودن آن است. به تعبیر دیگر، واژه «نفس» و تعریف مذکور از آن جهت بر نفس انسان اطلاق می‌گردد که نسبتی با بدن داشته و مدبر بدن است. بنابراین می‌توان گفت تعریف نفس از این جهت همانند تعریف «بنا» به «سازنده بنا» است. بدیهی است که واژه «بنا» به لحاظ ذات و حقیقت انسانی «بنا» در تعریف آن اخذ نشده؛ بلکه صرفاً به لحاظ بنا بودن بنا در تعریف آن اخذ شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹).

طبق این بیان می‌توان به این نتیجه رسید که «نفسیت نفس» و به تعبیر دیگر، تدبیر بدن و اشتغال داشتن به آن هیچ‌گونه مقومیتی نسبت به ذات و حقیقت نفس ندارد؛ بلکه اضافه مذکور یک امر عارض بر حقیقت نفس است. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که اضافه بناییت مقوم ذات بنا نیست، بلکه امری عارض بر ذات آن است، اضافه نفسیت نیز از عوارضی است که نفس پس از تمامیت وجود خود متصف به آن می‌گردد. دیدگاه ابن‌سینا را می‌توان به صورت دقیق و فلسفی این‌گونه بیان نمود که وجود فی‌نفسه نفس که منشأ ماهیت آن است و از آن به «جوهر مجرد عقلی» یاد می‌شود، غیر از وجود لغیره آن است که از آن به «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» یاد می‌شود و به همین اعتبار نیز جوهر مجرد مزبور نفس نامیده می‌شود. از این‌رو می‌توان گفت نفس نسبت به بدن وجود رابطی ندارد (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲-۱۹۱). ابن‌سینا بر همین مبنا در برخی موارد سخن خود را در این‌زمینه چنین خلاصه کرده، می‌گوید: «لا تعلق للنفس فی الوجود بالبدن» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۳).

در مقابل دیدگاه ابن‌سینا، ملاصدرا چنین معتقد است که وجود فی‌نفسه نفس، عین وجود لغیره آن است؛ بنابراین «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» ذاتی وجود نفس است؛ یعنی وجود نفس وقتی معنادار است که به تدبیر بدن اشتغال داشته باشد. بدون بدن و تدبیر آن، نفس امکان وجود نخواهد داشت؛ زیرا نوع رابطه نفس با بدن، نوع رابطه‌ای نیست که بیرون از

حقیقت شیء باشد؛ بلکه چنین رابطه‌ای عین حقیقت شیء است. به تعبیر دیگر، رابطه میان نفس و بدن همانند رابطه بنا و ساختمان نیست که در آن بنا وجودی مستقل از متعلق خود دارد و تصرف در ساختمان امری خارج از بناست و در نتیجه، هیچ‌گونه مقومیتی نسبت به ذات و حقیقت وجودی وی ندارد.

فان لماهیة البنا وجوداً، و لکونه بناء وجود آخر و لیس هو من حیث کونه انساناً هو بعینه من حیث کونه

بناء فالاول جوهر، و الثانی عرض نسبی. و هذا بخلاف النفس فان نفیسة النفس نحو وجودها الخاص و

لیس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لاتکون نفساً (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۲-۱۱).

به اعتقاد ملاصدرا کسانی که نسبت نفس با بدن را به نسبت بنا با بنا تشبیه کرده‌اند، بین تصرف طبیعی ذاتی و تصرف صناعتی عرضی فرق نگذاشته و در واقع «ما بالذات» را به جای «ما بالعرض» اخذ کرده‌اند؛ این بدان خاطر است که نفس را از اول موجودی مستقل پنداشته‌اند؛ درحالی‌که نفس در بدو وجود خود موجودی منحاز و مستقل در کنار بدن نبوده تا بعد از تمامیت وجودش، متصف به مدبریت بدن و نفسیت شود (همان، ص ۳۷۶)؛ بلکه تدبیر بدن و نفسیت نفس، دقیقاً مثل صفات باری تعالی که عین ذات او می‌باشند، عین ذات نفس بوده و امری زائد بر وجود او نمی‌باشد.

