

## ریشه‌یابی مبانی نظریه ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن

### در علم‌النفس سهروردی

سید جعفر قادری<sup>۱</sup>، سیدرضی قادری<sup>۲</sup>

#### چکیده

این مقاله تلاشی است برای نشان دادن اینکه علم‌النفس صدرایی، صورت تکامل یافته علم‌النفس سهروردی است. سهروردی در تبیین رابطه نفس و بدن، از فلسفه مشاء فاصله گرفته و گام‌های اولیه را در این راه فلسفی به‌خوبی برداشته، اما توفیق اتمام آن را پیدا نکرده است. هرچند سهروردی به عینیت و وحدت نفس و بدن صدرایی دست نیافت، اما زمینه‌هایی را براساس نظام نوری و ارتباط حقیقی مراتب نور و حقیقت نوری نفس در اختیار صدرا گذاشت تا صدرا براساس آن، به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» دست یابد که به نظریه «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» معروف است. نفس حقیقتی ذومراتب است که در مرتبه بدن، عین بدن و در مرتبه مجرد، فراتر از بدن است. حقیقت نفس تنها در مرتبه بدن خلاصه نمی‌شود، بلکه از ماده تا مجرد را پر کرده است.

واژگان کلیدی: نظام نوری، نفس، بدن، شیخ اشراق، ملاصدرا.

mohammad.qadery@gmail.com

mohammad.qadery@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. دکترای فلسفه اخلاق دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نحوه استناد: قادری، سیدجعفر و قادری، سیدرضی (۱۴۰۰).

«ریشه‌یابی مبانی نظریه ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن در علم‌النفس سهروردی»، *حکمت اسلامی*، ۸ (۳)، ص ۱۱-۲۶.



## مقدمه

نظام فلسفی شیخ اشراق به «نظام نوری» معروف است. هر فلسفه‌ای مبدأ و آغازی دارد و از همان می‌توان استحکام آن فلسفه را فهمید. ملاصدرا از وجود و اصالت آن آغاز می‌کند، ولی شروع شیخ اشراق از علم‌النفس است. سهروردی از علم نفس به خودش آغاز می‌کند و به هویت نوری آن می‌رسد و از این طریق صعود می‌نماید تا به نورالانوار می‌رسد که هویت همه آنها نوری است. او پس از اتمام قوس صعود، دوباره قوس نزولی را آغاز می‌کند و از نورالانوار به نفس برمی‌گردد و جایگاه نوری نفس را در متافیزیک نوری خویش مشخص می‌کند و این چرخش، از قبیل اجمال و تفصیل است. به عبارت دیگر، شخص اشراق ابتدا از علم حضوری نفس به خویش آغاز می‌کند و اجمالاً درمی‌یابد که هویتش نوری است. با صعود از نفس و کشف نوری بودن همه امور مافوق تا نورالانوار، دوباره از نورالانوار به پایین باز می‌گردد و به نور اقرب (معلول اول) می‌رسد. سپس به انوار قاهره طولیه (عقول و مفارقات) می‌رسد، سپس به انوار قاهره متکافیه (مُثَل) و سپس به عالم اشباح مجرده و در نهایت به انوار اسفهد، یعنی نفس می‌رسد. شیخ اشراق این را بهترین راهی می‌داند که در حکایت منامیه از ارسطو دریافت کرده است (داناسرشت، ۱۳۴۸، ص ۴۸۶). در واقع، شیخ اشراق که از نفس و علم حضوری و شهودی آن آغاز می‌کند، بحثی با دو سطح وجودشناسی و معرفت‌شناسی دارد. بنابراین اهمیت بحث نفس نه فقط در آغاز فلسفه اشراق، بلکه در فهم اسرار دستگاه فکری اشراقی امری لازم و ضروری است.

سهروردی هویت نفس را نوری می‌داند که اکنون در ظلمت افتاده و گرفتار عالم ماده شده است. لذا باید آن شواعل را با ریاضت و عشق و محبت و مانند آن کنار بگذارد و از عالم ماده انقطاع حاصل کند و به عالم نور متصل شود تا بتواند اشراقات داشته باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

## حقیقت نفس از دیدگاه سهروردی

از دیدگاه سهروردی، «حقیقت نفس» حقیقتی سراسر نوری و ادراکی است، بی‌آنکه غیبتی برای نفس حاصل شود. چنین هویتی اساساً بسیط بوده و از هرگونه ترکیب مبراست. پس سراسر وجود

