

بررسی اشکالات مطرح شده بر تبیین صدرایی قاعده

«النفس فی وحدتها کل القوی»

مجتبی افشارپور^۱

چکیده

قاعده «وحدت نفس و قوا» یا «النفس فی وحدتها کل القوی» از بنیادهای اساسی نفس‌شناسی حکمت متعالیه است و ثمرات و کارکردهای آن در هستی‌شناسی و خداشناسی نیز قابل پیگیری می‌باشد. این قاعده که به منظور تبیین چگونگی تحقق قوای متعدد به وجود واحد نفس ارائه شده، همواره مورد نقد و بررسی‌های فراوان قرار گرفته است. بعضی فیلسوفان زمانه ما نیز با نگاه انتقادی‌ای که به آن داشته‌اند، توان اثباتی آن را محدود پنداشته‌اند، یا اساساً آن را فاقد کارایی خوانده‌اند و یا اینکه ادله آن را مخدوش دیده‌اند. امکان استفاده حداکثری از این قاعده، در گرو پاسخ به این اشکالات و دور بودن آن از تیغ نقدهای ایشان است. در این مقاله به‌منظور تبیین سخن نهایی ملاصدرا در خصوص «وحدت نفس و قوا» و بررسی ورود یا عدم ورود اشکالات به آن، با روشی توصیفی - تحلیلی، مهم‌ترین اشکالات مطرح شده بر قاعده را - به‌خصوص با تأکید بر انتقادات آیت‌الله علامه مصباح یزدی^۲ و آیت‌الله فیاضی (دام‌الله) - بررسی کرده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که با استفاده از بیانات ملاصدرا در آثار گوناگون خود و با توجه به سیری از بحث که ارائه می‌دهد و با تفکیک میان سخن نهایی و متوسط او، پاسخ اکثر اشکالات به‌دست می‌آید.

واژگان کلیدی: وحدت نفس و قوا، مراتب نفس، علیت نفس، ملاصدرا، مصباح یزدی، فیاضی.

مقدمه

علم النفس حکمت متعالیه سازمانی منسجم، نظام یافته و متشکل از اصول و فروع متعدد براساس مبانی این مکتب است. از جمله مهم ترین قواعد این باب، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است. حقیقت وجودی انسان، هویت واحدی است که دارای نشئات و مقامات و مراتب متعدد مرتبط باهم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۰-۱۸۴). مراتب این حقیقت ذومراتب اساساً نمی توانند منفصل از یکدیگر بوده و صرفاً هنگام اشتیاق و میل با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. البته پایین ترین درجات آن برای همه افراد بشر بالفعل است. اما بالاترین درجه آن برای اندکی به فعلیت می رسد؛ هر چند قابلیت ارتقاء به آن درجه در همگان موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

در تفکر ملاصدرا نفس فقط آن مسخر مافوقی نیست. بلکه با عنایت به مشکک بودن نفس، وجودی سعه یافته در جمیع مراتب عالم درون است؛ به گونه ای که هر مرتبه از آن، تنزل یافته مرتبه مافوقی است و از سوی دیگر وجود بسیط این مرتبه فوقانی، وجود برتر جمعی اجمالی همه آنها است. بدین معنا که همه آنها در وجود بسیط این مرتبه وحدت یافته اند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۱۵-۲۱۶). گاهی نیز این اعتقاد این گونه تعبیر می شود که مرتبه اعلائی نفس، نفس است که سایر مراتب شئون و تنزلات و قوای آن هستند و سایر مراتب نیز تنزل یافته و وجود تفصیلی نفس هستند و اصطلاحاً ثانی در مقابل او به شمار نمی آیند.

باین همه، برخی از فیلسوفان دوران ما چند اشکال را متوجه این قاعده دانسته و از زوایای گوناگون آنها را نقد کرده اند. تبیین صدرائی قاعده و نیز استفاده حداکثری ای که مورد نظر ملاصدرا بوده است، در گرو پاسخ به این اشکالات و رهایی قاعده از این

تقدهاست. ما در این مقاله قصد توضیح و تبیین قاعده و استدلال‌های اقامه‌شده بر اثبات آن را نداریم. بلکه برآنیم تا مهم‌ترین این اشکالات را بررسی کرده و احیاناً نسبت آنها با نظر نهایی ملاصدرا را بسنجیم تا جایگاه و توان اثباتی این قاعده در حکمت متعالیه را روشن‌تر سازیم. هرچند قبل از ورود به اشکالات، ناگزیریم تبیینی مختصر اما متقن از مهم‌ترین مرحله تحلیل قاعده به‌گونه‌ای متناسب با تمرکز اشکالات ارائه دهیم.

فرآیند رسیدن به «النفس فی وحدتها کل القوی» در حکمت متعالیه و روش‌های تحلیل آن

ملاصدرا در مجموع آثار خود برای رسیدن به قاعده مورد نظر، فرآیندی متشکل از مراحل ذیل را یک‌به‌یک پیموده است:

۱. اثبات وحدت نفس
۲. تبیین بساطت نفس
۳. اثبات قوا و شئون متعدد برای نفس (چراکه مخلوقات نفس همه در وعاء نفس به حیثیت شأنی و به‌واسطه شئونات نفس موجودند).
۴. اثبات عدم تنافی بین وحدت نفس و قوای متکثر.

پیداست که اصلی‌ترین مرحله در اینجا، مرحله چهارم است که اتفاقاً بیشترین تلاش‌های صدرا در مواردی که به توضیح این قاعده پرداخته، معطوف به همین مرحله است. در نگاهی کل‌نگر به حکمت متعالیه، فرآیند «قاعده النفس فی وحدتها کل القوی» به دو طریق اصلی تحلیل شده است؛ گاهی با استفاده از اینکه قوای نفس مراتبی از وجود نفسند، و گاهی با استفاده از اینکه نفس علت برای آن قواست. البته می‌توان گفت که در نتیجه تحلیل علیت نیز قوای نفس، به شئون و اطوار نفس ارتقا یافته‌اند و در نتیجه وحدت ذی‌شأن و شأن را به‌دنبال آورده‌اند. اما در آثار ملاصدرا، هر دو بیان به‌منزله دو طریق که به یک مقصد می‌انجامند به‌چشم می‌خورد:

روش اول: حکمت متعالیه در مرحله چهارم از مکانیسم ذکر شده، مرتبه و شأن بودن قوا را برای نفس توضیح می‌دهد. به عبارت دیگر، اثبات قوای متعدد برای نفس در این تحلیل به‌منزله اثبات مراتب و شئون مختلف برای نفس است. در انتها چگونگی تحقق این مراتب و شئون متعدد را به‌وجود واحد تبیین می‌نماید.

اصطلاح مرتبه در باب نفس که یکی از ارکان تبیین مدعای «النفس فی وحدتها کل القوی است» به این معناست که مثلاً قوای ادراکی (تعقل و تخیل و احساس) - که مبادی افعال ادراکی اند - چیزی مغایر نفس و منجاز از آن به حساب نمی آیند. این قوا در برابر نفس کثرت عددی ندارند و امری مستقل و ثانی در ازای او محسوب نمی گردند. بنابراین این مراتب وحدت شخصی نفس را زائل نخواهند کرد؛ چراکه هر قوه شأنی از شئون نفس است نه ابزاری جداگانه، اما در خدمت نفس برای انجام افعالش (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۴). به بیان دیگر، این گونه نیست که نسبت فعل قوا به نفس نسبت حقیقی از قبیل نسبت فعل صنعتگر به خود صانع و نسبت فعل به خود آن قوه، نسبتی مجازی از قبیل نسبت فعل صنعتگر به ابزار او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۷).

ادعا شده است که در حکمت متعالیه، اساسی ترین معنای مرتبه و شأن همین امر مغایر غیر مباین است؛ به گونه ای که رابطه مرتبه و ذی مرتبه به صورتی باشد که فعل مرتبه یا انفعال آن یا وصف آن از همان جهت که منسوب به خود او است، بعینه منسوب به ذی مرتبه هم باشد و نه برعکس (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۲۲).