و کما أن عالمیة الباری بالأشیاء و قدرته علی الكل لیست بامر زائد علی ذاته، فکذا نفسیة النفس

مادام وجودها هذا الوجود التدبیری لیست بامر زائد فی الوجود علی وجود النفس، بل زیادتها

بحسب المفهوم و الماهیة (همان، ص ۳۸۳). *فلسفه‌های اسلامی و مطالعات فلسفی*

بنابراین نفس و بدن در مقام تحقق و وجود، دو موجود مستقل از هم نیستند که معیتشان به نحو اتفاقی بوده و هیچ‌گونه رابطه تلازمی بین آنها وجود نداشته باشد؛ بلکه آن دو به گونه‌ای درهم تنیده‌اند که همانند ماده و صورت نسبت به هم تعلق ذاتی داشته و وجوداً به هم وابسته‌اند (همان، ص ۳۷۶).

با توجه به آنچه گفته شد، باید وجود نفس و نفسیت آن را یک چیز دانست که نفس به حسب همین نحوه از وجودش صورتی مضاف به بدن بوده و متصرف در آن خواهد بود (همان، ص ۳۷۵) و از آنجاکه چنین اضافه‌ای مقوم وجود نفس است، همانند اضافه پدری و پسری و یا اضافه پادشاه به کشور نیست که در صورت معدوم شدن اضافه، وجود مضاف همچنان به حال خود باقی

بماند. در واقع نوع اضافه‌ای که بین پدر و پسر و نیز بین پادشاه و کشور و یا بین کشتی و کشتی‌بان است، اضافه‌ای است که بعد از تمامیت وجودشان بر آنها عارض شده است؛ اما از آنجاکه اضافه نفسیت همانند اضافه هیولا و صور نوعیه بوده و در نتیجه مربوط به نحوه وجود آن می‌شود، در صورت انعدام اضافه نفسیت، مضاف (نفس) نیز منعدم خواهد شد (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶-۱۴۵). ملاصدرا بر همین مبنا از ابن‌سینا انتقاد کرده و می‌گوید:

... و لم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها كالملك و الربان حتى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كمان كان، بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها و إذا اشتدت في وجودها و كملت ذاتا عقلية صار وجودها وجود آخر و هذا بعين استحالة ذاتية و انقلاب جوهری
قد انكرها (همو، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۱۱۷-۱۱۶)

بنابراین می‌توان گفت همان‌گونه که اضافه نفسیت در وجود و حدوث بدن مؤثر است، در عدم و زوال آن نیز مؤثر است. از این‌رو با زائل شدن بدن، اضافه نفسیت هم از بین رفته و طبعاً نفس هم از بین می‌رود و موجودیت خود را از دست خواهد داد (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۶۰).

فساد نفس در اثر فساد بدن، اولین اشکالی است که می‌توان درباره دیدگاه ملاصدرا مبنی بر ذاتی بودن اضافه نفسیت عنوان نمود. این مشکل در نظر ابن‌سینا وجود نداشت؛ زیرا طبق دیدگاه وی اضافه نفسیت و اشتغال داشتن به بدن، امری زائد بر ذات نفس است؛ از این‌رو با بطلان اضافه مذکور، نفس از بین نمی‌رود. اما از آنجاکه ملاصدرا آن را عین نفس می‌داند، با نابودی آن نفس نیز نابود خواهد شد.

ملاصدرا در جواب اشکال مذکور این‌گونه پاسخ می‌دهد که نابودی نفس در اثر نابودی بدن، به معنای نابودی مطلق آن نیست؛ بلکه به معنای نابودی مرتبه‌ای از مراتب آن است؛ زیرا وجود نفس صرفاً منحصر به نشئه‌ای نیست که در آن متعلق به بدن است؛ بلکه بعد از این نشئه و همین‌طور قبل از آن نیز نفس دارای مراتب و نشآت دیگری است که در نحو وجود، متفاوت از نشئه تعلقی بوده و به‌هیچ‌روی فسادپذیر نیست. بنابراین می‌توان گفت با ازاله اضافه نفسیت، تنها «کون تعلقی» یا همان «کون نفسانی نفس» زائل و فاسد می‌شود (همان؛ همو، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۴).

