



رابطه نفس و بدن از منظر حکیم طهران و صدر المتألهین

محمد تقی یوسفی^۱، معصومه محمودی^۲

چکیده

مسئله نفس و بدن و رابطه آن دو، از مباحث پر دامنه و چالش برانگیزی است که از دیرباز ذهن بسیاری از فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. این مسئله از آنجا عرصه ظهور می یابد که نفس مجرد انسانی چگونه می تواند با بدن مادی ارتباط داشته باشد و موجود واحدی را تشکیل دهد. ملاصدرا با ابداع مبانی فلسفی جدید، همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، طرحی نو از کل مسائل فلسفی از جمله مسائل نفس، ارائه داد که تا پیش از او بی سابقه بوده است. این حکیم پرآوازه بر مبنای حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری اشتدادی آن، و ترکیب اتحادی ماده و صورت، رابطه نفس و بدن را رابطه ای اتحادی می داند و بر همین مبنای انسان تا زمانی که در حیات مادی عنصری به سر می برد، حقیقتی ذومراتب است که هم از درجات تجرد برخوردار است و هم از درجه مادیت، به گونه ای که بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه عالیه بدن است؛ هر چند در ادامه حیاتش مرتبه مادیت رها می شود و تنها کمالات آن در مرتبه جسمانی مثالی باقی می ماند. حکیم آقاعلی مدرس یکی از دقیق‌ترین فیلسوفان پس ملاصدراست که به تبیین مبانی و دیدگاه صدر المتألهین همت می گمارد؛ هر چند در نوع بیان، ارائه مثال‌ها و بیان لوازم تفاوت‌هایی با ملاصدرا دارد. ایشان با اعتقاد به اینکه ترکیب ماهیت انسان از جنس و فصل، ترکیب نفس ناطقه از مراتب گوناگون و در نهایت ترکیب نفس و بدن، از مصادیق مرکب حقیقی به شمار می رود. گرچه ترکیب موجود میان صورت‌های اعضای بدن و مواد آنها ترکیبی طبیعی است، طبیعی بالذات نیست، بلکه از نوع ترکیب اعتباری بالذات است. وی تعامل نفس و بدن را دوسویه و به صورت ایجابی و اعدادی می داند که نفس طبق آن علت موجب بدن و بدن علت اعدادی نفس به شمار می آید. هر چند پس از جدایی نفس از بدن رابطه دوسویه قطع می شود، اجزای بدن همچنان به دنبال نفس همان شخص خاص، روان اند و حتی در حیات ابدی نیز به او خواهند رسید. نوشتار حاضر از رهگذر تبیین دیدگاه دو فیلسوف یاد شده به واکاوی و سنجش تطبیقی میان آنها می پردازد.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، ترکیب اتحادی، مرکب حقیقی، مرکب طبیعی بالذات، مرکب طبیعی بالعرض، مرکب اعتباری، ملاصدرا، آقاعلی مدرس

Yousofi77@yahoo.com

■ استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم 7

Asrpaezee2014@gmail.com

■ دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم 7

مقدمه

نفس‌شناسی ملاصدرا و شاگردان مکتبش، در واقع تعلیقه و حاشیه‌ای بر نفس‌شناسی مشائیان است. اگرچه تفاوت‌های اساسی در نگاه آنان وجود دارد، نه ملاصدرا و نه هیچ‌یک از مفسران و شارحان آثار او را توان آن نبود که بدون توجه به دستاوردهای ابن‌سینا و پیروانش در مباحث نفس، به پیشرفت‌های خیره‌کننده‌ای برسند که همه حکمای پسین را وامدار خویش کنند؛ همچنان‌که حکمای پیش از ابن‌سینا نیز در افکار او نقش جدی دارند.

نکته دیگر اینکه، حکیم مؤسس، آقاعلی مدرس در بیشتر مباحث حکمت متعالیه شارح دیدگاه‌های ملاصدراست؛ هرچند دیدگاه‌های ویژه و منحصربه‌فردی نیز دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. وی تعلیقات قابل توجهی بر مهم‌ترین اثر فلسفی ملاصدرا، اسفار اربعه نگاشته است که البته بیشتر تعلیقات یادشده جنبه تبیینی دارد، مگر مواردی که این حکیم گران‌قدر تحلیل یا نظر ویژه‌ای ارائه می‌دهد. از این رو، هر جا مطلبی از ملاصدرا نقل شود که ایشان تعلیقه‌ای بر آن نداشته باشد، دلیل بر آن است که آن مطلب را کاملاً پذیرفته است. بر این اساس، استناد به مباحث اسفار در این موارد، دقیقاً می‌تواند نظرگاه او را نیز روشن سازد. افزون بر این، رساله سبیل الرشاد الی اثبات المعاد حکیم مؤسس نیز منبع قابل توجهی در موضوع مورد بحث ماست.

اکنون با توجه به این دو نکته، پیش از ورود به اصل بحث به‌عنوان پیشینه موضوع، نیم‌نگاهی به نفس‌شناسی مشائیان خواهیم داشت.

پیشینه

مشائیان همراه با اثبات نفس با همه انواع نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی، آن را جوهری بسیط می‌دانستند و بر آن بودند که نفس ذاتاً - در حدوث و بقا - از مجرد عقلی برخوردار است، ولی باین حال بی‌ارتباط با ماده نیست، بلکه با تعلق به ابدان، تکثر افرادی می‌یابد و در نتیجه، همه نفوس در نوع واحد انسانی می‌گنجند. از نظر مشائیان، نفوس انسانی با حدوث بدن حادث می‌شوند و روشن است که حدوث بدن و روح بخاری، مرجح حدوث نفس است. با پیدایش نفس، ترکیبی طبیعی میان نفس و بدن شکل می‌گیرد، ولی باین حال نفس صورت بدن به‌شمار نمی‌آید؛ هرچند منشأ آثار جدید و حیاتی می‌شود که پیش از این سابقه نداشته است. رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای عرضی و نه ذاتی است، ولی باین حال ترکیب انضمامی آنها بلامانع است. نفس حرکت جوهری ندارد. نفس انسانی دارای قوای گوناگون است که در خدمت او هستند و مجوز ارتباط نفس و بدن می‌باشند؛ بدین صورت که نفس به وسیله آنها بر روح بخاری و به تبع آن بر بدن مسلط می‌شود و آن را به کار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که نفس و قوا هر دو فاعلیت دارند، ولی فاعلیتی که در طول هم است. مشائیان نفس را مدبر بدن و قوای بدنی می‌دانند و به رابطه‌ای تدبیری باور دارند؛ به گونه‌ای که نفس با تدبیر در بدن و تصرف در آن به اهداف خویش می‌رسد. در این نگاه بین نفس و بدن تا زمانی که در حیات دنیوی باشند و از یکدیگر جدا نشده باشند، تأثیر و تأثر دو سویه برقرار است و فعل و انفعالات میانشان نیز در همه انسان‌ها یکسان نیست، بلکه به نحو تشکیکی است.

به نظر ملاصدرا و حکیم مؤسس، عناصری از نفس‌شناسی مشائیان پذیرفتنی است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) اثبات وجود نفس: وجود نفس در خارج قابل اثبات است؛ به گونه‌ای که در موجودات جاندار نفس کاملاً به‌عنوان منشائی که یا افعال و آثار مختلف از آن صادر می‌شود و یا منشأ افعال ارادی است، مشهود و قابل اثبات است؛ هرچند یکنواخت باشند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۶؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۸۸-۵۸۹).

ب) جوهریت نفس: نفس خواه نباتی باشد، خواه حیوانی، خواه انسانی و خواه فلکی، جوهر است، نه عرض (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۷؛ ۱۳۶۰، ص ۲۱۱؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹۳-۵۹۷).

ج) **تجرد نفس انسانی:** نفس انسانی اجمالاً مجرد است؛ هرچند مدعای ملاصدرا و حکیم مؤسس (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۰۴؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۴۳-۶۴۷) درباره تجرد نفس با مدعای ابن سینا تفاوت دارد؛ هم به لحاظ مورد که نفس حیوانی را نیز دربرمی گیرد، درحالی که در فلسفه مشاء، تجرد نفس حیوانی به اثبات نرسیده است، و هم به لحاظ زمان بهره مندی از تجرد، که ملاصدرا و حکیم مؤسس به عکس نظر مشائیان، نفس انسانی را از ابتدا مجرد نمی دانند و توضیح آن در پیش است.

د) **مادیت در مقام فعل:** با وجود اینکه مشائیان هویت نفس را به لحاظ مقام ذاتش مجرد می دانستند، در مقام فعل آن را مادی برمی شمردند، ولی ملاصدرا و پیروانش نفس را تنها دارای هویت تعلقی دانسته اند؛ به گونه ای که نفس هویتی جز تعلق به بدن ندارد؛ تعلقی که ذاتی اوست، نه آنکه عرضی لازم یا عرضی مفارق (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۹؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۸۹-۵۹۰) باشد، که تبیین دقیق آن را در پیش داریم.

ه) **بساطت نفس:** نفس بسیط است، ولی بساطت چند معنا دارد. آنچه درباره نفس، مورد اشتراک حکمت مشاء و حکمت متعالیه است، بساطت به معنای عدم ترکیب از ماده و صورت است. اگرچه در حکمت مشاء به دلیل تجرد نفس به آن باور داشته اند، در حکمت متعالیه از باب دیگری به آن قائل اند. توضیح اینکه نفس صورت نوعیه بدن است خواه مادی باشد و خواه به ساحت تجرد هم رسیده باشد، و صورت نوعیه بسیط از ماده و صورت است؛ به گونه ای که نفس با همه ساحتها و قوای مادی و مجردش و به نحو بساطت موجود است؛ حقیقتی که در آینده بیشتر تبیین خواهد شد. در حکمت متعالیه بساطت از مراتب و نفی تشکیک که مورد پذیرش مشائیان بود، انکار می شود، که شرح آن را نیز در پیش داریم.

نفس به تعداد بدنها متعدد و متکثر است و به اصطلاح کثرت افرادی دارد. براین اساس، تصویر نفس واحد برای همه انسانها، تصویری نادرست است، بلکه هر بدنی نفس ویژه ای دارد که منحصر به اوست؛ هرچند ممکن است با برخی از اشخاص دیگر وحدت نوعی داشته باشد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۳۱).

و) **امتناع تقدم نفس بر بدن:** نفس پیش از بدن نمی تواند وجود داشته باشد. انکار تقدم آفرینش نفوس بر ابدان در مشاء نیز مطرح بوده است؛ هرچند عمده مباحث آنان

ناظر به نقد ادله افلاطونیان بر تقدم نفوس بر ابدان است. ملاصدرا در کنار پسند رویه مشائیان، ادله دیگری بر امتناع تقدم نفوس بر ابدان اقامه کرده است؛ دلیل‌هایی که در آنها به لوازم محالی می‌انجامد؛ همچون تعطیل نفوس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۷۳)، انحصار نوع مجرد در فرد (همانجا)، وجود کثرت نامتناهی در مبدأ عقلی (همان، ج ۸، ص ۳۷۳-۳۷۴)، و ادله دیگری که بیان آنها به تفصیل می‌انجامد (همان، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲). البته حکیم مؤسس در این مباحث تابع ملاصدراست و حتی آیات و روایات مربوطه را به معنای ظاهری‌اش نمی‌پذیرد که در ادامه توضیح آن خواهد آمد.