بنابراین نفس دارای وجود واحدی است که در عین وحدت، واجد مراتب متعدد است و قوا همین مراتب وجود وحدانی اند؛ به گونه ای که وجود وحدانی نفس، هم مبدأ این قوا است و هم غایت آنان. به تعبیری، نفس همان قوا و قوا همان نفسند. مراد او از غایت آن است که نفس در واقع مرتبه کامل همان قواست. صدرا این مطلب را به منزله قاعده ای کلی تلقی کرده و می گوید هر جا قوه عالی قوای نازله را به استخدام می گیرد، همین رابطه برقرار است، لذا قوای نباتی نسبت به قوای حیوانی و قوای حیوانی نسبت به نفس ناطقه همین حکم را دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱).

با توجه به برخورداری نفس از حرکت جوهری درونی، وجود واحد نفس در سیر تکاملی خود از مراتب ضعیف تر و نازل تر (طبیعت مادی) شروع کرده و به مراحل شدیدتر و عالی تر حرکت می کند. در واقع نفس نیز همچون وجود، حقیقتی تشکیکی است و هر کدام از این مراتب منشأ انتزاع قوه خاصی است.

برای اینکه روش اول در تحلیل وحدت نفس و قوا را به سرانجام برسانیم، نیاز است بدن را نیز یکی از مراتب نفس بدانیم. به تعبیر دیگر، آلات جسمانی و ابزار جسمانی - که

درواقع همان اجزاء بدنی هستند - خود نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس هستند. در نگاه دقیق، آخرین مرتبه و پایین‌ترین درجه وجودی نفس، وجود بدنی و مادی نفس است. دقیقاً به خاطر همین نکته است که افعال بدنی، فعل بالذات نفس محسوب می‌گردند. در این صورت نفس هر نسبتی که با قوای انسانی و حیوانی و نباتی داشته باشد، با بدن نیز به عنوان مرتبه طبیعی برقرار خواهد ساخت.

در این نگاه، مراتب نفس عبارتند از مرتبه انسانی و حیوانی و نباتی و طبیعی. اتحاد نفس و قوا نیز سعه بیشتری داشته و علاوه بر قوای نباتی، خود آلات و بدن را نیز در برمی‌گیرد. در حالی که اگر این ادعا پذیرفته نشود، قاعده اتحاد دچار ضیق شده و مرتبه بدنی را شامل نخواهد شد.

مرتبه بودن بدن برای نفس را صدرا با عبارتهای گوناگونی مطرح کرده است. گاهی بدن طبیعی و عنصری را مرتبه‌ای از مراتب نفس و پایین‌ترین آنها دانسته است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴). در مواردی در عین یگانه دانستن جوهر نفس و بدن، تفاوت آن دو را به نقص و کمال دانسته است^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ق، ص ۳۱۴).

گاهی نفس را - که در مرتبه قوا تنزل نموده - خود آن آلت خاص می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۵):

«النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطبائع و الحواس فيصير عند اللمس مثلا عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين الشام و الذائق و هذه أدنى الحواس و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة فيتحد بكل عقل و معقول...».

اوج این ادعای او در جایی است که به جهت مخالفت با ادعای ابن سینا - مبنی بر اینکه

۱. «فالنفس ذات شئون ذاتية تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات و استعمالها لآلات الحواس فهي عند الأبصار عين باصرة و عند السماع أذن واعية و كذا عند الذوق و الشم و اللمس و التحريك لأن لها بحسب ذاتها ما هو مبدأ الكل من هذه القوى و الآلات و كذا يرتفع عند نيلها للمعقولات إلى مقام العقل الفعال صائرة إياه متحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون».

۲. «فهما متحدان في الجوهرية متخالفان بالقوة و الفعل و النقص و الكمال و الظلمة و النور».

نفس اساساً مجرد است و جز ارتباط تدبیری و تصرفی هیچ گونه ارتباطی با بدن ندارد - تصریح می کند که وحدت جوهر نفس از قبیل وحدت جمعی است و در عین اینکه به حسب مراتب اعلايش منفصل و مفارق از بدن است، به حسب مراتب ادنايش بذاتها در بدن است^۱ (صدرالدین شیرازی، بی تا/ب، ص ۲۴۰). در جای دیگر توضیح می دهد که منظور از متحدالذات بودن نفس با طبیعت بدن این است که نفس در این طبیعت تنزل کرده و در مرتبه طبیعت بدنی به وجود آن محقق شده است^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۸۷-۸۸). به تعبیر دیگر، حقیقت نفس و بدن مابین از هم نیستند؛ همان طور که مراتب یک حقیقت واحد مشکک مابین از هم نیستند^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷-۳۰۸).

ایشان در برخی عبارات در تبیین نظریه خویش، بدن به نحو برتر و والاتر را همان نفس، و نفس به نحو فروتر و نازلتر را همان بدن خوانده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۹۷).

ملاصدرا در مواردی اتحاد نفس و بدن را به معنای تجسم نفس می داند؛ البته تجسمی که منافات با تجرد ذاتی نفس ندارد. ایشان حتی این تجسم را به تنزل در مرتبه آلات و اندام طبیعی تفسیر کرده است و بدن را همان نفس در مرتبه تجسم و تجسد عنوان کرده است. از جمله، در کتاب مفاتیح الغیب در مقام توضیح اتحاد نفس و بدن شناخت رابطه نفس و بدن را متوقف بر دانستن رابطه بین دو مرتبه بالا و پایینی می داند که به نوعی با هم متحد بوده و نیز به نوعی مغایر باهم باشند. وی سپس تصریح می کند که نفس با جمیع قوای خود، حتی قوا و جنود بدنی نحوه اتحادی دارد. ایشان در انتها تأکید می کند که نگاه

۱. «التحقیق أن جوهر النفس و إن كان موجوداً بوجود واحد لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة فهي بذاتها یكون في البدن و بذاتها منفصل عنه فهي فيه و لایه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تفعل بفعله و ینفعل بانفعاله و من حيث كونها مفارقا عنه لا یؤثر في شيء، من ذوات الأوضاع».

۲. «هي متحدة الذات معها بمعنى أن النفس نازلة إليها متحققة بها في مرتبتها».

۳. «و ما أدركته الحكماء المشاءون و الفلاسفة الرواقیون في النفس من التجرد الصرف و الطهارة عن البدن و أوصافه فهو صدق و صواب لكنه یرجع إلى تنزیه قوة من قواها بل مرتبة من مراتبها المسماة بالقوة العاقلة و هي مرتبة غیبتها عن البدن و قواه و اتصالها بعالم القدس و رجوعها إلى جهة الوحدة، و لیست حقیقة النفس عند أرباب الذوق و الشهود مجرد قوة عاقلة مباینة للأبدان منزهة عن الأجرام، بل البدن عندهم كظل لنور النفس لا استقلال له في الوجود».

صحیح و کامل به نفس، نگاهی است که هر دو جنبه تجردی و تجسمی نفس در آن مراعات گردد^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸).

روش دوم: برای توضیح اینکه فعل واحد یا ادراک واحد حقیقتاً و بالذات، هم فعل یا ادراک قوه باشد و هم فعل یا ادراک نفس (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۶۱)، و در عین یگانگی و از جهت واحد بتواند به هر دو منسوب باشد (همان، ج ۸، ص ۷۱؛ همو، بی تا/الف، ص ۳۷۵-۳۷۶)، می‌توان به حدوسطی دیگر، یعنی رابطه تشکیک تفاضلی و علیت موجود برتر برای موجود مادون تمسک کرد. فاعل فعل مادونی، خود نیز فعلی برای فاعل فوق است؛ به گونه‌ای که هیچ استقلالی از خود نداشته و در اصل هستی و نیز در فاعلیت محتاج و قائم به آن موجود برتر است. یا اینکه آنچه مدرک این ادراک است، خود نیز مدرک برای ادراک‌کننده برتر است؛ به گونه‌ای که نزد آن مدرک مافوق حاضر بوده و در اصل هستی و نیز در عالمیت خود محتاج به آن است؛ چراکه عین ربط و وابستگی به آن موجود برتر است.