اشکال دیگری که براساس ذاتی بودن اضافه نفسیت برای نفس قابل طرح است اینکه، طبق این مبنا نفس از مقوله اضافه خواهد بود؛ بنابراین نفس از جوهریت خود خارج، و یک امر عرضی می‌گردد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت مضاف بودن نفس نسبت به بدن، داخل در ماهیت آن نیست تا آن را از جوهریتش خارج کند؛ بلکه چنین اضافه‌ای از نحو وجود نفس انتزاع می‌گردد. در واقع نفس به سبب ماهیت ذات خود از مقوله جوهر، و به سبب نفسیت خود مضاف است. به تعبیر دیگر، مراد از نفسیت نفس، ماهیت فی‌نفسه آن نیست؛ بلکه مراد از آن، واقعیت و وجود تدبیری داشتن نفس نسبت به بدن است. بر همین اساس، منظور از مضاف بودن نفس نسبت به بدن نیز اضافه اشراقی است، نه اضافه مقولی. خلاصه اینکه، نفسیت نفس یا اضافه بودن به بدن در هویت و وجود نفس نقش دارد و در ماهیت او تأثیری ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰-۲۳۹). به تعبیر خود ملاصدرا «فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لکن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لا يخرج بها النفس عن حد الجوهرية بل عن حد العقلية فقط» (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۱۳-۱۲).

ملاصدرا برای اینکه پاسخ بهتری به این اشکال داده باشد، موارد دیگری غیر از نفس را مثال می‌زند که اضافی بودن آنها، موجب اندراج آنها در مقوله اضافه نشده است. از جمله این موارد هیولاست که در آن اضافه قابلیت نسبت به صورت، محقق است؛ با این حال مندرج در مقوله اضافه نیست. همچنین صور طبیعی به نوعی مضاف به ماده‌اند؛ در حالی که این صور یکی از انواع جواهر محسوب می‌شوند. اعراضی مثل سیاهی و سفیدی نیز مضاف به موضوع خوداند؛ اما در عین حال از مقوله اضافه نیستند؛ بلکه از مقوله کیفاند و از آنجاکه مندرج بودن یک شیء تحت دو مقوله از محالات است، نمی‌توانند هم از مقوله اضافه و هم از مقوله کیف باشند. سر اینکه این موارد در عین اضافی بودنشان داخل در مقوله اضافه نیستند، این است که در تمام این موارد، اضافی بودن مقوم ماهیات آنها نیست؛ بلکه اضافی بودن امری است که از نحوه وجود آنها انتزاع می‌شود. بنابراین هویات شخصی نفس، هیولا، صور طبیعی و اعراض، هویات اضافی است. ملاصدرا از اینجا مسئله مهم دیگری را نیز نتیجه می‌گیرد و آن، غیریت ماهیت و وجود است (همان، ص ۳۷۸).

مراحل مادی نفس بر مبنای ذاتی بودن نفسیت نفس

از توضیحی که درباره نفسیت نفس ارائه گردید می‌توان به این نتیجه رسید که نفس تا زمانی که در نشئه دنیوی قرار دارد، مادی و جسمانی خواهد بود؛ زیرا مقصود از مادی و جسمانی امری است که قائم به ماده و جسم است و بنابر فرض ذاتی بودن اضافه نفسیت، نفس در نشئه دنیوی خود از چنین حالتی برخوردار است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت همان‌گونه که نفس در برخی مراحل دنیوی خود صورت منطبع در ماده بوده و از این جهت قوام آن به ماده است، در سایر مراحل و نشآت خود که احياناً به تجرد می‌رسد نیز به‌خاطر ذاتی بودن اضافه نفسیت بر همین حال خواهد بود. نفس در مراحل تجرد خود اگرچه صورت منطبع در ماده نیست، اما به‌خاطر نحوه نفسیت خود، وجوداً وابسته به ماده است. به همین خاطر می‌توان گفت رابطه نفس با بدن در مراحل تجرد نیز همانند رابطه ماده و صورت در نظام سینوی است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۰۸)؛ زیرا از سویی تشخیص، قوام و تمامیت بدن از آن جهت که بدن طبیعی است، به نفس است (الشیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۵)؛ به‌گونه‌ای که اگر وجود آن بدون وجود نفس در نظر گرفته شود، از حقیقت آن چیزی جز عناصر و اجزائی که در مسیر اضمحلال قرار گرفته‌اند، باقی نخواهد ماند (همو، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۲۳۹). از سوی دیگر نیز قوام نفس به‌خاطر ذاتی بودن اضافه نفسیت به بدن است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان برای نشئه دنیوی آن وجودی بدون وجود بدن مادی تصور نمود.