یکی از مهم‌ترین نکته‌ها که در این دیدگاه نقش مبنایی دارد، هویت تعلقی نفس است که نفسیتش به ارتباط با بدن است و بدون آن هویتی ندارد. به بیان دیگر، نفس و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی دارند، نه عرضی و صناعتی، و از این رو، امکان تحقق نفس پیش از بدن وجود ندارد. این رابطه در نگاه حکیم مؤسس به قدری غلیظ است که حتی پس از مرگ نیز بدن به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد و در قیامت به نفس ملحق می‌شود که تبیین آن در ادامه خواهد آمد.

ز) ترکیب طبیعی نفس انسان با بدن مادی: همچنان‌که مشائیان گفته‌اند، ترکیب نفس و بدن، ترکیبی طبیعی است، ولی نفس در بخشی از حیات خود دارای ساحت مادی و مجرد است و از این رو، راه ترکیب آن با بدن هموار می‌شود؛ ترکیبی که حاصل آن نوعی کامل و جسمانی است که نامش «انسان» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۲؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹۰). در ادامه در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

ح) روح بخاری، بدن حقیقی و حامل استعداد حدوث نفس: در حکمت متعالیه نیز همچون حکمت مشاء اعتقاد بر آن است که متعلق حقیقی و بی‌واسطه نفس، همان روح بخاری است. بر این اساس، بدن و جسمی که نفس بی‌واسطه با آن مرتبط است، روح بخاری است، نه همین بدن ظاهری (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۷۴، ج ۸، ص ۲۵۱؛ ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۹).

آنچه تاکنون اشاره کردیم، موارد اشتراک حکمت متعالیه با حکمت مشاء در نفس-شناسی است که دستمایه‌هایی برای بحث رابطه نفس و بدن در دیدگاه ملاصدراست و مورد رضایت آقاعلی مدرس نیز می‌باشد. اگر اشکال‌های دیدگاه مشائیان هم روشن شود، راه برای بیان دیدگاه ملاصدرا و پیروانش هموار خواهد شد:

الف) عدم امکان مرجح بودن بدن برای حدوث موجودی مفارق: بر اساس دیدگاه مشائیان، بدن مرجح حدوث نفس است؛ درحالی که بدن از سنخ عالم ماده و فاقد تجرد است، ولی نفس جوهری عقلانی و مفارق است که حتی در زمان حدوث نیز تجرد عقلی دارد. ملاصدرا چنین پدیده‌ای را برنتافته، آن را بی معنا می‌داند. چگونه ممکن است بدن مرجح حدوث موجودی باشد که ذاتاً با آن تباین دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۸۵) محقق سبزواری با پذیرش این اشکال، آن را به دو اشکال تحلیل می‌کند (ر.ک: همانجا، پاورقی مرحوم سبزواری)، ولی حکیم مؤسس از کنار آن با سکوت می‌گذرد که از رضایت او درباره ورود چنین اشکالی بر دیدگاه مشائیان خبر می‌دهد.

ب) امتناع تبدل جوهر مفارق از ماده به جوهر متعلق به ماده: به نظر حکما موجود مفارق و مجرد تام، به این دلیل که از هر جهت بالفعل و مفارق از ماده است، نمی‌تواند از این حالت تبدل یابد و با آمیزش با ماده و تعلق به آن، به جوهری متعلق به ماده تبدل شود. براین اساس، اگر نفس در حدوث و بقاء مجرد باشد، باید بپذیریم با وجود اینکه مجرد محض است، می‌تواند به ماده تعلق یابد و با آن نوع طبیعی واحدی را شکل دهد که این انقلاب در ذات را در پی دارد (همان، ج ۸، ص ۱۲).

ج) عدم امکان اتحاد میان بدن جسمانی و نفس در صورت تجرد عقلانی اش در حدوث و بقاء: بر اساس مبنای مشائیان نفس در حدوث و بقاء مجرد است و تجرد عقلی دارد؛ درحالی که بدن مادی دارای صورت جسمانی است، ولی با این حال با یکدیگر ترکیب می‌شوند و از ترکیب انضمامی و اتحاد آنها، نوع طبیعی انسان شکل می‌گیرد. ملاصدرا بر این اتحاد اشکال می‌کند و آن را ناممکن می‌داند (همانجا).

مفاد اشکال ملاصدرا این است که نسبت ماده به صورت قریب نسبت قوه به فعلیت است و نسبت صورت به ماده نسبت فصل اخیر به جنس قریب است که محصل آن است؛ درحالی که نسبت بدن به نفس در صورت برخورداری از تجرد عقلی در حدوث و بقاء نسبت قوه بعید به فعلیت است و نسبت نفس این چنینی به بدن، نسبت فصل اخیر به جنس بعید است. از این رو، ممکن نیست نفس، در صورت تجرد عقلی، مقوم بدن و مکمل آن باشد؛ به نحوی که از اتحاد آنها نوعی واحد مانند انسان به دست آید. به نظر صدرا چنین ترکیبی از محال‌هاست (همان، ج ۸، ص ۸۸).

حکیم مؤسس با سکوت بر اشکال‌های ملاصدرا مشائیان، همه آنها را وارد می‌داند و

از این رو، در اتخاذ نظر نهایی با ملاصدرا هماهنگ است.

مبانی دیدگاه ملاصدرا و حکیم مؤسس

ناگفته پیداست که ارائه هر نظریه‌ای در حکمت متعالیه بدون ابتدا بر مبانی اصلی آن ناتمام است. از این رو، در بحث رابطه نفس و بدن نیز اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ترکیب اتحادی ماده و صورت نقش جدی دارد.

پیش از ملاصدرا و پیروانش، سید سند از ترکیب اتحادی ماده و صورت جانب‌داری کرد که مورد پذیرش ملاصدرا و طرفدارانش قرار گرفت. شاید یکی از مهم‌ترین اصول و مبانی نظریه ملاصدرا و حکیم مؤسس، رابطه اتحادی ماده و صورت است. بر اساس دیدگاه غالب حکما، جسم و انواع جسمانی از ماده و صورت ترکیب یافته‌اند. در این نکته اتفاق نظر وجود دارد که میان ماده و صورت - خواه ماده اولی و صورت جسمیه باشد، خواه ماده ثانیه و صورت نوعیه - ترکیب وجود دارد، ولی اختلاف و نزاع بر سر تعیین نوع ترکیب است: ترکیب انضمامی یا اتحادی. مشائیان به ترکیب انضمامی اعتقاد داشتند و در مقابل، سید سند، ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه صف‌آرایی کردمی و بر آن شدند که چنین ترکیبی توجیه عقلانی ندارد. بر این اساس، ترکیب ماده و صورت ترکیبی اتحادی است؛ ترکیبی که در آن صلاح هر یک به صلاح دیگری و فسادش به فساد دیگری می‌انجامد (همان، ج ۴، ص ۲۳۶، ۱۲۹ و ص ۲۸۲-۲۹۴): «ان التریب اتحادی فیما له مادة و صورة فی الخارج».

حکیم مؤسس نیز ترکیب ماده و صورت را از نوع ترکیب حقیقی اتحادی می‌داند و حتی ترکیب نفس و بدن را به آن تشبیه می‌کند که در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت: «فان بعضه مرکب من مادة و صورة متحدین فی الوجود» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

تبیین دیدگاه ملاصدرا و حکیم مؤسس آقاعلی مدرس

پس از ارائه اصول کلی حکمت متعالیه که به جرئت می‌توان گفت هیچ‌یک از دیدگاه‌های فلسفی ملاصدرا بدون آنها شکل نمی‌گیرد، اکنون زمان آن رسیده که دیدگاه او را دربارهٔ رابطه نفس و بدن تقریر کنیم. به نظر می‌رسد تبیین دقیق آن را بتوان در ضمن سه بحث اساسی مطرح کرد: ۱. ماهیت و هویت نفس؛ ۲. نحوه حدوث نفس؛ ۳. وضعیت نفس

پس از حدوث و نحوه بقای آن؛ به گونه‌ای که بتوان همه مباحث را ذیل این سه عنوان قرار داد.

۱. هویت نفس

ابن سینا به تبع ارسطو، نفس را این‌گونه تعریف کرد: کمال نخستین برای جسم طبیعی دارای اندام (ارگانیک) که فاعل کارهای حیاتی است. این تعریف به حقیقت و هویت تعلقی نفس اشاره ندارد، بلکه تنها تعریف به حسب اسم است؛ درحالی‌که بر اساس نظریه ملاصدرا و حکیم مؤسس چنین نیست. توضیح اینکه، فلاسفه پیش از ملاصدرا می‌گفتند صورت و عرض وجود فی نفسه‌شان عین وجود للماده و عین وجود للموضوع آن است، به‌خلاف نفس؛ زیرا ذات نفس جوهری مجرد است که دارای «وجود لفسه» است، ولی به‌لحاظ تعلق به بدن واجد عرضی می‌گردد که وجود آن «وجود للغير» است و مفهوم نفس از آن انتزاع می‌شود. براین اساس، اضافه ذات نفس (جوهر مجرد) به بدن ذاتی آن نیست، بلکه امری است عرضی که بر آن عارض می‌شود که به‌لحاظ عرض بودن، ماهیتی غیر از ماهیت جوهر دارد و همین سبب می‌شد آنان نفس را در دو مقام ذات و فعل بررسی کنند.

ملاصدرا در این دیدگاه مناقشه می‌کند. وی ابتدا این پنداشت را که «نفس یک ذات جوهری مستقل است که یک ماهیت عرضی از مقوله اضافه به آن ضمیمه شود» به کلی نفی می‌نماید و به این دیدگاه متمایل است که نفس دارای وجودی واحد است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود، ولی نه به نوع اضافه مقولی - که حاکی از نوعی عرض است - بلکه نفس دقیقاً مانند صورت است که وجود فی نفسه آن عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است. بنابراین، هیچ تناسب و شباهتی با مثال بناء ندارد؛ چون حقیقت نفس، حقیقتی تعلقی و اضافی است، برخلاف بناء که ذات مستقل انسانی دارد و معروض اضافه خاصی شده است. براین اساس، تعریف بناء به‌لحاظ این اضافه، تعریفی اسمی است نه ماهوی؛ درحالی‌که تعریف نفس به‌لحاظ تعلق به بدن، تعریفی اسمی نیست، بلکه تعریفی حقیقی است که حقیقت نفس را بیان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۱).

آقاعلی مدرس نیز با اشاره به این تعریف به تبیین آن می‌پردازد و در تبیین اینکه «آلی» وصف جسم باشد یا کمال، آن را وصف برای کمال می‌داند که در واقع همان نفس است.