اساساً از آنجاکه در علم‌النفس حکمت متعالیه، اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس است نه عَرَضی و مغایر آن، لذا معیت نفس و بدن معیتی ضروری است، نه صرفاً معیتی اتفاقی و این است معنای این سخن که نفس تلازم وجودی ذاتی با بدن دارد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۴۸-۳۵۱). تلازم وجودی، متفرع بر رابطه علیت بین دو طرف ملازمه است. لذا صدرالمتألهین به این مقدار نیز اکتفا نکرده و مرتبه بودن بدن برای نفس را نیز مطابق تحلیل رابطه علی و معلولی توضیح داده است. صدرا این تلازم وجودی ذاتی که مبتنی بر علیت است را صرفاً از قبیل علیت بین صورت و ماده متوقف نکرده و قائل شده که می‌توان تنزل نفس در مرتبه بدنی را نیز پذیرفت؛ همان‌گونه که تنزل علت در مرتبه معلول خود قابل پذیرش است.

هرچند در نگاه اولیه، ملاصدرا در برخی موارد به نفی چنین رابطه‌ای در خصوص نفس و قوا پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱-۵۴، ص ۶۵)، اما در برخی موارد نیز مبتنی بر علیت حکمت متعالیه که معلول اضافه اشراقی به علت داشته و اساساً بدون علت قابل لحاظ و قابل تحقق نیست، رابطه نفس و قوا را به گونه رابطه علت و معلول

۱. «تجسمها فی وجودها البدنی لا ینافی تجردها من المواد کلها فی وجودها المفارقی الذی هو غیب غیوبها فلها تارة تفرّد بذاتها عند بارئها و لها أیضا نزول إلى درجة القوى و الآلات من غیر نقص یعتبرها بل تزیدها کمالاً و جمعیه».

تحلیل کرده (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۳) و گاهی نیز براساس آن تفسیر کرده است. در مواردی رابطه نفس و بدن را علاقه لزومی می‌خواند (همان، ص ۱۳۶) و تصریح می‌کند که ترکیب حاصل از رابطه نفس و بدن، اساساً از دو شیئی که رابطه علی و معلولی با یکدیگر نداشته باشند حاصل نمی‌شود.^۱ همچنین گاهی با استفاده از اینکه «معلول‌المعلول معلول» نتیجه گرفته است که متصف به همه ادراکات برای همه مدرکات یک قوه واحد و غیر جسمانی است که قوا در واقع فروع و معالیل آن هستند (همان، ص ۳۰۱-۳۰۲).

در این صورت براساس آنچه درباره وجود ربطی بودن معلول و نسبت آن با علت می‌گوییم، معنای قاعده این خواهد شد که هر فعل یا انفعال یا وصف یا امر کمالی که برای هر یک از قوا و حتی بدن طبیعی محقق باشد، فعل یا انفعال یا وصف یا کمال خود نفس است. اما نه برای نفس در مقام ذات او (به تعبیری در مقام بالاترین رتبه این موجود)، بلکه در مقام فعل نفس و تجلی او که مرتبه همان قوه مورد نظر است. قوا از سنخ همان چیزی هستند که علت آنها - که خود نفس است - از آن سنخ است؛ هر چند نفس درجه شدید آن است و معالیل آن - که قوا هستند - درجات ضعیف‌تر و نازل‌تر آن می‌باشند. وجود نفس، وجود برتر جمعی همه قواست و وجود برتر همه قوا در وجود بسیط نفس به وحدت رسیده‌اند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۳۴-۲۳۶). لذا می‌توان گفت که یک معلوم از یک جهت به دو عالم نسبت داده می‌شود؛ به قوه ادراکی نفس و به خود نفس که در مرتبه آن قوه تنزل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۱-۳۰۲).

این حکم نه تنها در خود نفس جاری است، بلکه هر قوه‌ای که نسبت به قوای مادون چنین وضعیتی داشته باشد و به نحوی فاعل آنها محسوب شود نیز وجود جمعی برتر آنها و مجمع همه کمالات آن قوای مادون خواهد بود. لذا هر وصف کمالی که در قوای مادون به چشم می‌خورد، به نحو برتر و جمعی در قوای مافوق نیز محقق خواهد بود (همان، ص ۵۱).

براساس همین تحلیل است که صدرالمتألهین این مطلب را که «فعل قوه از آن حیث که فعل قوه است فعل نفس نیز می‌باشد»، نمونه‌ای جهت فهم اینکه چگونه افعال صادر از عباد

۱. هر چند به نظر می‌رسد در این قسمت علیت نفس برای بدن و ابزار مادی را همچون رابطه علی و معلولی صورت و ماده تصویر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۲).

بعینه فعل خداوند می‌باشند دانسته است (صدرالدین شیرازی، بی تا/الف، ص ۳۷۵). ملاصدرا طبق همین مبنا، نفس را علت فاعلی بدن می‌داند و اساساً تنها راهکار توجیه اختلافات گوناگون در اعضای بدنی را این می‌داند که نفس فاعل بدن باشد و هر جزئی را متناسب با یکی از قوای خود خلق کرده باشد. البته این فاعلیت نفس برای بدن فاعلیتی مستقل در برابر باری تعالی نیست، بلکه فاعلیتی در مسیر طاعت و خدمت امری از عالم اله و ملکوت است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱۸-۱۲۰).

در مجموع این دو روش، از نگاه ملاصدرا وحدت نفس منافاتی با تعدد قوا ندارد؛ قوایی که در حقیقت شئون و مراتب آن هستند و وجودی مستقل از آن ندارند. به اعتقاد وی اگر در معیار تعدد قوا دقت شود، جایی برای امثال احتمالات و شبهات فخر رازی در این زمینه باقی نخواهد ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۳-۶۴). یکی از اهدافی که فخر رازی در پی طرح اشکالاتش بر قاعده فوق دنبال می‌کند این است که نفس برای افعال مختلف خود، از جمله ادراک جزئیات و کلیات، نیاز به قوای متعدد و متباین ندارد (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۳).

آنچه ملاصدرا در پاسخ به اشکالات فخر رازی و در دفاع از قاعده فوق‌الذکر بیان می‌کند، نقش مهمی در اولین روش تحلیل «النفس فی وحدتها کل القوی» دارد. اساساً برداشت فخر رازی از سخن حکما غلط بوده و در اثر همین برداشت اشتباه تلاش کرده است تا وجود قوا را برای نفس انکار کند. او گمان کرده مدعای حکما از تعدد قوا و فعل نفس به واسطه آلات این است که درون نفس آلات و قوای مستقل و مجزای از یکدیگر و نیز مستقل از نفس وجود دارند که هر کدام به کار خود مشغولند؛ به‌گونه‌ای که نه ارتباطی باهم دارند و نه ارتباطی با نفس دارند. در این صورت نفس نیز از افعال و احوال این آلات و قوا بی‌خبر است، و لذا مدرکات این قوا [مثلاً] مورد ادراک نفس قرار نمی‌گیرند و نفس تنها به ادراک کلیات می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۵-۶۶). اما واضح است که چنین چیزی مدعای حکما نمی‌باشد. بلکه اعتقاد به وجود قوا و آلات برای نفس در لسان حکما، بدین معناست که تمام افعال و آثار نفس، واقعاً مستند به نفس است. اما نفس برخی از این افعال را به واسطه ابزار و قوا انجام می‌دهد و برخی افعال را به صورت مستقیم و بدون واسطه به سرانجام می‌رساند.

با دقت در پاسخ ملاصدرا به فخر رازی می‌توان مقدمه‌چینی صدرا برای مدعای نهایی

این باب را مشاهده نمود. همان‌طور که گفتیم، یک روش ملاصدرا برای رسیدن به وحدت نفس و قوا، تحلیل و تبیین معنای مرتبه بودن قوا برای نفس است؛ دقیقاً همان کاری که آخوند در پاسخ فخر انجام داده است. به اعتقاد او، چون فخر رازی نتوانسته تحلیلی درست از معنای مرتبه بودن قوا برای نفس به دست دهد، لذا وجود قوا برای نفس را ملازم با عدم فاعلیت حقیقی نفس برای برخی افعال پنداشته است. درحالی‌که نحوه وجود قوا برای نفس به‌گونه‌ای است که وجود آنها مابین و مستقل از وجود نفس نیست، و لذا فعل آنها منفک از احاطه نفس نمی‌باشد. بنابراین هم خود قوه و هم فعل او مندرک در وجود نفس است.