با توجه به مجموع آنچه گذشت، می‌توان به این نتیجه رسید که نفس نه‌تنها در مرحله نباتی، بلکه در مرحله مثالی و حتی در برخی مراحل عقلانی خود که در همین دنیا به آن رسیده است، به‌معنای مذکور، مادی خواهد بود. این مطلب به‌راحتی از این متن قابل استنباط است: «... لان هذه الاضافة [ای الاضافة النفسیه] اضافة التقويم و التكمیل... فالنفس ما لم تخرج من قوة الوجود الجسمانی الى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية» (همان، ج ۸، ص ۱۳).

بدیهی است که تعبیر «صورة مادية» را نمی‌توان به صورت منطبع در ماده تفسیر نمود؛ بلکه از آنجاکه ملاصدرا این تعبیر را ذیل بحث «نفسیت نفس» آورده است، باید آن را بنابر همین مبنا تفسیر نمود تا اولاً با تجرد نفس سازگاری داشته، ثانیاً با برخی تعابیر مشابه که احياناً مربوط به مراحل مادی است که نفس در آن صورت منطبع در ماده است، خلط نگردد.

به اعتقاد ملاصدرا، انسان‌های کامل در نشئه دنیوی‌شان دارای چهار نشئه نباتی، حیوانی، انسانی و قدسی هستند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۱۱). با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت این‌گونه انسان‌ها نیز تا زمانی که در نشئه دنیوی هستند، دارای «کون تعلقی» خواهند بود. اکنون با این بیان می‌توان به این نتیجه رسید که منظور ملاصدرا از اینکه نفس با ذاتی بودن اضافه نفسیت از «کون عقلانی» خارج می‌گردد، تنها برخی مراحل عقلانی نفس است که آن، مرحله‌ای است که نفس به مرحله عقل مفارق رسیده و با عقل فعال متحد می‌گردد. همان‌گونه که از عبارت‌های بعدی روشن خواهد شد، مرحله عقل مفارق و اتحاد که نفس در آن با عقل فعال متحد می‌گردد، زمانی است که نفس از نشئه دنیوی خود رخت برپسته و به نشئه اخروی منتقل گردد. بنابراین می‌توان گفت ذاتی بودن اضافه نفسیت، تمام مراحل دنیوی نفس را شامل گشته و در نتیجه، نفس طبق این نظریه تا زمانی که در دنیاست، مادی خواهد بود.

اشکال و پاسخ

اشکالی که در اینجا به‌نظر می‌رسد و برخی اندیشمندان معاصر نیز بر آن تأکید کرده‌اند، این است که رسیدن نفس به مرحله مجرد عقلانی در این دنیا با ذاتی بودن نفسیت آن و در نتیجه، با وجود تعلقی آن سازگار نیست؛ زیرا نفس زمانی دارای مجرد و ادراکات عقلی خواهد بود که علاقه آن با عالم طبیعت قطع شده و وجود تعلقی آن منعدم گردد. بنابراین تا زمانی که اضافه نفسیت، ذاتی نفس است، هیچ انسانی در این دنیا به مجرد عقلانی نخواهد رسید (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۹). این اشکال نه‌تنها در مرحله عقلانی، بلکه در مرحله مثالی نفس نیز قابل طرح است؛ زیرا مرحله مثالی نفس نیز مجرد است. بنابراین تصور ذاتی بودن نفسیت نفس که به‌نحوی حاکی از عینیت نفس با بدن است، در مقام مجرد آن اندکی مشکل به‌نظر می‌رسد.