بدین ترتیب، آلات حقیقتاً از مراتب نفس می‌شوند و جدای از آن نیستند. البته آلی به معنای ذی‌الآلة خواهد بود که مرتبه‌ای از نفس‌بودنش حاکی از نگاه خاص او به هویت تعلقی نفس به بدن و آلات بدنی است: «الآلات في الحقيقة من مراتب ذلك الكمال وليست مباينة عنه» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹۱).

نکته مهم‌تر که در حکیم مؤسس غلیظ‌تر از ملاصدراست، این است که به نظر او، نه تنها نفس هویت تعلقی به بدن دارد، بلکه بدن نیز به نفس هویت تعلقی دارد؛ زیرا وی ترکیب نفس و بدن را بین دو جزء وجودی می‌داند که یکی متحصّل و دیگری لامتحصّل است و ترکیبی اتحادی است. در چنین ترکیبی، نفس و بدن به هویت واحد تحقق دارند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان برای نفس یا بدن هویت دیگری یافت که بدون یکدیگر باشند (همان، ج ۲، ص ۸۸-۸۹). تبیین بیشتر این مطلب را در پیش خواهیم داشت.

۲. حدود جسمانی نفس

در حکمت متعالیه به عکس دیدگاه مشائیان، اعتقاد بر این است که نفس در حدود، جسمانی و مادی است و امکان تجرد آن در زمان حدود عقلاً منتفی است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که: چگونه می‌توان به چنین نتیجه‌ای رهنمون شد؟

در پاسخ می‌توان گفت: دو مقدمه مستفاد از عبارات و کلمات ملاصدرا، استدلالی را شکل می‌دهند که نتیجه قهری آن جسمانی بودن حدود نفس است:

مقدمه اول: امکان آفرینش نفوس انسانی پیش از آفرینش ابدان وجود ندارد:

أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲).

مقدمه دوم: حدود یک جسم نمی‌تواند مرجح حدود امری مجرد و مباین آن باشد:

لا معنى لكون أمر مادي استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد وأحوالها ... وبالجملة استعداد المادة لا يكون إلا لما يكون حالاً من أحوالها ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مباین الذات عنه (همان، ج ۸، ص ۳۸۵).

براین اساس، جسم تنها ممکن است مستعد امور جسمانی باشد، نه مستعد اموری

مجرد.

اکنون اگر نفس را موجودی مجرد و با ماده و بدن مابین بدانیم، نمی‌توانیم حدوث بدن را مرجح حدوث نفس برشماریم.

نتیجه: با توجه به این دو مقدمه، چاره‌ای جز این نیست که بپذیریم نفس هنگام حدوث، امری جسمانی است، نه مجرد و روحانی:

فلیس حالها عند حدوثها کحالها عند استکمالها فهي بالحقیقة جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۹۳؛ ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

درباره مقدمه نخست «امکان تقدم نفوس انسانی بر ابدان وجود ندارد» این نکته گفتنی است که آیات و روایات فراوانی بر تقدم آفرینش ارواح بر ابدان دلالت دارد، که با این مقدمه سازگاری ندارد. ملاصدرا با توجه به اینکه حکمت متعالیه‌اش را هماهنگ با شریعت می‌داند، نمی‌تواند به مفاد آنها بی‌تفاوت باشد؛ از این رو درصدد جمع بین آنها و دلایل عقلی برمی‌آید. نتیجه جمع او این می‌شود که ارواح و نفوس بر ابدان مقدم‌اند، ولی نه از آن جهت که نفس‌اند، بلکه از آن جهت که عقل‌اند و در مرتبه بالاتر و در رتبه علل هستی‌بخشان هستند. ملاصدرا در تحلیل دیدگاه افلاطون که به قدم ارواح قائل است، همین نکته را یادآور می‌شود که ارواح و نفوس بر ابدان مقدم‌اند، ولی نه از آن جهت که نفس‌اند، بلکه از آن جهت که عقل‌اند (همو، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۷۳-۳۷۴).

از محتوای سخنان حکیم مؤسس این حقیقت به دست می‌آید که وی نیز بر این باور است که تقدم نفوس بر ابدان از آن جهت است که نفوس به صورت عقلی و اندماج در مرتبه عقل حضور دارند و در این جهت تفاوتی با ملاصدرا ندارد؛ زیرا وی عالم ماده را مرتبه رقیقه عالم مجردی می‌داند که مرتبه حقیقه و اصل این عالم است و نفوسی نیز که سیر صعودی خود را از متن عالم ماده آغاز می‌کنند، این‌گونه‌اند (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۴). وی حتی عالم ذر را بر همین معنا حمل می‌کند و به صورت تردید ترتب مرتبه عقلی یا مثالی نفوس را پیش می‌کشد (همان، ج ۱، ص ۶۷۵، تعلیقات اسفار). بر این اساس، این دو حکیم سترگ با مقایسه قوس صعود و نزول در انسان و تقابل این دو، به این نکته اشاره می‌کنند که نفوس ابتدا با مجرد عقلی موجود بوده‌اند و در قوس نزول بدون اینکه در بستر زمان قرار گیرند، از مجرد عقلی به مادیت تنزل می‌یابند، ولی

در قوس صعود به عکس‌اند؛ یعنی با قرار گرفتن در بستر زمان و حرکت اشتدادی از مادیت به تجرد می‌رسند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۸).

۳. نفس پس از حدوث

پس از اثبات حدوث جسمانی نفس، اکنون با پرسش‌های بسیاری روبه‌رو می‌شویم که بدون پاسخ به آنها هرگز نمی‌توان به نتیجه دلخواه رسید.

نفس با وجود جسمانی‌اش در زمان حدوث و پس از آن، نسبت به بدن چه وضعیتی دارد؟ پس از روشن‌شدن وضعیت نفس نسبت به بدن، پرسش دیگر این است که: آیا امکان تحول آن به موجودی برتر - که از تجرد هم بهره‌مند باشد - وجود دارد یا اینکه نفس به تجرد نمی‌رسد و همیشه در حالت جسمانی باقی می‌ماند؟

بر فرض پذیرش تحول نفس به موجودی مجرد از ماده، در برابر این مسئله قرار می‌گیریم که: توجیه عقلانی تبدیل موجود مادی به مجرد چگونه است؟ بر فرض اینکه بتوان تحولش را به امر مجرد توجیه کرد، با پرسش دیگری مواجه می‌شویم و آن اینکه: آیا پس از تحول از مادیت به وجودی برتر که از تجرد هم بهره‌مند است، امکان ادامه حرکت در او وجود دارد یا نه؟ اگر پاسخ مثبت باشد، ملاصدرا چه توجیه و تبیین عقلانی برای حرکت در مجرد ارائه می‌دهد؟

بهره‌مندی موجودی که مادی است و اکنون نیز با وجود نیل به ساحت تجردی همچنان بر مادیت خویش باقی است، ما را با مشکل اجتماع مادیت و تجرد در موجود واحد شخصی روبه‌رو می‌سازد. توجیه عقلانی اجتماع مادیت و تجرد چیست؟ بر فرض پذیرش دو ساحت مادی و مجرد در نفس، رابطه نفس و قوا چگونه است؟ و نیز این پرسش باید پاسخ داده شود که: بر فرض پذیرش دو ساحت مادی و مجرد در نفس، تفاعل نفس و بدن چگونه تبیین می‌شود؟ و بر فرض تبیین تفاعل آنها در حیات دنیوی، تفاعل آنها پس از انتقال از عالم ماده چگونه است؟

پاسخ به پرسش‌های یادشده، در واقع نحوه بقای نفس را روشن می‌کند و بر این اساس درنگ ما در این مبحث بیشتر از مباحث دیگر است.

۳-۱. ترکیب اتحادی نفس و بدن

نخستین پرسش پس از اثبات حدوث جسمانی نفس این بود که: نفس با وجود

جسمانیتش در زمان حدوث و پس از آن، نسبت به بدن چه وضعیتی دارد؟ ملاصدرا و حکیم مؤسس به ترکیب اتحادی نفس و بدن معتقدند؛ همان‌گونه که به ترکیب اتحادی ماده و صورت باور دارند (همان، ج ۹، ص ۱۰۷).

پیش از پرداختن به نحوه برخورد صدرالمآلهین و حکیم مؤسس با مسئله مورد بحث، دربارهٔ رابطهٔ نفس - که جسمانی حادث شده - و بدن - که در جسم بودنش تردیدی نیست - چند احتمال وجود دارد. گفتنی است احتمال‌های یادشده کاملاً استقرایی است و با توجه به دیدگاه‌های گوناگونی است که در این زمینه ارائه شده است.

احتمال نخست: هرچند نفس مادی است، بین نفس و بدن غیریت برقرار باشد. این احتمال، نظریه‌ای است که از سوی برخی متکلمان مطرح شده است؛ زیرا آنان نفس را غیر از بدن دانسته‌اند، ولی با وجود این، آن را جسمانی و از نوع جسم لطیف برشمرده‌اند (برنجکار، ۱۳۸۹، ص ۵). این نظریه پذیرفته نشد.

احتمال دوم: نفس مانند مغز یا قلب که از اعضای بدن هستند، عضوی از اعضای بدن باشد و بین نفس و بدن ترکیب عضوی در کار باشد، به‌گونه‌ای که بدن موجودی ارگانیک باشد که نفس با ماهیت مادی و جسمانی‌اش یکی از اعضای آن باشد. این احتمال از سوی مادی‌گرایان مطرح شده است، ولی نه مرضی ملاصدراست، نه حکیم مؤسس؛ زیرا آنان بر مجرد نفس پافشاری می‌کنند.

احتمال سوم: بین نفس و بدن ترکیب انضمامی وجود داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که نفس صورت بدن باشد که با ماده ثانیه به‌عنوان دو جوهر در کنار یکدیگر جوهر سومی را تشکیل می‌دهند که آثاری جدید دارد. این نظریه همان دیدگاه مشائیان دربارهٔ نفس نباتی و حیوانی است که مورد انتقاد ملاصدرا و حکیم مؤسس قرار گرفته است؛ زیرا آنان ترکیب ماده و صورت را از نوع ترکیب انضمامی نمی‌دانند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۸۲).

احتمال چهارم: بین نفس و بدن ترکیب اتحادی وجود داشته باشد به‌گونه‌ای که نفس صورت بدن و فعلیتش به آن باشد و بدن ماده آن. این احتمال کاملاً درست است؛ زیرا اثبات ترکیب اتحادی بین ماده و صورت که پیش از این تبیین شد، گواه روشنی بر اتحاد نفس و بدن است؛ به‌گونه‌ای که نفس همان بدن و بدن همان نفس است، آن‌گونه که جسم همان صورت جسمیه و صورت جسمیه همان جسم است. بین نفس و بدن به‌سان ماده و

صورت، علاقه لزومیه تحقق دارد؛ به گونه‌ای که بدن در تحقق خود به نفس نیاز دارد و نفس نیز در تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش به بدن نیازمند است:

فالحق أن بينهما علاقة لزومية ... كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة
 فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس ... و النفس مفتقرة إلى البدن من
 حيث وجود تعينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية... (همانجا).