بررسی مهمترین اشکالات بر قاعده النفس فی وحدتها کل القوی

تبیین صدرائی فوق‌الذکر مورد انتقاداتی - به‌خصوص از جانب فیلسوفان دوران ما - قرار گرفته است که برخی از آنها از اهمیت بیشتری برخوردارند. اکنون به‌منظور بررسی توان قاعده فوق و ارائه افق نهایی آن، به بررسی این اشکالات می‌پردازیم.

اشکال بر مرتبه بودن بدن برای نفس و شواهدی بر نفی آن

شمولیت وحدت نفس با قوایش، مرتبه بدنی را هم در برمی‌گیرد. با این وجود چنین ادعایی مورد پذیرش همگان قرار نگرفته است. آن‌چنان‌که برخی از فلاسفه زمان ما معتقدند، نه تنها چنین تصریحی در عبارت ملاصدرا به چشم نمی‌خورد، بلکه شواهدی نیز در نفی چنین ادعایی در آثار او موجود است. فارغ از این دو نکته، بر اشتباه بودن چنین اعتقادی نیز ادله قابل استنادی در دست است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۵).

شاهد اول بر نداشتن چنین ادعایی، استفاده از عنوان استخدام توسط ملاصدرا است. او بارها نفس را به استخدام گیرنده قوا و نیز بدن دانسته است و استخدام ظهور در عدم اتحاد استخدام شده با استخدام گیرنده دارد.

شاهد دوم، متناظر دانستن وجود نفس با عوالم کلیه وجود است؛ به‌گونه‌ای که مراتب سه‌گانه "عقل و خیال و حس" متناظر با عالم "عقل و مثال و ماده" باشد. او در مقامی که این تناظر را توضیح داده، سخنی از مرتبه بودن بدن برای نفس به‌میان نیاورده است.

پس از این شواهد، **اشکال اول** این دانسته شده که برخلاف سایر قوا و شئون نفس، بدن می‌تواند مستقل از نفس وجود داشته باشد و به تحقق خود ادامه دهد؛ چنان‌که هنگام مفارقت نفس از بدن ملاحظه می‌گردد. همان بدنی که هنگام حیات هست، پس از موت نیز

تا مدت‌های زیادی موجود است. اگر قرار است بدن از مراتب نفس باشد، طبق تبیینی که از معنای مرتبه در این باب ارائه شده است نمی‌تواند وجودی شخصی و مستقل از نفس داشته باشد. گفته شده که در نفی این دلیل نمی‌توان به این نکته استناد کرد که نفس هنگام مرگ تکامل یافته و به مجرد رسیده و لذا بی‌نیاز از بدن شده است؛ چراکه مسلماً در مرگ‌های اخترامی (ناگهانی) و امثال قتل، هنوز نیاز نفس به بدن پایان نیافته است، اما باز هم بدن بدون نفس به وجود خود ادامه می‌دهد.

اشکال دوم اینکه امروزه اثبات شده است که در بدن تعداد زیادی سلول وجود دارد. این سلول‌ها برای خود موجودی مستقل هستند و حتی می‌توان گفت هر کدام نفس خاص خود را دارند. لذا می‌توان در محیط آزمایشگاهی آنها را از بدن جدا کرده و زنده نگه‌داشت؛ به گونه‌ای که فعالیت‌های طبیعی این سلول ادامه داشته باشد. درحالی‌که آنچه مرتبه‌ای از نفس است، نه خودش و نه اجزایش نمی‌توانند وجودی مستقل و جدای از نفس داشته باشند.

اشکال سوم نیز این است که علم جدید در اثر پیشرفتهای حاصله می‌تواند برخی از اعضاء را از بدن جدا کند و آنها را در شرایطی محافظت کند که به فعالیت خود ادامه دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۷).

پاسخ ملاصدرا به اشکالات وارد شده بر مرتبه بودن بدن

پاسخ اساسی ملاصدرا به چنین اشکالاتی بر این مبنا استوار است که هرچند پس از مفارقت نفس از بدن، بدن در ظاهر به وجود خود ادامه می‌دهد، اما در حقیقت بدن بدون نفس اساساً بدن نیست، بلکه جسمی از اجسام است که در عرض سایر موجودات مادی موجود است. ملاصدرا در جای خود تبیین نموده که هنگامی که جسد انسانی اطلاق بدن می‌شود که معروض اضافه بدنیت قرار گرفته باشد. اضافه بدنیت نیز تابع اضافه نفسیت است. ذاتی بودن اضافه نفسیت برای نفس نیز نقطه تفاوت اساسی حکمت متعالیه با مکاتب پیشین است. در دیدگاه او، اضافه تدبیری و تصرفی نفس زائد بر وجود نفس نیست تا با فرض زائل شدن این اضافه، همان نفس با همان نحو وجود بتواند تحقق داشته باشد. به تعبیری، اضافه نفسیت برای نفس، از قبیل کشتی برای کشتی‌بان نیست. بلکه این اضافه، عین وجود نفس و نحوه وجود آن - وجود تعلقی به بدن - است. این اضافه تنها در صورتی نیست می‌گردد که نحوه وجود نفس متبدل و متحول گردد و در اثر حرکت جوهری اشتدادی به

درجه وجودی بالاتر که مرتبه تجرد عقلی است بار یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۳ و ۳۷۵؛ همان، ج ۹، ص ۱۱۶-۱۱۷). بنابراین مفارقت نفس از بدن به معنای قطع رابطه تعلقی بین این دو و به معنای زائل شدن اضافه نفسیت و به تبع، از بین رفتن اضافه بدنیت خواهد بود. در نتیجه آنچه که پس از جدایی نفس باقی خواهد ماند، محکی مفهوم بدن نیست و قابلیت اطلاق عنوان بدن را ندارد. ملاصدرا در موارد متعددی زوال هر کدام از «نفس بما هی متعلق به بدن» یا «بدن بما هو متعلق به نفس» را مستلزم زوال دیگری دانسته است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۳؛ همان، ج ۹، ص ۴؛ همو، ۱۳۶۰/الف، ص ۱۴۵-۱۴۶).

ملاصدرا در مقام پاسخ به اینکه اگر این ادعا صحیح باشد می‌بایست بقاء بدن پس از مفارقت نفس امکان‌پذیر نباشد، با اینکه به اشکالاتی همچون نمونه‌های ذکر شده ملتفت بوده، اصرار ورزیده که از این لازمه ابایی ندارد و نباید گمان کرد که جسم باقی مانده پس از مفارقت همان بدن است:

«قلنا الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس - و لا وجوده مع عدمها و الذي يبقى بعد النفس و ما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق - ليس ببدن أصلاً بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس - و النفس شریکه علة البدن» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۳).

بهترین مؤید این سخن آن است که سوء مزاج یا مشکلاتی که در ناحیه بدن و آلات جرمانی حادث می‌شود و نیز هنگامی که برخی از این اتصالات بدنی دچار تفرق شده (مثلاً عضوی از این بدن جدا می‌گردد)، همه این امور باعث ایجاد ناراحتی و رنج در نفس می‌شود. همان‌گونه که برخی آلام نفس، آلام عقلی یا وهمی است و ناشی از ناراحتی و نارسایی‌هایی در محدوده آن قواست، برخی از آلام نفس نیز ناشی از نارسایی‌هایی در محدوده اندام‌های حسی و آلات بدنی است. درحالی‌که اگر رابطه نفس با این آلات از قبیل رابطه اضافی و ارتباط صانع با آلت بود، چنین اتفاقی توجیهی عقلی نداشت (همان).

پس می‌توان گفت همان‌گونه که در نگاه ملاصدرا، بدن جدا شده از نفس «بدن» نیست و صرفاً جسمی است مانند سایر اجسام، جزء جدا شده از بدن نیز بدن محسوب نمی‌شود و در صورتی که با پیوند موفقیت‌آمیز به بدنی دیگر به چرخه حیات بازگردد، آن جزء به فعلیت صورتی دیگر - که در واقع نفس آن بدن است - ادامه حیات می‌دهد؛ شبیه حالتی که با

تغذیه اجسامی دیگر وارد بدن می‌شوند و بخش‌هایی از آنها جذب بدن شده و به اجزاء و اعضای بدن تبدیل می‌گردند.