به‌نظر می‌رسد این ایراد را می‌توان با تعیین دقیق معنای ذاتی بودن نفسیت نفس برطرف نمود؛ به‌این‌صورت که اضافه مذکور مربوط به مراتب مجرد نفس نیست؛ بلکه مربوط به برخی قوای مادی نفس است. اما از آنجا که طبق دیدگاه ملاصدرا قوای نفس از شئون و مراتب آن به‌شمار می‌رود، می‌توان نتیجه گرفت که وجود خود نفس در مرتبه شئون مزبور عین ارتباط ذاتی خود نفس در مرتبه قوا با بدن است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰-۲۱۹). بنابراین، در نهایت باید پذیرفت که

ملاصدرا از ذاتی بودن اضافه نفسیت، همین معنا را در نظر گرفته است. به نظر می‌رسد وی در متن زیر به همین مطلب اشاره می‌کند:

ان النفس مادامت هی نفساً لها وجود ذاتی تعلقى هی مفتقرة فی هذا الوجود الذاتى الى البدن مستقومة بحسب بعض قواها الحسية و الطبيعية به ضرباً من التعلق (الشیرازی، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۷۶).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که طبق هر دو نظریه، نفس وجوداً امری قائم به ماده و جسم است. از این رو طبق هر دو نظریه حقیقتاً می‌توان واژه مادی و جسمانی را بر نفس اطلاق نمود. اما تفاوتی که اینجا وجود دارد در نحوه تقوم نفس به ماده طبق دو نظریه یادشده است؛ زیرا بر مبنای نظریه اول، خود نفس صورتی متقوم به ماده و منطبع در آن است؛ اما بر مبنای نظریه دوم، خود نفس به صورت مستقیم و مباشر، منطبع در ماده و متقوم به آن نیست؛ بلکه مرتبه‌ای از مراتب آن، یعنی قوای مادی آن این چنین است. اما از آنجاکه طبق دیدگاه ملاصدرا، قوا (همان، ص ۲۹۶؛ همان، ج ۹، ص ۷۰) و حتی بدن (همان، ص ۴۹) از مراتب نفس به‌شمار می‌آیند و در نتیجه، همه به یک وجود موجوداند (همان، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۱۵، ص ۳۱۵)، می‌توان حقیقتاً حکم برخی مراتب نازله آن را به خود نفس نیز نسبت داد. از همین رو، انتساب ذاتی بودن اضافه نفسیت به برخی قوای آن به منزله انتساب آن به خود نفس است. بنابراین تقوم برخی قوای نفس به ماده بدن نیز به منزله تقوم خود نفس به آن خواهد بود.

تفسیری متفاوت از نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس

همان‌گونه که در بخش اول این مقاله اشاره گردید، ملاصدرا در مقابل دیدگاه حکمای قبل از خود که به قدم یا حدوث روحانی نفس معتقد بودند، معتقد است نفس در بدو حدوث خود جسمانی است؛ بدین معنا که قوه یا صورتی است حال در جسم که به تدریج از عالم جسمانیات خارج گردیده و به عالم مجردات می‌پیوندد. بر همین اساس، گفته شد واژه «جسمانیة الحدوث» به مرحله نباتی و قبل از آن، و واژه «روحانیة البقا» به مرحله حیوانی و پس از آن اشاره می‌کند. بدیهی است با این بیان افزون بر شق اول این نظریه، شق دوم آن نیز علاوه بر نشئه اخروی نفس، بر نشئه دنیوی نفس نیز که در آن روحانی و مجرد است، صدق خواهد کرد. در واقع آنچه در

ابتدا بر اذهان جویندگان حکمت متعالیه از نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس تبادل می‌کند، همین معناست. اما به نظر می‌رسد ملاصدرا گاهی نظریه حدوث جسمانی نفس را صرفاً بر این مبنا که نفس در بدو پیدایش خود صورت منطبق در ماده است، تبیین نمی‌کند؛ بلکه آن را بر مبنای ذاتی بودن اضافه نفسیت نیز - که طبق آن باز هم نفس حقیقتاً موجودی جسمانی به‌شمار می‌رود - تبیین می‌کند. به نظر می‌رسد ملاصدرا در عبارت زیر با توجه به همین مبنا به نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس اشاره می‌کند:

ان جوهر النفوس من حیث تعلقه بالبدن و کونه صورة مقومة له تدريجی الحدوث کسائر الصور الحسیة فهی مادیة الحدوث مجردة البقا عند استکمالها و اتحادها بالعقل المفارق (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۳).