این نوع از تعلق، حاکی از ارتباط و اتحادی وثیق میان آنهاست؛ به گونه‌ای که با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان که وجود بدن نیز بدون نفس ناممکن است و آنچه پس از جدایی نفس از بدن می‌ماند، بدن نیست، بلکه جسمی از نوع دیگر است؛ زیرا شرط بدن از آن جهت که بدن است، آن است که نفس به آن تعلق داشته باشد و مانند صورت جوهری شریک علت بدن باشد؛ آن گونه که صورت جوهری شریک‌العله برای ماده است.

إن 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 شريكة علة البدن ... فالنفس بما هي طبيعة نفسانية ... مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة ... إلى المادة القابلة (همان، ج ۸، ص ۳۸۲-۳۸۳).

حکیم مؤسس نیز با تقسیم دیگری، ترکیب نفس و بدن را مانند ترکیب ماده و صورت، اتحادی و حقیقی و به تعبیر دیگر، طبیعی بالذات می‌داند. وی ابتدا مرکب را به حقیقی است و اعتباری تقسیم می‌کند:

واعلم أن المركب منه حقيقي و منه اعتباري ... (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

مرکب اعتباری تنها با انضمام امور گوناگون در کنار یکدیگر شکل می‌گیرد و حقیقتاً نوع جدیدی را شکل نمی‌دهد؛ هر چند نوعی وحدت اعتباری دارد:

[المركب الاعترابي] ما ليس له الوحدة الحقيقية بل تكون وحدته منحصرة في الوحدة الاعترابية الحاصلة من مجرد انضمام بعض الامور الكثيرة الى بعض آخر... (همانجا).

این درحالی است که مرکب حقیقی در نگاه حکیم مؤسس، با چنین ترکیبی تفاوت ماهوی دارد؛ زیرا از نگاه او، مرکب حقیقی آن است که از وحدت حقیقی برخوردار باشد؛ به گونه‌ای که تحت نوع واحدی قرار گیرد؛ نوعی که اجزای آن به لحاظ همان جهت وحدت، دارای تحصیل حقیقی باشند؛ هر چند به لحاظ دیگری دارای تکثرند:

[المركب الحقیقی] ماله الوحدة الحقیقة یصیر بها واحداً حقیقياً مندرجاً تحت واحد من الأنواع المتحصلة الحقیقیة من جهت تلك الوحدة و ان كانت له ایضا بوجه وحدة اعتباریة من جهة الهیة الانضمامیة من انضمام بعض الاجزاء الی بعض ... فالاجزاء فی المركبات الحقیقیة کثیرة بوجه و متحدة بوجه آخر (همانجا).

مهم‌ترین ویژگی چنین ترکیبی آن است که دو جهت در او ملحوظ است که هر یک از آنها حکم خاصی را در پی دارد:

۱. جهت کثرت: مرکب همچنان که از اسمش پیداست، از اجزای متکثر تشکیل شده است. بین اجزای مرکب حقیقی به این لحاظ، نیاز و علیت وجود دارد؛ به گونه‌ای که هویت هر یک از اجزاء عین تعلق به جزء دیگر است.

۲. جهت وحدت: اجزائی که با یکدیگر نوع واحد مرکب را می‌سازند، قطعاً وحدتی دارند که در همه اجزاء سریان دارد. براین اساس باید بین آنها اتحاد وجودی برقرار باشد. و هذا المركب لا یحصل الا اذا كان بین الاجزاء افتقار و علیة بحسب الکثرة و اتحاد وجودی بحسب وحدة حقیقیة ساریة فی الكل (همانجا).

حکیم مؤسس پس از تعریف مرکب حقیقی و بیان ویژگی‌های آن، سه نمونه برای آن برمی‌شمارد که در واقع هر دو آن در وجود انسان شکل می‌گیرد:

نمونه نخست: انسان مرکب از نفس و بدن است، که نفس به‌عنوان صورت و بدن به‌عنوان ماده اوست. چنین ترکیبی دقیقاً واجد معیار مرکب حقیقی است؛ زیرا هم نیاز و افتقار وجودی میان آنها برقرار است؛ به گونه‌ای که نه نفس بدون بدن، نفس است و نه بدن بدون نفس، بدن است. همچنین اتحادی وجودی نیز بین آن دو برقرار است به گونه‌ای که یک نوع واحد متحصّل از ترکیب آن دو شکل می‌گیرد. چنین ترکیبی را می‌توان ترکیب طبیعی بالذات دانست.

مثاله الانسان المركب من النفس و البدن ... [فانه] مركب من مادة و صورة متحدين في الوجود ... و تركيبها تركيب طبيعي بالذات (همانجا).

نمونه دوم: نفس انسان مرکب از قوای گوناگون است که مراتب متفاوت دارند؛ به گونه‌ای که همه قوا به وجود واحد نفس موجودند که در همه درجات سریان دارد. چنین ترکیبی را نیز می‌توان مصداق دیگر ترکیب طبیعی بالذات دانست. هرچند رابطه اتحادی نفس و بدن بدون تبیین رابطه نفس و قوا روشن نمی‌شود، درباره این مثال در ادامه در بحث وحدت نفس و قوا بیشتر سخن خواهیم گفت.

[مثاله] نفسه [أي الانسان] المركبة من درجات القوي ... [فانه] مركب من درجات نفسانية و جودية متحدة في اصل الوجود النفساني الساري في تلك الدرجات (همانجا).

نمونه سوم: ماهیت انسان که مرکب از جنس و فصل است، که جنس با حیثیت ابهامش و فصل با حیثیت تحصیلش اعتبار می‌شود؛ اعتباری که دقیقاً مطابق با واقعیت آنهاست. چنین ترکیب در واقع نوع متحصّل ذهنی را می‌سازد که فردش در خارج به صورت فرد انسانی - درحالی که مرکب از نفس و بدن است تحقق می‌یابد - چنین ترکیبی را نیز می‌توان ترکیب طبیعی بالذات دانست.

[مثاله] ماهيته المركبة من الجنس و الفصل، ... [فانه] مركب من مفهوم مأخوذ علی وجه الابهام و مفهوم آخر مأخوذ علی وجه التحصل بحيث يكون الاخذ و الاعتبار بحسب الابهام و التحصل مطابقين للواقع (همانجا).

البته ناگفته پیداست که نمونه‌های ذکر شده درباره هر یک از انواع گیاهان و حیوانات نیز جاری است که در کلام حکیم مؤسس به آنها اشاره نشده است. براین اساس، روشن می‌شود که ملاصدرا و حکیم مؤسس در این دیدگاه اشتراک نظر دارند که ترکیب نفس و بدن اتحادی است، نه انضمامی؛ زیرا مراد حکیم از ترکیب حقیقی یا طبیعی بالذات، همان ترکیب اتحادی است؛ همچنان که مراد از ترکیب اعتباری، همان ترکیب انضمامی است. تنها نکته فارق که میان دو دیدگاه وجود دارد، آن است که ملاصدرا پس از مرگ، بر جسم انسان بدن را اطلاق نمی‌کند، ولی آقاعلی مدرس حتی پس از مرگ هم آن را بدن همان انسان می‌داند؛ به گونه‌ای که تعلق هرچند ضعیف باقی

می ماند و عامل حرکت بدن به سوی نفس می شود.

ملاصدرا بر مدعای خویش برهانی اقامه می کند که با یک تیر، دو نشانه را هدف می گیرد و به مقصودش می رسد؛ زیرا وی با این استدلال، هم ترکیب اتحادی میان ماده و صورت را اثبات می کند و هم ترکیب اتحادی میان نفس و بدن را. مقدمات استدلال وی را این گونه می توان تقریر کرد:

مقدمه اول: نفس بدون هیچ گونه مجازگویی به صفات و ویژگی های بدن متصف می شود. مثلاً هر یک از ما به خودمان اشاره می کنیم و صفاتی مانند حرکت، نشستن، نوشیدن، خوردن، بوییدن و چشیدن را به خود نسبت می دهیم و می گوئیم: من حرکت می کنم، من می نشینم، من می نوشم، من می خورم، من می بویم و من می چشم، با اینکه همه آنها از ویژگی های بدن هستند.

مقدمه دوم: چیزی که به صفات مخصوص شیء دیگر متصف شود، عین آن است؛ زیرا صفت واحد معین و مشخص، نمی تواند دو موصوف داشته باشد؛ چون وجود فی نفسه عرض، عین وجود للموضوع و لغیره آن است و وجود واحد نمی تواند وجود برای دو امر متفاوت باشد، مگر اینکه آن دو به نحوی در وجودشان واحد باشند که همان ترکیب اتحادی است.

نتیجه: نفس و بدن ترکیب اتحادی دارند و نفس صورت و عین بدن است.

ثم إن النفس تتصف بصفات معينة للبدن و کل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عین ذلك الشيء فالنفس عین البدن... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۷).

حکیم مؤسس نیز استدلالی شبیه به استدلال ملاصدرا اقامه می کند که در آن از راه تأثیرات گوناگون نفس بر بدن، بر اتحاد وجودی نفس و اعضای بدن استدلال شده است؛ خواه صورت اعضا باشد، خواه ماده اعضا (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱) که در بحث وحدت نفس و قوا درباره آن سخن می گوئیم. اکنون با توجه به مطالب ارائه شده، نکات مورد ادعای ملاصدرا و حکیم مؤسس را به صورت جزئی تر بیان می کنیم:

الف) نفس، صورت بدن

وقتی نفس و بدن ترکیب اتحادی از نوع اتحاد ماده و صورت دارند، می توان گفت: نفس صورت بدن است. از این رو، هم ملاصدرا و هم آقاعلی مدرس، نفس را صورت

نوعیه، نحوه وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۰) و تمام بدن می‌دانند که با یکدیگر ماهیت نوعی انسان را می‌سازند؛ به گونه‌ای که نفس علت صوری و بدن علت مادی تکون ماهیت انسانی است:

کل نفس هي نحو وجود البدن (همانجا).

و أيضاً النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني

(همان، ج ۸، ص ۱۱۲؛ ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹۰، تعلیقات/سفار).

إن النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن و علة صورية لماهية

النوع المحصل النفساني. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۳؛ ر.ک: زنوزی،

۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

حکیم مؤسس در برخی از عبارات با تصریح به نقش نفس برای بدن، آن را در

جایگاه علت فاعلی می‌گذارد که کار صورت را انجام می‌دهد:

النفس فاعلة للبدن بخصوصية ذاتها... (ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰).