از سوی دیگر، هرچند یافته‌های علم جدید بر ترکیب بدن از سلولهای زنده دلالت دارد، اما با توجه به مبنای ملاصدرا در نحوه ترکیب نفس و بدن، این مسأله نافی مدعای او نیست؛ زیرا او این ترکیب را اتحادی می‌داند و در ترکیب اتحادی اجزاء به فعلیت صورت اخیر موجودند و آثار متوقع از آنها ناشی از صورت اخیر است. لذا یک فعلیت واحد و در نتیجه یک امر واحد تحقق دارد. در محل نزاع نیز هویت و فعلیت هر قوه‌ای و هر مرتبه‌ای، به واسطه مرتبه اقوی - که تمام این مرتبه اضعف است - حفظ می‌شود و هویت و فعلیت او نیز به واسطه مرتبه فوق آن تاجایی که اعلی‌المراتب است و هویتش هویت تمام مراتب مادون و فعلیتش فعلیت همه قواست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۵). البته اگر کسی اساساً ترکیب‌های ماده و صورت را انضمامی بداند و افاضه صورت جدید را با باقی ماندن فعلیت صور قبلی قابل جمع بداند و با تصریح به جواز اجتماع چند صورت در ماده واحد چنین ترکیبی را حقیقی ندانسته و در نتیجه وحدت شیء را وحدتی مجازی و به اعتبار صورت فوقانی از میان صورت‌های بالفعل شیء بداند، شیء مرکب از ماده و صورت و در مانحن‌فیه مرکب نفس و بدن را نه یک شیء واحد، بلکه مجموعه‌ای از چند شیء و فعلیت‌های متعدد در آن واحد می‌خواند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۸۰).

نقد نظریه عدم وحدت نفس در هر انسان

از مجموع سخنان ملاصدرا در این باب و پاسخ او به این اشکالات، ضعف ادعای عدم وحدت نفس مشخص می‌گردد. نظریه‌ای که مدعی است در هر انسان دو نفس موجود است که یکی نفس انسانی - که فاعل افعال ادراکی و تحریکی اختیاری است و با قوای خود متحد است - و دیگری نفس نباتی - که فاعل افعال طبیعی و نباتی در انسان است - نفس انسانی با قوای نفس نباتی هیچ‌گونه اتحادی ندارد؛ چون این قوا از شئون بدن جسمانی هستند که به نوعی مسخر نفس شده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸).

از آنچه گفتیم مشخص شد که این نظریه طبق مبانی صدرالمتألهین نظریه صحیحی نیست؛ چراکه اساساً بدن نیز خود مرتبه‌ای از مراتب نفس و به تعبیری همان نفس در پایین‌ترین مرتبه وجودی است. پس تمام شئون و مراتب او نیز در حقیقت شئون و مراتب

خود نفس محسوب می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۶). ملاصدرا در جلد هشتم اسفار (فصل نهم باب سوم) در عین اینکه صراحتاً نفس را در هر انسانی واحد دانسته، تمام قوای مذکور و از جمله بدن و متعلقات آن را تفصیلی از ذات نفس و غیر مباین با هویت او دانسته است:

«فی أن لكل بدن نفساً واحدة و أن القوی التي أحصیناها تتشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هویتها».

اشکال اخص بودن دلیل از مدعی

گاهی اشکال گرفته شده که ادله صدرالمتألهین در «اسفار» اخص از مدعایی است که او دنبال می‌کرده است. بدین بیان که: اولاً مدعای ملاصدرا اتحاد نفس با تمام قوای انسانی و حیوانی و نباتی و حتی طبیعی است. اما سخنان ملاصدرا و نیز ادله او اخص از این مدعاست؛ زیرا هرگز نمی‌توان اتحاد نفس با قوای غیرشاعره را پذیرفت؛ مثلاً انسان هرگز نمی‌یابد که قوه جاذبه نباتی، خود او است. نه تنها فعل جاذبه فعلی آگاهانه نیست، بلکه طبق مبنای ملاصدرا قوای نباتی، مادی و فاقد آگاهی‌اند. قوای طبیعی و نباتی که متعلق علم ما قرار نمی‌گیرند تا حاکم به آنها بخواهد واحد باشد یا ذات درک‌کننده آنها تبدیل به ذاتین نگردد، از این رو آگاهی از قوای نباتی تنها با علم حصولی و از طریق دانش فیزیولوژی به دست می‌آید (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۹۴ - ۹۵ و ۱۰۲). ثانیاً ادراک بدن تنها یک ادراک جزئی است. درحالی که مدعا این است که نفس درک‌کننده همه ادراکات جزئی است (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴).

پاسخ به اشکال اخصیت دلیل

اولاً طبق نظریه نهایی حکمت متعالیه، تمامی موجودات از آن حیث که وجودند شأنیت علم و حضور را دارند؛ هرچند که به خاطر ضعف وجودی، درجات پایینی از علم برای آنها محقق باشد و خود به این علم عالم نباشند. بنابراین در مانحن فیه نیز بدن و اجزاء مادی‌اش و به تعبیر ملاصدرا مرتبه مادی و طبیعی نفس نیز شأنیت علم و شعور را دارند. لذا مانعی از تعلق علم نفس به آنها وجود نخواهد داشت. براهین سه‌گانه ملاصدرا در خصوص وحدت نفس و قوا در همین مسیر اقامه شده‌اند. به عبارت دیگر، هنگامی که ملاصدرا از وحدت نفس و قوا سخن می‌گوید، به تمامی لوازم آن ملتزم است و حتی این قاعده را در خصوص بدن و آلات و قوای بدنی نیز توسعه می‌دهد.

ثانیاً هرچند صدرا در دلیل سوم تنها از ادراک جزئی بدن مدد جسته است، اما در ادامه همان فصل که ادله‌ای را تحت عنوان وجوه خاصه مطرح نموده، مبدئیت حقیقی نفس برای سایر ادراکات جزئی را نیز تبیین نموده است. اساساً ملاصدرا این موارد را به‌عنوان نمونه‌هایی برای مدعای خود استفاده کرده است، نه اینکه سخن او تنها منحصر در این موارد باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۳۳-۲۴۰).

اشکال تحقق تناقض در نفس

در مواردی پذیرش قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» مستلزم تحقق تناقض در ساحت نفس انسانی دانسته شده است. بدین بیان به قطب‌الدین شیرازی استناد داده شده که وحدت نفس و قوا بدین معناست که نفس هم قوای شاعره است و هم قوای غیرشاعره؛ مثلاً نفس هم بدن است، هم جاذبه است، هم متخیله است و هم عاقله و... به بیان دیگر، نفس هم مجرد خواهد بود «چون عالم است» و هم مادی خواهد بود «چون غیر عالم است». به تعبیری، هم عین قوه ذی‌شعور است و هم عین قوه فاقد شعور. پس هم مجرد است و هم مجرد نیست و این همان اجتماع نقیضین است (فیاضی، ۱۳۸۹، همان، ص ۹۵-۹۶ و ۱۰۲، ۱۰۴).

البته صدرا خود نیز چنین اشکالی را از قول شیخ اشراق با تمرکز بر اجتماع مادیت و تجرد و نه علم و عدم علم، به این مضمون نقل کرده که اگر نفس همان قواست، پس مادی است از حیث قوایی که تصرف در مادیات می‌کنند؛ مثل قوای نامیه و مولده و متصرف در غذا و... که مادی‌اند. درعین حال مجرد است از حیث قوایی که تصرف در مجردات می‌کنند؛ مثل مدرک معقولات که مجردند. سپس ضمن بیان پاسخ‌های شیخ اشراق به این اشکال، آنها را پاسخ‌های مناسبی ندانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۶۵-۶۹).