مرحله اتحاد با عقل فعال - همان‌گونه به آن تصریح خواهد شد - مربوط به مرحله پس از مرگ است؛ بنابراین ملاصدرا در عبارت یادشده با واژه «مجردة البقا» صرفاً به مرحله پس از مرگ اشاره می‌کند. پس با توجه به این مطلب و با توجه به اینکه صدر متن یادشده ظهور در همه نشأت و مراحل دنیوی نفس دارد، باید گفت ملاصدرا با واژه «مادیة الحدوث» به همه نشأت دنیوی نفس اشاره می‌کند. بنابراین طبق این بیان می‌توان گفت در برخی موارد منظور ملاصدرا از اینکه نفس در حدوث خود جسمانی است، تمام نشئه دنیوی نفس است. بنابراین اگر برخی نفوس در نشئه دنیوی خود به برخی مراحل عقلانی نائل گردند، از آنجاکه هنوز تعلق ذاتی آنها نسبت به بدن محفوظ است و از این جهت مادی و جسمانی هستند، می‌توان واژه «جسمانیة الحدوث» را بر این مرحله از نفس نیز ناظر دانست.

بنابراین با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت منظور ملاصدرا از واژه «جسمانیة الحدوث» در نظریه معروف خود یک معنای عامی است که آن را - اگرچه بر اساس مبانی و با ملاک‌های مختلف - بر تمام مراحل دنیوی نفس، از جسمیت مطلق او تا مراحل عقلانی اطلاق می‌کند. همچنین بر همین اساس می‌توان گفت منظور ملاصدرا در برخی موارد از مرحله‌ای که با واژه «روحانیة البقا» به آن اشاره می‌کند، صرفاً مرحله اخروی نفس خواهد بود. به نظر می‌رسد

ملاصدرا در عبارت زیر - که طبق آن از نشئه دنیوی نفس به وجود حدوثی و از نشئه اخروی آن به وجود بقایی نفس تعبیر می‌کند - صریح‌تر از همه موارد به این مطلب اشاره می‌کند: فاذا ترفت و تحولت و بعثت من عالم الخلق الی عالم الامر یصیر وجوده وجوداً مفارقاً عقلیاً لاحتیاج حیثیة الی البدن و احواله و استعداده فزوال استعداد البدن ایها لا یضرها ذاتا و بقاء بل تعلقاً و تصرفاً اذ لیس وجودها الحدوثی هو وجودها البقائی لان ذلک مادی و هذا مفارق عن الماده فلیس حالها عند حدوثها کحالها عند استکمالها و مصیرها الی المبدأ الفعال فهی بالحقیقة جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا (همو، ۱۹۹۹، ج ۸، ص ۳۹۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹).

در واقع می‌توان گفت در برخی موارد منظور ملاصدرا از «روحانیه البقا» بودن نفس، آن معنایی است که ابن‌سینا آن را در مقام حدوث برای نفس در نظر می‌گیرد. ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «و مما لا نشک ان هیئنا عقولاً بسیطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۸).