ب) بدن علت مادی وجود نفس

پس از اینکه ثابت شد نفس صورت بدن است و میان آنها ترکیب اتحادی برقرار

است، اکنون در پاسخ به این پرسش که بدن به لحاظ ماده‌اش چه نسبتی با نفس دارد، بی-

درنگ می‌توان گفت: بدن ماده نفس و علت مادی نوع انسانی است (صدرالدین شیرازی،

۱۳۷۹، ج ۹، ص ۳؛ ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

حکیم مؤسس در برخی از عبارات بدن را علت اعدادی نفس و افعال آن می‌داند؛

آنجا که می‌نویسد:

و البدن بعدها باعمالها لملكات مناسبة لتلك الاعمال... (ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸،

ج ۲، ص ۹۰).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که: آیا علت اعدادی دانستن نفس با علت مادی

دانستن آن تنافی ندارد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا بدن علت مادی وجود نفس است، ولی

برای افعال نفس و ملکاتی که در سایه آنها برای نفس پیدا می‌شود، علت اعدادی است.

ج) نحوه تصرف نفس در بدن

ملاصدرا تصرف چیزی را در دیگری به ذاتی (طبیعی) یا عرضی (صناعی) تقسیم

می‌کند و تصرف نفس را در بدن از نوع نخست می‌داند. براین اساس، بدن تنها شرط تصرف نفس نیست، بلکه افزون بر آن، شرط وجود نفس است؛ زیرا نفس در حقیقت و ماهیتش به گونه‌ای نیست که در وجود فی‌نفسه لافسه‌اش دارای وجودی تام باشد، که پس از وجود یافتنش، در اجسام تصرف کند و کار تدبیر، تحریک، رشد و نمو، تکامل، سیر کردن و سیراب کردنش را به عهده گیرد. نفس تازمانی که نفس است و وجود ذاتی تعلق دارد، در وجود ذاتی‌اش به بدن نیازمند است؛ به گونه‌ای که با برخی از قوای حسی و طبیعی قوام خواهد داشت. براین اساس، تصرف نفس در بدن، تصرفی ذاتی است و چنین تصرفی نحوه موجودیت نفس به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که کار به کمال رساندن ماده، به عهده صورت است و این نحوه وجود صورت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۷۶).

این بیان کاملاً مورد تأیید حکیم مؤسس است؛ زیرا او نیز ترکیب نفس و صور اعضای موجود در بدن را همچون ترکیب نفس و بدن، ترکیب طبیعی بالذات می‌داند، نه اعتباری. از این رو، تصرف نفس در بدن نیز تصرفی ذاتی و طبیعی خواهد بود که نفس نه فقط در انجام کارهایش، بلکه در اصل وجودش نیز به بدن نیاز دارد و بدون آن حادث نمی‌شود.

۳-۲. نحوه تجرد نفس

به نظر ملاصدرا نخستین مرتبه‌ای که نفس تکون می‌یابد، قوه‌ای جسمانی است که در ادامه به صورتی طبیعی تبدیل می‌شود. سپس [با اولین احساس] به نفس حساسه که البته دارای مراتب است، تبدیل می‌شود و با اولین تفکر به نفس مفکره ذاکره و سپس ناطقه تبدیل می‌شود و سپس به مرتبه عقل عملی و پس از آن به عقل نظری می‌رسد، با درجاتش که از حد عقل بالقوه آغاز می‌شود و به حد عقل بالفعل و عقل فعال می‌رسد (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). البته نیل به تجرد عقلی در همگان اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه در افراد نادری روی می‌دهد؛ به این صورت که همان نفس مادی مثالی در ادامه وجود خود، مادی مثالی عقلی می‌شود و با مرگ تجرد یافته، روحانی و مجرد محض خواهد شد (همان، ص ۲۴۳).

این نحوه از تحول نفس از مادیت به تجرد، نه تنها مورد انکار حکیم مؤسس نیست، بلکه اعتراف به آن از تعلیقات و توضیحات او کاملاً مشهود است.

۳-۳. نیل به ساحت تجردی در سایه حرکت اشتدادی

پس از اثبات جسمانیت نفس در زمان حدوث و تعیین وضعیت آن برای بدن و امکان بهره‌مندی آن از تجرد و بیان نحوه تجرد، نوبت پاسخ به پرسش سوم است و آن اینکه: توجیه عقلانی تبدیل موجود مادی به مجرد چگونه است؟ به بیان دیگر، چگونه ممکن است نفس مادی به آستان تجرد باریابد؟ به بیان سوم، نفس صورتی جسمانی برای نوعی طبیعی و مادی است که با انضمامش به جسم حیوانی، نوع طبیعی واحدی به نام انسان را شکل می‌دهد؛ چنین موجودی چگونه ممکن است به جوهری عقلی تبدیل شود که هیچ تعلق به جهان ماده و جسم ندارد؟ براین اساس، تحول نفس از نوعی طبیعی به نوعی مجرد و عقلانی، انقلاب در ماهیت و ذات نفس را در پی دارد که در امتناع آن تردیدی نیست (همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۳۳).

پاسخ مشترک ملاصدرا و حکیم مؤسس به این پرسش، با توجه به حرکت جوهری اشتدادی شکل می‌گیرد. براین اساس، نه تنها نفس، بلکه همه موجودات عالم ماده به‌سان قافله‌ای واحد با حرکت جوهری اشتدادی به سوی تجرد پیش می‌روند. توضیح آنکه، ملاصدرا با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود (همان، ج ۸، ص ۳۸، ج ۹، ص ۱۹۴) و به بیان دیگر، حرکت جوهری اشتدادی، مشکل را حل و فصل می‌کند. براین اساس، نفس در وجود جوهری خویش اشتداد می‌یابد و به‌صورت تدریجی و متصل، از هویت مادی‌اش به هویتی تجردی تحول یافته، به عقل محض تبدیل می‌شود؛ چنان‌که در حرکت اشتدادی رنگ سیاهی و اشتداد حرارت و امثال آن نیز حرکت اشتدادی تحقق می‌یابد.

أن الجواهر الصوري مما يشهد في وجوده ويتكامل في تجوهر ذاته ويتطور في أطواره ويستوفي الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية إلى ما شاء الله تعالى (همان، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۴، ج ۸، ص ۳۸، ج ۹، ص ۱۹۴).

ملاصدرا بر این نکته پافشاری می‌کند که در میان انواع موجودات، تنها انسان است که می‌تواند با قرار گرفتن در قوس صعود و با حرکت اشتدادی از پایین‌ترین درجات وجود، یعنی ماده به برترین درجه، یعنی تجرد عقلی برسد و به بیان دیگر، می‌تواند از سه مرتبه هستی، یعنی مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی بهره‌مند شود. براین اساس، انواع جسمانی دیگر - با وجود حرکت و سلوک در قوس صعود - از چنین ویژگی‌ای بی‌بهره‌اند.

فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأکوان الثلاثة مع بقاتها بشخصها ... (همان، ج ۹، ص ۱۹۴).

اساس دیدگاه حکیم مؤسس نیز در پاسخ به این پرسش، اعتقاد وی به حرکت جوهری است که بر اساس آن تحول موجود مادی به مجرد عقلاً ممکن می شود. وی نفس انسان را صورت نوعیه انسان می داند؛ صورتی که در حدوثش مادی و دارای حرکت جوهری است:

و تلك الصورة [أي الصور الانسانية المسماة بالنفس الناطقة] ... كانت متجددة و مادية. (ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۰ و ص ۶۱۸).

و چنان که پیش از این اشاره کردیم، او ترکیب ماده و صورت را ترکیبی اتحادی می داند؛ ترکیبی که تنها به ماده اولی و صورت جسمیه اختصاص ندارد، بلکه همه صورت های نوعیه ای که متناوباً بر سر ماده می آید با آن اتحاد دارند و چنین اتحادی تنها با حرکت جوهری شکل می گیرد؛ حرکتی که در سایه آن نفس انسانی با وجود جسمانی بودنش در زمان حدوث از جهتی به مرتبه ثبات و تجرد می رسد؛ هر چند تجدد و حرکتی به لحاظ اتحاد با ماده دارد.

فإذن التركيب بينهما اتحادي و لايمكن لها الاتحاد مع صورة ما بعد ما لم يكن الا بالحركة ... يتوسل بها الي فعلية إخرى... و هكذا الي إن ينتهي الي مرتبة متصلة بما هو ثابت في نفسه بوجهها العالي و لها تجرد ما بوجهها السافل ... (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

۳-۴. وضعیت نفس پس از نیل به ساحت تجردی

پس از اثبات امکان تحول نفس از مادیت به وجودی برتر که از تجرد هم بهره مند است، چند مسئله قابل بحث است که با بررسی و تحلیل آنها، به چند پرسش دیگر از پرسش های مطرح شده پیشین پاسخ خواهیم داد.

الف) ادامه حرکت اشتدادی

آیا پس از نیل نفس به ساحت تجردی، امکان ادامه حرکت در او وجود دارد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، ملاصدرا چه توجیه و تبیین عقلانی برای حرکت در مجرد ارائه می دهد؟

پاسخ ملاصدرا و حکیم مؤسس در پرسش نخست مثبت است؛ زیرا بر این باورند که نفس پس از مجرد هم حرکت و تجدد دارد. اما اینکه چگونه ممکن است با وجود مجرد و ثبات هم دارای حرکت و تجدد باشد، به تبیین عقلانی نیاز دارد؛ زیرا قوه انفعالی، به ماده جسمانی نیازمند است. بر این اساس، آنگاه که حالت نفسانی جدید برای نفس حاصل می‌شود، باید نفس دارای ماده بدنی باشد که حامل قوه انفعال است تا اینکه نفس به واسطه آن از حالتی به حالت دیگر انتقال یابد؛ به گونه‌ای که اگر فرض کنیم نفس به بدن مادی تعلق نداشته باشد، استكمال به کمال جدید یا انفعال به صفت جدید ناممکن خواهد شد.^۱ پس به تبیین عقلانی نیاز دارد؛ از این رو، هم ملاصدرا و هم حکیم مؤسس به آن همت گماشته‌اند. ملاصدرا از دو راه، به تبیین عقلانی حرکت نفس در عین مجرد می‌پردازد:

۱. اجرای برهان قوه و فعل در جایی که نسبت به یک کمال یا نسبت به یک نشئه سنجیده شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۳۴). بر این اساس، هیچ مانعی ندارد که نفس ابتدا جسمانی محض باشد و پس از سیر از مراتب عنصری، جمادی و نباتی، به مرتبه حساسیت برسد که از مجرد مثالی بهره‌مند است و در اولین درجات حیوانی قرار گیرد، ولی نسبت به تخیل بالقوه باشد - چنان‌که در برخی از حیوانات ناقص مانند کرم، حلزون و صدف این‌گونه است که از خیال بی‌بهره‌اند؛ هرچند از حس بهره‌مندند - سپس قوه تخیل در او بالفعل شود، ولی در مرتبه عقل هیولانی، بالقوه عاقل باشد که در این حالت معقول بالقوه هم هست، تا زمانی که با تصور معانی عقلی، عاقل و معقول بالفعل شود و به مجرد عقلانی دست یابد (همان، ج ۳، ص ۴۳۴-۴۳۵).