پاسخ به اشکال تناقض در نفس

محور اساسی در اشکالات استاد فیاضی، استحاله اجتماع شعور و عدم شعور در نفس است. این نکته خود مبتنی بر این است که برخی از قوا، از جمله قوای نباتی و طبیعی فاقد وصف علم باشند. هرچند ظاهر کلام صدرا در مواردی تقویت‌کننده این نکته است، اما در حقیقت این نظریه متوسط حکمت متعالیه است. پاسخ نهایی ملاصدرا این است که علم مساوق وجود و از صفات حقیقی وجود است. لذا هر جا که وجود محقق باشد، چنین صفاتی از جمله علم و حضور نیز محققند. باین‌وصف، مراتب مادی نفس نیز اعم از طبیعی و نباتی، شأنیت حضور و تعلق علم را دارند. بنابراین همه قوا، قوای علمی (به معنای صحت اتصاف

به علم و حضور) هستند، و لذا وحدت نفس با آنها از این جهت مستلزم تناقض نخواهد بود. همان‌طور که گفتیم، اگر هم ملاصدرا در مواردی از نظریه متوسطش به دلیل مرتبه ضعیف وجودیشان علم به آنها را همچون لاعلم به آنها معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۷۵)، مرادش آن است که به‌خاطر ضعف وجودی، درجات پایینی از علم برای آنها محقق است که آثار متعارف علم در آنها مشاهده نمی‌شود و حتی ممکن است خودشان به این علم عالم نباشند. به‌علاوه حتی اگر بپذیریم مراتب ضعیف نفس فاقد وصف علمند، منجر به تناقض نخواهد بود. آن‌گونه که خواهد آمد، حقیقت واحد بسیط ذومراتب می‌تواند به‌اعتبار هر کدام از مراتبش وصفی را بپذیرد که مراتب دیگر فاقد آن وصفند.

همچنین با توجه به مبانی صدرالمآلهین از جمله تشکیک در وجود و ذومراتب بودن وجود انسانی، از جهت اجتماع تجرد و مادیت در نفس نیز اشکال تناقض وارد نخواهد بود. ملاصدرا خود متوجه چنین اشکالی بوده و در انتهای دلیل اول بر وحدت نفس و قوا این اشکال را طرح کرده و مطابق با مبانی حکمت متعالیه به آن پاسخ داده است.

نفس موجودی است دارای مراتب طولی متعدد که هر یک کامل‌تر از مرتبه مادون خود است؛ مراتبی که در خلال حرکت جوهری و استكمال وجودی به‌تدریج برای آن حاصل شده و رفته‌رفته در این سیر تکاملی مراتب عالی‌تر را به‌دست آورده است. البته به‌گونه‌ای که نیل به مراتب عالی به معنای فقدان مراتب دانی و کمالات آن نبوده، بلکه مرتبه عالی نسبت به مراتب دانی کامل‌تر بوده و در واقع به‌نوعی متمم و مکمل نقایص آنهاست. در واقع نفس در این حرکت جوهری تکاملی، سعه وجودی بیشتری می‌یابد و در عین حفظ مراتب پیشین، واجد مراتب کامل‌تر و عالی‌تر می‌گردد، و لذا برای این انواع جدید و پیشرفته‌تر که در این حرکت حاصل می‌گردند، انواع ناقص نیز تحقق دارند؛ چراکه با وصول به مرتبه والا، احاطه وجودی او بیشتر و شمولیتش نسبت به مراتب مادون فزون‌تر خواهد شد. لذا می‌توان گفت نوع کامل انسانی همان نوع ناقص است؛ البته به‌همراه کمالات بیشتر و راقی‌تر.

بنابراین می‌توان صراحتاً قائل شد که نفس انسان، تمام انواع پیشین و نازل‌تر آنها، اعم از حیوانی و نباتی و عنصری، و صورت او صورت تمامی آنهاست؛ مضاف به کمالاتی که آنها فاقد آن هستند (همان، ج ۸، ص ۲۲۳). بنابراین نفس هرچند در مراتب بدوی خود همچون مراتب عنصری و نباتی مادی است، اما در مراتب عالی خود، همچون مرتبه عقلانی مجرد است. نکته مهم این است که این تعدد مراتب، موجب ترکب نفس نیز نخواهد شد؛ چراکه

منظور از ذومراتب بودن این نیست که هرکدام از مراتب، همچون جزئی بر روی جزء دیگر (اجزاء طولی) قرار گرفته باشد. واضح است که در این صورت دیگر وجود واحد در کار نخواهد بود. بلکه در واقع وجودات متعدد که هر کدام منشأ اثری هستند، مطرح خواهند بود. مراد از وجود ذومراتب نفس این است که وجود واحد در عین حفظ بساطت و یکپارچگی، مراتبی را از ناقص تا کامل واجد است. به این معنی که «نفس از حیث مراتب عنصری و بدنی خود، مبدأ حقیقی افعالی نظیر افعال عناصر و طبایع» و «از حیث مراتب نباتی و حیوانی، مبدأ حقیقی افعال ادراکی و تحریکی نظیر افعال نبات و حیوان» و «به اعتبار مرتبه عقلی خود، مبدأ حقیقی افعال متمایزی همچون ادراک کلیات» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۷-۴۴۹).

اشکال عدم عینیت مقام «وحدت نفس و قوا» با مقام «توحید افعالی»

هرچند ملاصدرا در پایان برهان اول - پس از توضیح مجدد قاعده مورد نظر - نقش قوا را هنگام مبدئیت حقیقی نفس برای افعال ادراکی و تحریکی آنها، به عینه همان نقش اسباب عالم تکوین هنگام فاعلیت و موثریت حقیقی خداوند برای افعال محقق در عالم کون می‌داند، اما علامه مصباح یزدی این اعتقاد را مورد انتقاد قرار داده است. ایشان با عینیت این دو مقام با هم مخالفند و حداکثر آنها را دارای شباهتی به یکدیگر می‌دانند. به اعتقاد ایشان، روابط علی بین موجودات منافاتی با فاعلیت استقلالی خدای تبارک و تعالی و تحقق برخی آثار به وساطت اسباب غیر مستقل متوسط یا قریب ندارد. اما وجود حق تعالی عین وجود مخلوقات نیست و مخلوقات عالم هستی و خدای تبارک و تعالی پیکره یک واحد شخصی را تشکیل نمی‌دهند. این در حالی است که در مسأله نفس و قوا، از یک سو مراتب مختلف نفس «مراتب یک وجود واحد شخصی هستند» و از سوی دیگر، بین آنها رابطه علی برقرار نیست.

بنابراین نمی‌توان این دو مقام را عیناً یکی دانست (همان، ص ۴۵۰). با این بیان، هرچند معرفت نفس و رابطه آن با افعال و قوایش مقدمه‌ای خواهد شد برای معرفت پروردگار و رابطه او با موجودات عالم هستی، اما چنین رابطه‌ای در دو موطن، از همه نظر مثل هم نخواهد بود.

پاسخ به اشکال عدم عینیت

این اشکال طبق مبانی خود ایشان صحیح است. اما چنین سخنی با مبانی ملاصدرا سازگاری

ندارد. اساساً یکی از اهداف ملاصدرا از طرح این قاعده این است که اثبات کند همان نحوه وحدت شخصی که در عالم درون برقرار است، در عالم بیرون نیز محقق است. از سوی دیگر، گذشت که در نگاه ملاصدرا «النفس فی وحدتها کل القوی» از روش تحلیل رابطه علیت بین نفس و قوای آن نیز قابل تبیین است. بنابراین هم نحوه وحدت شخصی و هم نحوه علیت در دو مقام، یگانه خواهد بود.

اشکال تهافت در سخنان ملاصدرا

ممکن است ادعا شود که سخنان ملاصدرا در زمینه مباحث مطرح شده در پاسخ اشکال قبل، دچار تهافت است. هر چند او بر همسانی وحدت شخصی عالم درون با وحدت شخصی عالم بیرون اصرار دارد، اما در موضعی از آثارش چنین تفکری را به شدت رد کرده است. حتی این سخن را به سایر مواضع نیز تعمیم داده و چنین یگانه‌انگاری‌هایی را در حوزه ذات و صفات و افعال انکار کرده است.

او در فصل (۱۱) از موقف اول از جلد ششم اسفار، ادعای یگانگی رابطه واجب با جمیع عالم و رابطه نفس با بدن را به شدت مورد نقد قرار داده است. او در این فصل پس از اثبات اینکه واجب تعالی در هیچ مفهومی، هیچ‌گونه مشارکی ندارد و اینکه آن ذات برین از جمیع مفاهیم مماثلت و مجانست و مشابهت و مساوات و مناسبت و مطابقت و محاذات مبری است، یکی دانستن این دو نسبت را مدعای جهال متصوفه و اوهامی گمراه‌کننده و بسیار دور از صواب می‌داند و از سه جهت چنین ادعایی را مورد نقد قرار می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۰۸-۱۰۹).