طبق این عبارت، نفس در مقام حدوث هم از حقیقت عقلانی برخوردار بوده و هم چیزی جدا و مستقل از بدن است. اما ملاصدرا معتقد است اولاً نفس در مقام حدوث از حقیقت عقلانی برخوردار نیست؛ ثانیاً اگر نفس در نشئه دنیوی نیز به این مرحله راه پیدا کند، باز چیزی جدا از بدن و مستقل از آن نخواهد بود؛ زیرا بر مبنای ذاتی بودن اضافه نفسیت، تا زمانی که نفس در این دنیا است، دارای کون تعلقی بوده و وجوداً وابسته به ماده است. از این رو نمی‌توان آن را روحانی محض - بدین معنا که چیزی مستقل از بدن باشد - تصور نمود. به تعبیر دیگر، نفس تا زمانی که در این دنیا است، چه در مرحله مثالی و چه در مرحله عقلانی، دارای وجود استقلالی نخواهد بود؛ نفس آن زمانی دارای وجود استقلالی خواهد شد که به‌طور کلی از این بدن فارغ گشته باشد: «ما من نفس انسانیة الا و لها وجود استقلالی بعد بوار هذا البدن» (الشیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۰). بدیهی است این استقلال نسبی است؛ یعنی نفس پس از مرگ صرفاً با بدن عنصری قطع رابطه می‌کند؛ اما به بدن اخروی مثالی تعلق می‌گیرد که به اعتقاد ملاصدرا منشأ ایجاد آن خود نفس است (همو، ۱۹۹۹، ج ۹، ص ۱۹۴-۱۹۱). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که طبق دیدگاه ملاصدرا، نفسیت نفس و ارتباط آن با بدن همچنان پس از مرگ بدن مادی نیز محفوظ است؛ البته با این تفاوت که ارتباط نفس با بدن عنصری دنیوی ارتباط تدبیری و تصرفی و ارتباط آن با بدن

مثالی اخروی، ارتباط ایجابی خواهد بود. از این رو می‌توان گفت نفسانیت حاصل از ارتباط ایجابی با بدن مثالی و نفسانیت حاصل از ارتباط تصرفی با بدن طبیعی، دو گونه نفسانیت‌اند، نه یک گونه (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت ملاصدرا واژه «مادی و جسمانی» را براساس مبانی و ملاک‌های مختلف بر نفس اطلاق نموده است. بنابراین واژه مذکور باید با توجه به دو نظریه متفاوت تفسیر شود. نظریه اول، نظریه حدوث جسمانی نفس است که طبق آن، نفس ذاتاً امری جسمانی است؛ بدین معنا که نفس در ابتدای وجود خود قوه و یا صورتی منطبع در جسم است که در ادامه وجود خود، در اثر حرکت جوهری از این حالت خارج گردیده، از سنخ موجودات مجرد می‌گردد. نظریه دومی که بر مبنای آن نیز نفس موجودی مادی به‌شمار می‌رود، نظریه ذاتی بودن اضافه نفسیت است. در واقع طبق تفسیر نهایی که از این نظریه ارائه گردید، اضافه مذکور مربوط به ذات نفس و مراتب مجرد آن نیست؛ بلکه مربوط به برخی قوای مادی نفس است؛ اما از آنجاکه قوای مزبور و نیز خود بدن از مراتب نفس بوده و در نتیجه همه به یک وجود موجود هستند، می‌توان انتساب اضافه مذکور به قوا را به‌منزله انتساب آن به نفس دانسته و در نتیجه، خود نفس را بدین لحاظ موجودی مادی به‌شمار آورد. گفته شد طبق این نظریه، نفس انسان تا لحظه مرگ امری مادی و جسمانی است. از همین رو، علاوه بر ابهام‌زدایی از واژه‌های مادیت و جسمانیت نفس، نتیجه مهمی که از تفکیک این دو نظریه حاصل گردید، این بود که گاهی ملاصدرا خود نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس را بر مبنای نظریه دوم تبیین نموده و در نتیجه با واژه «جسمانیة الحدوث» به همه مراحل دنیوی نفس و با واژه «روحانیة البقا» صرفاً به نشئه اخروی آن اشاره می‌کند.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت واژه‌های جسمانیت و مادیت نفس و به‌تبع آنها واژه‌های حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، اگر نگوئیم مشترک لفظی هستند، قریب به اشتراک لفظی خواهند بود.

فهرست منابع

- ابن سینا، الشفاء، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، مجموعه رسائل، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، بی جا: قمایت اشراق، ۱۳۸۸.
- _____، النجاة، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون، ج ۱ و ۴، ترجمه محمدحسن لطفی، چ ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء، ۱۳۷۶.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۹م.
- _____، الشواهد الربوبیه، چ ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
- _____، المبدأ و المعاد، چ ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
- _____، تعلیقه بر حکمة الاشراق، قم: بیدار، ۱۳۱۵ق.
- _____، رساله فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، مجموعه الرسائل التسعه، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران: سمت، ۱۳۸۹.
- قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، قم: بیدار، ۱۳۱۵ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.