۲. وجود ساحت مادی برای نفس؛ زیرا نفس در ابتدای پیدایش مادی است و از این نظر دارای قوه و استعداد است. زمانی که نفس ادراک و شعور پیدا کرد، از مادیت محض به موجود مادی - مثالی تبدیل می‌شود و زمانی که ادراک عقلی یافت، موجود مادی - مثالی عقلی خواهد شد. بر این اساس، وجه حرکت‌پذیری نفس، بهره آن از ساحت

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۱۷۲: «القوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة إلى حالة أخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي - لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها».

مادی در همه این مراحل است، تا زمانی که تعلق نفس از بدن قطع شود و به ساحت تجردی خالص برسد و ساحت مادی را به طور کامل رها کند؛ حالتی که با مرگ، شکل می‌گیرد (همان، ج ۶، ص ۱۷۲).

این در حالی است که حکیم مؤسس بدون اظهار نظر درباره وجه نخست، بر وجه دوم تأکید می‌کند و از راه توجه نفس به عالم ماده و بهره نفس از بعد مادی، حرکت نفس مجرد را عقلانی می‌داند.

... يتوسل بها [أي بالحركة] الي فعلية إخرى ... و هكذا الي إن ينتهي الي مرتبة متصلة بما هو ثابت في نفسه بوجهها العالي ولها تجرد ما بوجهها السافل ... (ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۰).

ب) اجتماع دو ساحت جسمانی و تجردی در نفس

تاکنون روشن شد که پس از نیل به ساحت تجردی، جسمانیت نفس هم باقی می‌ماند؛ زیرا سعی وافر ملاصدرا و ملاعلی مدرس در توجیه و تبیین عقلانی حرکت بر آن بود که جسمانیت نفس را حفظ کند. بر این اساس، تا زمانی که نفس به طور کامل از حیات مادی دنیوی فارغ نشده باشد، جسمانیتش باقی است.

اکنون نوبت به پرسش پنجم می‌رسد که مسئله مهم‌تری است: چگونه می‌توان میان مادیت و تجرد موجود واحد، جمع کرد؟ نفس به لحاظ مادیتش صورت بدن است و وجود لغیره دارد؛ در حالی که در فرض تجرد نمی‌تواند صورت بدن باشد، بلکه خود وجودی است لِنفسه. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که: چگونه موجود واحد، هم وجود لغیره است، هم وجود لِنفسه و به بیان دیگر: هم وجود نفسی (وجود لِنفسه) است هم وجود رابطی (وجود لغیره)؟

مبانی اصلی ملاصدرا و حکیم مؤسس در پاسخ به این پرسش، اصالت وجود و تشکیک وجود و تحقق حرکت اشتدادی در وجود است. بر این اساس، نفس تا زمانی که به تجرد محض نرسد و از بعد مادی‌اش به کلی جدا نشود، موجود واحد بسیطی است که مراتب تشکیکی دارد؛ به گونه‌ای که به وجود واحد بسیطش، هم از مرتبه مادیت و جسمانیت برخوردار است و هم از مراتب تجرد؛ خواه تجرد مثالی باشد خواه تجرد عقلی، البته مراتب نفس به لحاظ قرب و بعد نسبت به نشأه عقلی و تجرد محض، متفاوت است؛ زیرا نفوس به شدت و ضعف و کمال و نقصی که به لحاظ اشتداد در وجود

پیدا می‌کنند، متفاوت‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۳-۱۴).
حکیم طهران نیز به قاعده‌ای کلی اشاره می‌کند که بر اساس آن، هر قدر مرتبه وجودی موجودی بالاتر و به عالم ثبات و مجرد نزدیک‌تر باشد، به لحاظ مقام جمعی و شدت وجودی، بهتر و بیشتر از حقایق مادون برخوردار است و هر قدر مرتبه وجودی پایین‌تر باشد، بهره‌اش از حقایق وجودی کمتر خواهد بود. براین اساس، نفس هر قدر به مراتب بالایی مجرد برسد، با وجود بساطتی که در مرتبه جمعی پیدا می‌کند، واجد همه مراتب مادون، حتی مادیت است.

و تمام السرفي ذلك كون العالیه لقوتها جامعه لجهات فاعلیة اکثر مما كانت الدانیة جامعه لها لكون العلو ملازما للجمعیة و الشدة و الوجدان و الدنو للفرقیة و الضعف و الفقدان ... (ر. ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹۴، تعلیقات/سفار).

ج) بقای رابطه اتحادی نفس و بدن

ملاصدرا و حکیم مؤسس برآن‌اند که نفس از سنخ ملکوت است و از این رو، از وحدت جمعی ظلی برخوردار است - که سایه وحدت جمعی الهی است - و حتی پس از نیل به مرتبه مجرد عقلی، واجد مرتبه خیال و احساس و مجرد مثالی است؛ همچنان‌که واجد مراتب مادی به سان مرتبه نباتی و طبیعی است که قائم به بدن است. بدین ترتیب، نفس حتی پس از نیل به بالاترین مقام تجردی تا زمان مرگ، باز هم صورت بدن بوده، بین او و بدن ترکیب اتحادی برقرار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۵؛ ر. ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۰).

د) بدن مرتبه نازل نفس و نفس مرتبه عالی بدن

تاکنون روشن شد که ارتباط وثیقی میان بدن و نفس حتی در مراتب تجردی نفس وجود دارد؛ به گونه‌ای که نفس به لحاظ برخورداری از جنبه مادی، صورت بدن است و براین اساس، بین نفس و بدن رابطه اتحادی برقرار است. بازتاب چنین رابطه‌ای آن است که بدن مرتبه نازل نفس باشد که با حدوث آن، حادث می‌شود و نفس پس از نیل به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالی بدن باشد؛ زیرا همان صورت بدن است که به مراتب برتر رسیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۵، با توجه به تعلیقه علامه طباطبایی).

ه) ترکیب اتحادی نفس و قوا (وحدت نفس و قوا)

اکنون به پاسخ پرسش ششم می‌پردازیم که درباره مسئله رابطه نفس و قوا می‌پرسید.

در پاسخ می‌گوییم: ملاصدرا و حکیم مدرس، قوای نفس را به عین نفس موجود می‌دانند و براین اساس، نفس عین همه قواست (همان، ج ۸، ص ۲۲۱). قوا همان نفس‌اند. همه قوا حتی قوای طبیعی موجود در بدن که در استخدام نفس‌اند، مانند صور معدنی و عنصری موجود در روح بخاری و غیر آنها، همه عین نفس و به تعبیری دیگر، از مراتب نفس به‌شمار می‌آیند. نفس با وجود وحدت و بساطت، واجد مرتبه‌ای از کثرت است؛ کثرتی متشکل از نفس و قوا و روح بخاری و بدن و دیگر وسایط میانی همراه با نوعی اتصال معنایی (همان، ج ۹، ص ۷۴). براین اساس، قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی، همه خود نفس‌اند و به بیان دقیق‌تر، مراتب و شئون نفس‌اند؛ به‌گونه‌ای که نفس در مرتبه قوه‌ای نباتی مانند مغذیه، مغذیه، و در مرتبه قوه حاسه‌ای مانند باصره، باصره، و در مرتبه قوای انسانی‌ای مانند عاقله، عاقله است. پس قوه مغذیه، تغذی نمی‌کند؛ نفس است که در مرتبه قوه مغذیه تغذی می‌کند. قوه باصره نمی‌بیند؛ نفس است که در مرتبه قوه باصره می‌بیند. قوه عاقله نمی‌اندیشد، نفس است که در مرتبه قوه عاقله می‌اندیشد. بنابراین، موجودات جدایی غیر از نفس به نام قوه مغذیه، باصره و عاقله نداریم که کار تغذی، دیدن و اندیشه را انجام دهند و به نفس گزارش کنند. قوا عین خود نفس‌اند و با وجود تکثر در مفهوم و معنا به وجود واحد بسیط نفس موجودند (همان، ج ۸، ص ۲۲۱).

ملاصدرا براهینی بر این مدعا اقامه می‌کند که شاید مهم‌ترین آن وجدان و توجه به امر درونی است؛ زیرا وی پیش از اقامه برهان بر مدعای خویش، وحدت نفس و قوا را امری بدیهی و وجدانی می‌داند؛ زیرا هر یک از ما بالوجدان می‌یابد که موجود واحدی است که خود به‌تنهایی هم عاقل است هم مدرک، هم حساس است هم اشتها دار، هم غضبناک است هم مکان‌دار، هم متحرک است هم ساکن. برای مثال، ما در خود می‌یابیم که خود می‌بینیم نه اینکه قوه باصره ببیند و ما این را بفهمیم که قوه باصره می‌بیند. پس دیدن، شنیدن، چشیدن و... از قبیل گزارش دادن قوا برای نفس نیست (همان، ج ۹، ص ۵۶).

ملاصدرا افزون بر این، درصدد برمی‌آید مسئله را با برهان نیز مستدل کند. ازاین‌رو، به سه برهان اشاره می‌کند که یکی از ناحیه معلوم (همان، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۴)، دیگری از ناحیه عالم (همان، ج ۸، ص ۲۲۴-۲۲۵) و سومی از ناحیه علم است (همان، ج ۸،

ص ۲۲۵-۲۲۶).^۱ ملاصدرا علاوه بر این چهار وجه، وجه دیگری نیز بر اثبات نظریه وحدت نفس و قوا ارائه می‌کند (همان، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۳۰).

قوای نفس رابطه تشکیکی دارند و بین آنها شدت و ضعف وجود دارد و ملاک آن هم دوری یا نزدیکی به ماده است؛ به گونه‌ای که هر چه به ماده نزدیک می‌شویم، انقسام‌پذیرتر و ضعیف‌تر و هر چه از آن دور می‌شویم، انقسام‌ناپذیرتر، شدیدتر و قوی‌تر خواهد شد. از این رو، نفس انسانی به لحاظ بهره‌دوری از ماده و بهره‌ای از تجرد، انقسام‌ناپذیر، و از نظر وجودی شدیدتر، و به لحاظ نزدیکی به ماده، انقسام‌پذیر، و از نظر وجودی ضعیف‌تر است (همان، ج ۹، ص ۱۰۴-۱۰۵). او نفس و قوا را امری وحدانی و بسیط می‌داند. از این رو، قوا تنها مراتب و شئون نفس به شمار می‌آیند و می‌توان آنها را به سایه‌هایی تشبیه کرد که برخی از آنها به صورت طولی و برخی از آنها به صورت عرضی هستند. قوای موجود در هر مرتبه نسبت به همدیگر حالت عرضی دارند و هر چند از تشکیک عامی برخوردارند، ولی قوای موجود در هر مرتبه از نفس، به نحو تشکیک خاصی، در طول قوای مرتبه برتر قرار دارند و سایه مرتبه بالاتر به شمار می‌آیند. بر این اساس، قوای انسان طبیعی ظلال قوای انسان نفسی، و قوای انسان نفسی، ظلال قوای انسان عقلی و در نتیجه، قوای انسان طبیعی، ظلالِ ظلالِ قوای انسان عقلی‌اند (همان، ج ۹، ص ۷۰).