اول اینکه نسبت واجب به عالم، نسبت علت به معلول است و واجب متعالی موجب عالم است. اما نسبت نفس به بدن، نسبت صنعت‌گر به ابزار صنعت است نه نسبت علت به معلول. صنعت‌گری که برای هر فعل خود نیاز به ابزار صنعت دارد نمی‌تواند در فعلی بدون استفاده از ابزار، علت و آفریننده ابزار باشد و اساساً بدون ابزار قادر به انجام هیچ فعلی نیست. اگر نفس بخواهد آفریننده آلت - که مراد از آن همان بدن است - باشد، حقیقتاً نفس نبوده و از قبیل عقولی است که برای فعل خود محتاج ابزار نبوده و نیز محتاج خلق آن ابزار نیز نیستند. از همین جا می‌توان به وجه دیگری از نقد اشاره کرد که نفس محتاج به بدن خود به‌عنوان ابزار کار می‌باشد. درحالی‌که واجب متعال بی‌نیاز از عالم است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۶).

دیگر اینکه واجب متعال در مقام ذات و مقام فعل، مجرد تام است و لذا به هیچ چیز از

هیچ وجه نیازی ندارد. اما نفس چون جسمانیة الحدوث است، پس در ابتدای تکون مادی است. لذا بالفعل «مادی» و بالقوه «مجرد» است. به بیان دیگر در مقام ذات، قبل از تکامل موجودی مادی است. از سوی دیگر، «ایجاد» متقوم به «وجود» و فرع بر «وجود» است. لذا آنچه که در اصل وجود مادی است، در ایجاد و اثرگذاری نیز مادی و محتاج به ماده است. لذا نفس در مقام فعل «مادی» است و در امور مجرد هیچ تأثیری ندارد. اما خدایی که در وجود مستغنی از ماده است، در ایجاد نیز مستغنی از ماده است و این دو به هیچ نحو قابل سنجش با یکدیگر نیستند.

همچنین قبلاً گفته شد که ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی است؛ به نحوی که از ترکیب آنها، نوع طبیعی نوینی حاصل می‌آید. به علاوه، در جای خود تبیین شده که در ترکیب اتحادی - که ترکیبی حقیقی است - بین اجزاء ترکیب، نحوه تعلق و وابستگی واقعی محقق است و هر کدام به دیگری محتاج است تا در اثر تأثیر این دو در یکدیگر، نقص وجودی قبل از ترکیب آنها مرتفع گردد. در حالی که مشخص است خدای تبارک و تعالی نقصی ندارد تا برای برطرف شدن آن نیازمند به جزء دیگر ترکیب باشد و اساساً رابطه خداوند با عالم، از قبیل رابطه ترکیبی نیست (همان، ص ۲۷۷-۲۷۸).

نتیجه مهم اشکال ملاصدرا در این قسمت این است که: اکنون که خداوند در نسبت و اضافه - که دورترین اوصاف از ذات او است - هیچ شریک و مثلی ندارد، به طریق اولی در سایر صفات و افعال و نیز در ذات خود از مشابهت و مشارکت با سایر اشیاء بریء است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۰۹) و این سخن در تناقض با سخنانی از او است که رابطه نفس با قوا و بدن را مثالی برای رابطه واجب با اشیاء بالاحص اشیاء مادی دانسته است.

پاسخ اشکال تهافت

به اشکال تهافت ملاصدرا این گونه پاسخ داده شده است که اولاً آنچه مدعای این فصل است مثالیّت رابطه نفس و قوی است، نه فقط رابطه نفس و بدن. در بخش ذکر شده از اسفار نیز صدرا یگانگی با نسبت نفس و بدن را رد کرده است. اما مثال بودن رابطه نفس و قوی را پذیرفته است. ثانیاً ملاصدرا در این جا به نحو مماشاتی سخن می‌گوید و با فرض پذیرش مبنای قوم که رابطه نفس و بدن را رابطه آلت و ذی آلت می‌دانند سخن می‌گوید. در حالی که گفتیم به نظر ملاصدرا بدن نیز همچون قوا، معلول نفس است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۹-۲۸۰).

ما نیز می‌گوییم: آنچه ملاصدرا در این جا به‌عنوان پاسخ چنین ادعایی بیان می‌کند، طبق مبانی قوم و تصویری است که آنها از علیت دارند؛ نگاهی که رابطه علیت را به تشآن ارتقاء نداده و معلول را به‌عنوان مخلوقی مستقل در برابر خالق خود می‌نگرد و از سوی دیگر، رابطه بدن با نفس را از قبیل رابطه قوا با نفس نمی‌داند؛ قوایی که قوام وجودیشان به نفس است، اما بدن برای خود شیئی در مقابل نفس به‌شمار می‌آید. در این صورت مسلم است که طبق نظام فلسفی مشهور، ترکیب و نوع رابطه نفس با بدن بسیار متفاوت از نوع رابطه خالق و مخلوق، یا به عبارتی، خدا با عالم هستی است. نفس برای تکامل خود به بدن محتاج است، اما خدا هیچ‌گونه احتیاجی به عالم مخلوق خود ندارد.

اما طبق سخنان نهایی در باب علیت و باب رابطه نفس و بدن - که بخشی از آنها در این مقاله گذشت - از یک سو بدن نیز به‌منزله قوه نفس است و ملاصدرا همان رابطه‌ای را که بین نفس و سایر قوا برقرار می‌داند، بین نفس و بدن نیز جاری دانسته و به تعبیری، بدن را نیز همان نفس می‌داند که در رتبه جسد تنزل کرده و برخی افعال را با ابزار جسمانی بدن به سرانجام می‌رساند. از سوی دیگر، او که قوا را معالیل نفس و به تعبیری درجات و مراتب وجودی نفس و به تعبیر بهتر شئونات نفس می‌داند، رابطه علیت را نیز در سخنان نهایی خود با ارجاع علیت به تشآن به‌همین نحو تفسیر می‌کند. در نگاه او، همان‌طور که «معلول» وجود مستقلی در مقابل «علت» ندارد و شأنی از شئون او است (و در واقع علت است که در مرتبه معالیل خود تجلی نموده است) و اثر هر معلول بدون هیچ‌گونه مجازگویی اثر علت آنها نیز هست، قوای نفس و بدن نیز شئونات گوناگون نفس هستند که - از آن حیث که قوای نفس هستند - ثانی در مقابل او محسوب نمی‌شوند و اگر به آنها به‌عنوان موجودی مستقل نگریسته شود، دیگر حیث ارتباط آنها با نفس نادیده گرفته شده و قوه‌ای برای او یا محلی برای او محسوب نخواهند شد. پس در نگاه نهایی ملاصدرا اگر رابطه علت و معلول را به آن نحوه خاص لحاظ کنیم و رابطه نفس و قوا (از جمله آنها بدن) را نیز طبق علم‌النفس حکمت متعالیه بنگریم، رابطه نفس با بدن به‌سان رابطه علت‌العلل با معالیل اوست و این مثالی برتر برای آن است و همان‌گونه که ذی‌شأن برای جلوه‌گری‌های مختلف می‌بایست از طریق شئون و مجالی گوناگون تجلی نماید، نفس نیز برای آثار وجودی خود می‌بایست از طریق شئون گوناگون خود، از جمله بدن تشآن یابد.

البته هرگز این مثالیت به معنای مشابهت همه‌جانبه نیست و به معنای مماثلت محض

رابطه و نسبت در این دو نخواهد بود. برخی محشین اسفار در خصوص این سخن ملاصدرا قائل شده‌اند که با فرق گذاشتن میان جهات مقرب و جهات مبعّد در این تمثیل می‌توان از جهات مقرب آن جهت تبیین رابطه خداوند با عالم بهره گرفت. لذا ایشان در ارائه جهات مقرب این تمثیل سعی نموده‌اند (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۰۸).

اشکال عدم راهیابی نقائص به محضر وجود برتر

از آنجاکه «نفس» وجود برتر قوا و مجمع کمالات و اوصاف وجودی قوا - البته به نحوی بسیط - است، آن‌دسته از افعال قوا که حاکی از نوعی نقص یا انفعال هستند قابل استناد به آن وجود برتر نمی‌باشند. با توجه به تفاوت مجمع بسیط قوا و محل قوا روشن می‌شود که «وجود جمعی برتر»، ضعف و نقصان را بر نمی‌تابد؛ چراکه محل مشتمل بر تمام امور منسوب به حال خواهد بود؛ برخلاف مقام برتر کمالی بسیط. بنابراین گروهی از افعال هستند که به قوا منسوب می‌شوند، اما به‌خاطر نقص وجودی قابل استناد به نفس در رتبه عالی نیستند. پس وحدت نفس و قوا به‌نحو ایجاب کلی، قابل دفاع نخواهد بود.

جالب اینکه چنین اشکالی با همین بیان بر کل‌الاشیاء بودن بسیط‌الحقیقه نیز مطرح شده است. از آنجاکه برای تبیین بسیط‌الحقیقه از اصل تشکیک و وجود کمالات مادون در موجود برتر استفاده شده است، پس در عین اینکه حقیقت اشیاء - که همان کمال آنهاست - در بسیط متعال محقق است اما محدودیت‌ها و نقایص آنها در ذات او راه ندارد. از این رو تنها سنخ وجود بسیط‌الحقیقه، سنخ وجود اشیاء دانسته شده و شخص وجودات مادون که مشوب به ماهیات و نقائص است از شخص بسیط‌الحقیقه غایب دانسته شده است. گاهی از عبارات ملاصدرا بر این مضمون نیز مؤیداتی آورده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۴).

پاسخ اشکال عدم راهیابی نقایص

در پاسخ به این اشکال گفته شده که نقایص و حدود ماهوی در واقع امور عدمی هستند و حظی از کمال ندارند. این نقایص در اصل، نبود کمالاتند و مشخص است که بسیط‌الحقیقه همه اشیاء وجودی است نه چیزهایی که اساساً عدمی‌اند و در واقع انعکاساتی ذهنی از مقایسه مراتب ضعیف با مراتب شدید وجود. در واقع این استثنایی که در کلام ملاصدرا هم آمده، نوعی استثناء منقطع است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۴). نقایص و اعدام امر وجودی نیستند تا بسیط‌الحقیقه بخواند به حمل حقیقت و رقیقت، آنها باشد. همین پاسخ

در خصوص وحدت نفس و قوا نیز جاری است. انفعالات نقصانی در واقع عدم افعال کمالی‌اند و به‌همین دلیل که فقدان کمالند، از ساحت برتر نفس سلب می‌شوند. و گرنه طبق تحلیل نهایی صدرای، هیچ فعل وجودی در حوزه نفس و بدن از حقیقت نفس سلب نمی‌گردد. به بیان دیگر از آنجاکه شیئیت مساوق وجود است، مقصود از اشیاء در قاعده بسیط‌الحقیقه، هر چیزی است که متصف به وجود باشد. بنابراین ممکنات از حیث وجودشان مشمول این قاعده هستند، اما از حیث حدود عدمیشان اصلاً شیء نیستند تا بخواهند مشمول قاعده فوق قرار گیرند (همان، ص ۳۲۳؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱). مناط سلب صفات سلبیه از آن ذات اقدس نیز همین نکته است که سلب در آنها سلب امور عدمی و سلب نقصان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰/الف، ص ۳۵).

برخی عبارات ملاصدرا حاکی از آن است که او در تقریر بسیط‌الحقیقه به واجدیت بسیط متعالی برای نسخ کمالات اشیاء توقف نکرده است. بلکه وجود او را وجود اشیاء و صفات او را همان صفات اشیاء دانسته و وحدت سنخی را به وحدت شخصی ارتقاء داده است؛ چنان‌که وجود نفس را وجود همه افعال و به تعبیری نفس را متشأن در تمام شئون و مراتب، حتی ضعیف‌ترین افعال نباتی دانسته‌اند. به عبارت دیگر، این سخن بیانی دیگر از همان کبرای کلی بسیط‌الحقیقه است. صدرالمآلهین در اوائل کتاب «النفس اسفار»، اعتقاد به وحدت نفس و قوا و اینکه نفس در عین وحدتش مجمع عالی تمامی قواست را برگرفته از اعتقاد به این می‌داند که هر موجود عالی نسبت به مادون خود در عین وحدت، بسیط‌تر و جامع‌تر و کامل‌تر است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱).

نتیجه

یافته‌های این مقاله نشان داد که اگر مراحل طی شده در فرآیند رسیدن به قاعده وحدت نفس و قوا در حکمت متعالیه مورد دقت قرار گیرد و همچنین به ارتباط منطقی سیر بحث از قاعده و سیر گذر این نظریه از مکاتب پیشین به حکمت متعالیه توجه شود و علی‌الخصوص تفکیک میان قول متوسط و قول نهایی ملاصدرا هم انجام گیرد، اشکالات مذکور بر این قاعده ورود پیدا نمی‌کند. و با توجه به مبانی ملاصدرا بسیاری از نقدهای مطرح شده، خود قابل نقد هستند. به بیان دیگر، اگر کسی بخواهد اشکالاتی از این دست بر نظریه صدرائی وحدت نفس و قوا مطرح کند، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که ابتدا مبانی ملاصدرا را نقد کرده و براهین او در اثبات این مبانی را رد نماید و سپس طبق مبانی

خود، وجوه ارتباط نفس با قوا را تبیین کند. البته واضح است که در این صورت سازمان علم النفس متفاوت با سازمان علم النفس حکمت متعالیه شکل خواهد گرفت. در مجموع، از مطالب پیش گفته طبق مبانی ملاصدرا این نتیجه به دست می آید که قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» از دو طریق اصلی مرتبه و علیت تحلیل شده است.

بدن بدون نفس اساساً بدن نیست. بلکه جسمی از اجسام است که در عرض سایر موجودات مادی موجود است.

طبق نظریه نهایی حکمت متعالیه، تمامی موجودات از آن حیث که وجودند شأنیت علم و حضور را دارند پس بدن و اجزاء مادی اش و به تعبیر ملاصدرا مرتبه مادی و طبیعی نفس نیز شأنیت علم و شعور را دارند. لذا مانعی از تعلق علم نفس به آنها وجود نخواهد داشت. بنابراین همه قوا، قوای علمی - به معنای صحت اتصاف به علم و حضور - هستند. لذا وحدت نفس، با آنها از این جهت مستلزم تناقض نخواهد بود.

از جهت اجتماع تجرد و مادیت نیز با توجه به ذومراتب بودن وجود انسانی و حرکت جوهری و استکمال وجودی آن، اشکالی وارد نخواهد بود.

ملاصدرا که قوا را معالیل نفس و به تعبیری درجات و مراتب وجودی نفس و به تعبیر بهتر، شئونات نفس می داند، رابطه علیت را نیز در سخنان نهایی خود با ارجاع علیت به تشأن به همین نحو تفسیر می کند.

انفعالات نقصانی در واقع عدم افعال کمالی اند و به همین دلیل که فقدان کمالند، از ساحت برتر نفس سلب می شوند. و گرنه طبق تحلیل نهایی صدرا، هیچ فعل وجودی در حوزه نفس و بدن از حقیقت نفس سلب نمی گردد.

کتاب نامه

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه. (ج ۲). تهران: الزهراء.
۲. سیزواری، هادی (۱۳۷۹). شرح المنظومه (ج ۵). تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. تهران: ناب.
۳. _____ (۱۹۸۱م). حاشیه اسفار (ج ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعه، «رساله اکسیر العارفين». تهران: بی نا.
۵. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶. _____ (۱۳۶۰/الف). اسرار الآيات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. _____ (۱۳۶۰/ب). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. اجوبه المسائل الکاشانیه. به تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
۱۰. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، «رساله اتحاد العاقل و المعقول». به تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
۱۱. _____ (۱۹۸۱م). اسفار (ج ۶، ۸، ۹). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. _____ (بی تا/الف). الرسائل. بی جا: بی نا.
۱۳. _____ (بی تا/ب). الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.
۱۴. فخررازی، محمد بن محمد (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه. (ج ۲). چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۵. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۱). شرح حکمه الاشراق، «به انضمام تعلیقات صدر المتألهین (ج ۲)». تهران: حکمت.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۸۱م). حاشیه اسفار (ج ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. _____ (۱۳۹۰). نهایة الحکمه. چاپ چهارم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی

۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرائی. (ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. به تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه. (ج ۱). چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. _____ (۱۳۸۸). آموزش فلسفه (ج ۲). چاپ هشتم. تهران: چاپ و نشر بین الملل.