ملاعلی مدرس هماهنگ با ملاصدرا رساله‌ای در تبیین نظریه وحدت نفس و قوا تحریر می‌کند و در آثار دیگرش نیز به تبیین آن می‌پردازد. وی بر این باور است که بین نفس و قوا اتحاد وجودی برقرار است؛ همچنان که بین نفس و قوایش چنین اتحادی برقرار می‌باشد. پیش از این اشاره کردیم که وی با تقسیم مرکب به حقیقی و اعتباری به بیان تعریف هر یک می‌پردازد و یکی از مصادیق ترکیب حقیقی را ترکیب نفس و قوایش می‌داند، ترکیبی که نامش را «طبیعی بالذات» می‌گذارد. بر این اساس، نفس انسان مرکب از قوای گوناگونی است که دارای مراتب متفاوت‌اند؛ به گونه‌ای که همه قوا به وجود واحد نفس موجودند که در همه درجات سریان دارد.

مثال المركب الحقیقی الانسان المركب من النفس و البدن و نفسه المركبة من

۱. تقریر هر سه برهان به صورت منطقی در کتاب ذیل آمده است: فیاضی، علم النفس فلسفی، ص ۹۵-۱۰۴.

درجات القوي ... [فانه] مركب من درجات نفسانية وجودية متحدة في اصل الوجود

النفساني الساري في تلك الدرجات (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸).

این بیان در واقع همان مطلب ملاصدراست. او نیز نفس را وجود واحد بسیط و سیالی می‌داند که در همه مراتب حضور دارند و هر یک از مراتب نیز به وجود او موجودند.

اگر این مصداق از ترکیب حقیقی را کنار ترکیب حقیقی نفس و بدن بگذاریم، می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که از نظر حکیم مؤسس، نه تنها قوا عین نفس هستند که آلات و ابزار قوا (اعضای انسان به لحاظ صورت و ماده) نیز با نفس اتحاد وجودی دارند. براین اساس، نفس و بدن و به تعبیر دقیق‌تر، نفس و قوای او - خواه مجرد باشد، خواه مادی که قوامش به قوام بدن است - اتحاد وجودی دارند و به هویت واحد موجودند. از این رو، نفس و بدن با وجود بساطت و وحدتی که دارد، مرکبی اتحادی و خارجی است که افزون بر مراتب و قوا، به لحاظ بدن دارای اعضاء و جوارح مختلف است؛ اعضایی که به نظر حکیم مؤسس به سان عناصر گوناگون، از شرایط تحقق اصل ماده یا از شرایط کمال آن به‌شمار می‌آیند. بنابراین، اعضاء و جوارح در انسان، از شرایط تحقق روح بخاری‌اند. روحی که حامل نفس است و قوه اتحاد با نفس ناطقه در آن شکل می‌گیرد، از جهت همان قوه، با نفس ناطقه متحد می‌گردد.

فاذن الأعضاء من الشرايط حصول الروح البخاري المنبعث منها الحامل للنفس و

فيها قوه الإتحاد مع النفس بل المتحد معها انما هو هو من جهة قوته و ... (همان،

ج ۲، ص ۸۹).

نکته‌ای که در این میان حکیم مؤسس را از ملاصدرا ممتاز می‌کند، آن است که وی به نوع ترکیب اعضاء و به تعبیر دقیق‌تر، صورت‌های اعضاء و مواد آنها با یکدیگر نیز اشاره می‌کند و آن را ترکیب حقیقی و اتحادی نمی‌داند، بلکه به نظر او، چنین ترکیبی تنها اعتباری بالذات است و البته ترکیبی عرضی است، نه طولی که چنین ترکیبی از انضمام اعضاء بدنی در کنار یکدیگر شکل گرفته است. هرچند ترکیب بین اعضاء و نفس ترکیبی طبیعی است، با این حال ترکیب طبیعی بالذات نیست، بلکه بالعرض است. ویژگی چنین ترکیبی این است که تغییراتی که در اعضا رخ می‌دهد، وحدت شخصی انسان را

نمی‌شکند. افزون بر این، بین مراتب نفس و قوای نفس نیز ترکیب حقیقی بالذات برقرار است؛ زیرا برخی از مراتب فوق برخی دیگرند تا در صعود به بالاترین صورت از صورت‌های تفاضلی نفس برسیم و در مقابل، برخی از مراتب پایین‌تر از مرتبه دیگرند تا در نزول به پایین‌ترین ماده از مواد تنازلی نفس برسیم.

فالتركيب الاتحادي انما هو بين النفس والقوة التي في البدن و تركيبها تركيب طبيعي بالذات و اما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتباري بالذات و بينها و بين النفس طبيعي بالعرض و من أجل ذلك لا يصادم التغييرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانساني و كذلك التركيب بين مراتب النفس و قواها تركيب حقيقي بالذات فان بعضها فوق بعض الي صورت صورها و بعضها دون بعض الي مادة موادها مع كون الكل متحدة في الوجود النفساني الساري فيها. (همان، ج ۲، ص ۸۹-۹۰)

براین اساس، در وجود انسان چند نوع ترکیب شکل می‌گیرد:

الف) ترکیب طبیعی بالذات که بین موارد ذیل شکل می‌گیرد:

۱. بین نفس و بدن؛

۲. بین نفس و مراتب آن؛

۳. بین نفس و قوای مجرد و مادی؛

۴. بین مراتب نفس و قوای آن.

ب) ترکیب اعتباری بالذات که بین اعضای بدن تحقق دارد؛ خواه صورت‌هایشان باشد، خواه موادشان.

ج) ترکیب طبیعی بالعرض که بین نفس و اعضای بدن شکل می‌گیرد؛ خواه صورت‌هایشان باشد، خواه موادشان.

د) تفاعل نفس و بدن.

آخرین پرسش ما درباره رابطه تفاعل نفس و بدن بود. پیش از پرداختن به این بحث، باید مراد از نفس و بدن کاملاً روشن باشد. مثلاً فلاسفه مشاء که به این بحث پرداخته‌اند، درحالی که نفس انسانی را به‌هیچ‌روی مادی ندانسته و بدن را نیز تنها ابزار و آلت نفس می‌دانند، به تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن قائل شده‌اند؛ درحالی که ملاصدرا بدن را مرتبه نازله نفس می‌داند و از این رو، تأثیر متقابل نفس و بدن معنای دیگری پیدا می‌کند. در این

نگاه، نفس حقیقتی ذومراتب است که بدن، مرتبه نازله آن است. براین اساس، هرگونه فعل و انفعالی در هر مرتبه که باشد، با فعل و انفعال در مراتب بالاتر و پایین تر رابطه دارد. ازاین رو، همه مراتب نفس حتی مراتب بالای آن نیز با فعل و انفعال مرتبه نازله یعنی بدن در ارتباط اند و بدین ترتیب، مرتبه پایین تر همچنان که در مرتبه بالاتر اثر می گذارد، از آن متأثر هم می شود و مرتبه بالاتر نیز در عین تأثیر در مرتبه پایین تر، از آن اثر می پذیرد.

به بیان دیگر، حالات بدن که مرتبه نازله نفس است، به مرتبه عالی نفس صعود می کند؛ همچنان که حالات مرتبه عالی نفس به سمت مرتبه سافله و نازله اش، یعنی بدن نزول می کند. براین اساس، هر یک از نفس و بدن از یکدیگر اثر می پذیرند؛ به گونه ای که این تأثیر و تأثر متقابل، به حالت های عملی یا علمی اختصاص ندارد، بلکه هر دو دسته را دربرمی گیرد. ازاین رو، هر صفت بدنی - خواه فعلی باشد، خواه ادراکی - آنگاه که به عالم نفس صعود کند، حالتی عقلی یافته، به ساحت تجرد نایل می شود؛ در مقابل، هر یک از صفات و ملکات نفسانی - خواه فعلی باشد، خواه ادراکی - وقتی به عالم بدن نزول یابد، حسی و مادی می شود. برای نمونه، به دو دسته مثال ذیل توجه کنید:

دسته اول: اثرپذیری بدن از صفات نفسانی / اثرگذاری صفات نفسانی بر بدن

ظهور صفت غضب که صفتی نفسانی است، در بدن به سرخی چهره می انجامد یا صفت نفسانی ترس، که نزولش در بدن، به زردی چهره خائف منجر می شود، یا تفکر در معارف و حقایق و شنیدن آیه ای از عالم ملکوت، پوست بدن را به لرزه می آورد و مو را بر بدن راست می کند و اعضاء و جوارح را به لرزه درمی آورد.

دسته دوم: اثرپذیری نفس از صفات بدنی / اثرگذاری صفات بدنی در نفس

در مقابل، می توان به صور محسوساتی مثال زد که بدن با آنها مواجه می شود و قوای بدنی مدرک آنهاست؛ صوری که به سمت عالم تجرد عقلانی بالا می روند، همان صوری که در جهان جسم و جرم، موجودند و با حواس مورد مشاهده قرار گرفته اند، ولی به تجرد عقلی می رسند و به ادراک عقل درمی آیند که این در حقیقت اثرپذیری مرتبه عالی نفس از مرتبه نازله آن، یعنی بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۵۸).

حکیم مؤسس نیز دقیقاً چنین تفاعلی را می پذیرد؛ به گونه ای که می توان همه این مطالب را به او هم استناد داد، ولی باین حال به نکته مهم تری نیز اشاره می کند که در تفسیر خاص وی از معاد جسمانی نقش جدی دارد. توضیح اینکه، حکیم مؤسس بر آن

است که میان نفس و بدن تعاکس ایجابی و اعدادی وجود دارد؛ به گونه‌ای که نفس برای بدن حالت ایجابی دارد و بدن برای نفس حالت اعدادی؛ زیرا نفس تأثیرهای گوناگونی در بدن دارد که نشان از اتحاد آن با بدن و اعضای اوست. این تأثیرات را می‌توان در چند دسته قرار داد:

۱. تأثیر تدبیری نفس در بدن؛ مانند رشد و نمو، تغذیه، تولید مثل و حرکت ذاتی نطفه به سوی نفس شدن.
۲. تغییر حالت‌های بدنی به دلیل تغییرات نفسانی؛ مانند سرخی گونه به گاه شرم، زردی چهره هنگام ترس، ترشح غدد بزاقی در دهان هنگام تصور ترشیجات.
۳. تأثیر احاطی بر بدن؛ مثل اینکه نفس به گونه‌ای بر بدن احاطه دارد که جای درد و خارش را کاملاً می‌داند، حتی در شب تاریک هم می‌تواند با انگشتش موضع درد و خارش را بیابد و آن را بخاراند یا تخیل صور خیالی در حالت خواب که محتمل می‌شود.

براین اساس، همه قوای مادی و مجرد و اعضای بدن، مراتب نفس به‌شمار می‌آیند؛ به گونه‌ای که می‌توان نفس را به صورت مخروطی تصویر کرد که رأس آن قوه عاقله است و قاعده و پایه آن، صورت‌ها و موارد اعضای بدن قرار دارد. در این نگاه هر مرتبه بالاتر، علت ایجابی مرتبه پایین‌تر است و هر مرتبه پایین‌تر برای مرتبه بالاتر علت اعدادی است. پس نفس علت موجه بدن و بدن علت اعدای و زمینه‌ساز حرکت جوهری استکمالی نفس است.

ان التدابير الذاتية الطبيعية التي للنفس في البدن كالنمو و التغذية و غيرهما و تغيير حالاته بسنوح الحالات النفسانية فيها كحمرة الخجل و صفرة الوجع و ظهور الرطوبة في جرم اللسان بتخيل شيء حامض و ... يعطي اليقين باتحاد النفس مع صور الاعضاء ايضا كما انها متحدة مع موادها فاذا الكل من مراتب النفس فهي على شكل المخروط نقطة رأسها القوة العاقلة و قاعدتها صور الاعضاء مع موادها و كل مرتبة عالية من مراتبها بالنسبة الى مادونها علة ايجابية و كل مرتبة سافلة بالنسبة الى مافوقها علة اعدادية ... (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۰).

از سوی دیگر، معلول چون برخاسته از علت است، باید خصوصیت علت موجه خود را به نحو ضعیف‌تر داشته باشد؛ همچنان‌که علت موجه باید خصوصیت معلول را به نحو

برتر داشته باشد. به بیان دیگر، مستعد از آن جهت که مستعد است، پیوسته با مستعدله خود مطابق است؛ زیرا مستعد بالذات متوجه مستعدله خود است. رابطه نفس و بدن که به صورت علت و معلول یا مستعد و مستعدله است، حاکی از نوعی اتحاد است؛ به گونه‌ای که بدن مرتبه نازل نفس و نفس مرتبه عالی بدن است. بر این اساس، علت موجب، حالات و ویژگی‌های خود را در مرتبه ضعیف‌تری در معلول به امانت می‌گذارد. شاهد آن، کار صنعت‌گران حرفه‌ای است که بی‌درنگ و بدون تفکر و اندیشه کارشان را به بهترین شکل انجام می‌دهند، با اینکه گاهی حواس‌شان معطوف به امر دیگری است. این درحالی است که پیش از ملکه‌شدن حرفه مورد نظر، بدون تفکر و دقت لازم نمی‌توانستند چنین کاری را انجام دهند. این مثال به خوبی روشن می‌کند که اعمال بدنی زمینه‌ساز پیدایش ملکه است و ملکه نفس نیز علت موجب اعمالی است که بی‌درنگ انجام می‌شود.

و خصوصية المعلول تطابق خصوصية العلة المقتضية لها لانها منها كما أنّ خصوصية المستعد بما هو مستعد تطابق خصوصية المستعدله لانه متوجه بذاته اليه ... و النفس بعد وجودها يوجب صوراً في الاعضاء في كل حين تناسبها مناسبة ذاتية حسب جهاتها الذاتية النفسانية التي اذا نزلت صارت بعينها صوراً خاصة في الاعضاء و من اجل ذلك قالت الفلاسفة الالهية أنّ النفس و البدن يتعكسان ايجاباً و اعداداً ألا ترى صدور اعمال الصنایع في اربابها على احسن وجه و اكمل من القوة الفاعلة من دون تدبّر و روية ... فباعمال البدن بالقوة المحركة تحصل ملكة تلك الاعمال في النفس اعداداً ثم من تلك الملكة تحصل في القوة المحركة حالة و مبدئية لتلك: الاعمال ايجاباً ... (همان، ج ۲، ص ۹۰-۹۱).

این بیان حکیم زنوزی، زمینه‌ساز طرح مدعای مهم تری است که در آثار ملاصدرا خبری از آن نیست و آن هم مسئله معاد جسمانی است. تبیین وی در واقع پاسخ پرسش هشتمی است که ابتدای مقاله به آن اشاره کردیم. حکیم مدرس بر آن است که بدن به دلیل ودایعی که از نفس گرفته، پس از مرگ نیز همچنان بدن بودنش را از دست نمی‌دهد، بلکه به عنوان اجزای بدن همان شخصی که در حیات دنیوی‌اش با او بوده، به حرکت خویش ادامه می‌دهد، تا دوباره به نفس همین شخص پیوندد. هرچند رابطه ایجابی بین نفس و بدن از بین رفته است، در نهایت به دلیل سنخیت میان او و نفس که

در سایه امور فراوانی شکل گرفته است، دوباره به نفس خاص خود برمی‌گردد. البته این بحث از بازتاب‌های نوع نگاه حکیم مدرس زنوزی به مسئله رابطه نفس و بدن است که طرح آن در این مقاله بیش از این میسور نیست.

در پایان، بیان این نکته ضرورت دارد که در تفاعل دوسویه نفس و بدن، نباید نقش روح بخاری نادیده گرفته شد. بر اساس دیدگاه ملاصدرا و حکیم مؤسس، روح بخاری در حقیقت واسطه میان نفس در مراتب تجردی‌اش و بدن مادی است که مرتبه نازله نفس است. انسان جهان کوچکی است که سه مرتبه مادیت، تجرد مثالی و عقلی دارد، که مرتبه اعلای آن نفس و پایین‌ترین مرتبه‌اش بدن است؛ بدنی که از آمیزه‌ای شایسته به نام خون برخوردار است و روح بخاری واسطه میان بدن این‌چنینی و نفس است. براین اساس، همچنان که اگر کیفیتی نفسانی در نفس حاصل شود، به روح بخاری سرایت و به سوی بدن نزول می‌کند، هرگاه حالتی جسمانی بر بدن عارض شود، به واسطه روح بخاری از بدن ارتقا می‌یابد و به نفس می‌رسد. از این رو، اگر برای نمونه لذتی عقلی یا خیالی بر نفس عارض شود، انبساطی در روح بخاری در مغز عارض می‌شود، خون رقیق در رگ‌ها جریان می‌یابد و صورت انسان سرخ می‌شود یا زمانی که خوف یا دردی عارض بر نفس شود، روح بخاری انقباض درونی می‌یابد و به واسطه آن بدن انسان و به تعبیر دقیق‌تر، صورت انسان، انقباض می‌یابد و به زردی می‌گراید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵-۴۹۶؛ ر.ک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۹).

جمع بندی

ملاصدرا و حکیم مؤسس نظر خویش را درباره رابطه نفس و بدن، از آبخور آموزه‌های صدرایی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و نحوه ترکیب اتحادی نفس و بدن به سرانجام می‌رسانند.

هویت نفس و حقیقت نفس، حقیقتی تعلقی و اضافی است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان برای نفس یا بدن هویت دیگری یافت که بدون یکدیگر باشند.

ملاصدرا و حکیم مؤسس بر حدود جسمانی نفس تأکید می‌کنند. از این رو، تقدم نفوس بر ابدان به صورت عقلی و اندماجی در مرتبه عقل یا به صورت مثالی در مرتبه مثال خواهد بود.

در اعتقاد ملاصدرا و حکیم مؤسس، نفس پس از نیل به ساحت تجردی نیز می‌تواند

به حرکت خویش ادامه دهد. مجوز حرکت نفس با وجود تجردش، همان توجه نفس به عالم ماده و بهره نفس از بعد مادی است.

بر اساس آموزه‌هایی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و پذیرش اشتداد در وجود نفس انسانی، واقعیتی واحد دارای مراتب مادی و مجرد است؛ مراتبی که از راه تشکیک تفاضلی برای او حاصل است؛ به گونه‌ای که هر مرتبه از آن حکم ویژه‌ای دارد.

بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن، و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست؛ ملاصدرا قوای نفس را به عین وجود نفس موجود، و نفس را عین قوا می‌داند. بنابراین، همه قوای مادی و مجرد را مراتب و شئون نفس برمی‌شمارد؛ به گونه‌ای که نفس در مرتبه قوای نباتی، مادی و در مرتبه قوای حیوانی، مجرد مثالی و در مرتبه قوای عقلی، مجرد عقلی است.

آقاعلی مدرس نیز در رساله‌ای مستقل نظریه وحدت نفس و قوا را تحریر کرده و دیدگاه ملاصدرا را در آن کاملاً پذیرفته است، ولی نکته‌ای که در این میان حکیم مؤسس را از ملاصدرا ممتاز می‌کند، آن است که وی به نوع ترکیب اعضاء و به تعبیر دقیق‌تر، صورت‌های اعضاء و مواد آنها با یکدیگر نیز اشاره می‌کند و آن را ترکیب حقیقی و اتحادی نمی‌داند، بلکه به نظر او چنین ترکیبی تنها اعتباری بالذات است که از انضمام اعضاء بدنی در کنار یکدیگر شکل گرفته است. هرچند ترکیب بین اعضاء و نفس ترکیبی طبیعی است، با این حال ترکیب طبیعی بالذات نیست، بلکه بالعرض است.

به نظر ملاصدرا تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن به گونه‌ای است که مرتبه پایین‌تر همچنان که در مرتبه بالاتر تأثیر می‌کند، از آن متأثر هم می‌شود و مرتبه بالاتر نیز در عین تأثیر در مرتبه پایین‌تر، از آن اثر می‌پذیرد.

حکیم مؤسس نیز دقیقاً چنین رابطه دوسویه‌ای را می‌پذیرد، ولی با این حال به نکته مهم‌تری نیز اشاره می‌کند که در تفسیر خاص وی از معاد جسمانی نقش جدی دارد. او بر آن است که میان نفس و بدن تعاکس ایجابی و اعدادی وجود دارد. چنین تفاعلی در حیات دنیوی به گونه‌ای است که بدن ودایعی از نفس می‌گیرد و سنخیتی با آن پیدا می‌کند که پس از جدایی از آن، دوباره به دنبالش روان می‌شود تا در قیامت به او پیوندد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء: الطبيعيات (ج ۲). مراجعه و تقديم ابراهيم مذكور؛ تحقيق الاب قنوتى، سعيد زايد. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
۲. برنجكار، رضا (۱۳۸۹) «نفس در قرآن و روايات». فصلنامه نقد و نظر، ۱۵ (۳) پيايى ۵۹، ص ۴-۲۸.
۳. زنوزى، على بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حكيم مؤسس آقاعلى مدرس (ج ۱ و ۲). تحقيق و تصحيح محسن كديور. تهران: اطلاعات.
۴. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۳۷۹). الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعة العقلية (ج ۳-۹). چاپ دوم. قم: مكتبة المصطفوي.
۵. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفى صدر المتالهين. تحقيق و تصحيح حامد ناجى اصفهانى. تهران: حكمت.
۶. _____ (۱۳۶۱). العرشية. تصحيح غلام حسين آهنى. چاپ دوم. تهران: مولى.
۷. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية. تعليقه ملاحادى سبزوارى؛ تصحيح و تعليق جلال الدين آشتيانى. چاپ دوم. مشهد: مركز نشر دانشگاهى.
۸. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تقديم و تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
۹. فياضى، غلام رضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفى. تدوين و تحقيق محمد تقى يوسفى. قم: مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى ۱.
۱۰. مصباح يزدى، محمد تقى (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار (جزء اول). تحقيق و نگارش محمد سعيدى مهر. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ۱.