نفس، جز ادراک و نور نیست. سهروردی جوهریت را امری خارج از ذات نفس می‌داند؛ زیرا در مقام شهود نفس از جوهریت خبری نیست. جوهریت، به معنای «وجود یا ماهیت لا فی موضوع» چنین چیزی مشهود نفس نیست. ذات نفس در مقام شهود خویش، انتیتی صرف و بسیط است و چیزی از جوهر به‌همراه ندارد. محبت تدبیری نفس به بدن نیز نمی‌تواند از حقایق ذاتی نفس بوده باشد؛ زیرا اگر تدبیر از ذاتیات نفس انسانی می‌بود، می‌بایست هنگام خلع بدن، نفس از تدبیر بدن باز نمی‌ماند. درحالی‌که هنگام خلع بدن از تدبیر باز می‌ماند و از آن جدا می‌شود. بنابراین شیخ اشراق تدبیر نفس را جزء ذاتیات نفس انسانی نمی‌داند. براین اساس، شیخ اشراق نتیجه می‌گیرد که حقیقت نفس، وجود نوری و نور محض و وجود ادراکی است که تجزیه‌ناپذیر به فصل و جنس است. حال اگر نفس انسانی از چنین وجود نوری و بسیطی برخوردار شد، به طریق اولی عقول و مفارقات نیز که برتر از او بوده و در سلسله مبادی او قرار دارند، وجودی بسیط و ادراکی خواهند داشت (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶).

سهروردی براساس تقسیم موجودات به نور و ظلمت، همه مجردات را دارای هویت نوری، و هویت وجودی اشیاء مادی را سراسر ظلمانی می‌داند. از آنجاکه تمام هویت نفس نوری است، غیبت در آن راه ندارد. نفس سراسر ظهور و حضور و پیدایی است که از آن می‌توان به نور تعبیر کرد؛ نه آنکه ظهور امری عارض و متفرع بر آن باشد (همان، ص ۱۱۰-۱۱۲). البته شیخ اشراق ربط و نسبت میان نور و ظلمت را عدم و ملکه نمی‌داند، بلکه در هر چیزی صرف نبود نور برای ظلمانی بودن آن کفایت می‌کند و به شأنیت و قابلیت محل نیاز نیست. بنابراین ظلمت عدم نور است، ولی عدم ملکه نیست. براین اساس نفس جوهری دارای هویت نوری است که بدن را تدبیر می‌کند، ولی در آن منطبع نیست؛ از این نظر که نفس به بدن مادی تعلق پیدا می‌کند و آن را تدبیر می‌نماید. با وجود اینکه در آن منطبع نیست، در میان انوار دیگر جایگاه ضعیفی دارد. نفس در اصل نوری بودنش چون عقول و انوار قاهره ثابت است و به لحاظ مرتبه بین انوار مجرد در نهایت تنزل قرار دارد و به همین دلیل با عالم ماده در تماس و ارتباط است. در نظام اشراقی، انوار متعددی وجود دارد که از میان آنها تنها انوار ضعیف‌تر می‌توانند با عالم ماده تماس برقرار کرده و آن را تدبیر کنند (همان، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۸).

### کیفیت تکوّن نفس و نحوه ارتباط آن با بدن از دیدگاه سهروردی

سهروردی می‌گوید عقول طولیه نفس را با واسطه مُثُل افلاطونی به وجود می‌آورند. البته برخی از برازخ (اجسام) استعداد قبول نفس را دارند و به همین دلیل، نفس به آنها افاضه می‌شود. ولی برخی دیگر چون استعداد قبول نفس را ندارند، نمی‌توانند نفس را بپذیرند. به عبارت دیگر، برازخی که کامل‌ترند و به اعتدال مزاجی بیشتری نزدیک‌ترند، می‌توانند پذیرای نفس ناطقه باشند. سهروردی با

این بیان دو نکته را نتیجه می‌گیرد: نخست، استعداد بدنی که باید برای حلول نفس، آن کمال و استعداد را داشته باشد. دوم، مناسبت میان نفس و بدن که نشان می‌دهد نفس نباید خیلی قوی باشد، وگرنه نمی‌تواند در بدن محدود حلول نماید. شیخ اشراق، گاهی از نفوس به «انوار مدبره» و گاهی به «انوار اسفهد» یاد می‌کند. در این تعبیر، به اصطلاح فارسی اسفهد نظر دارد؛ زیرا نفس فرمانده و سپهد سپاه بدن و همچنین رئیس بدن و قوای موجود در اوست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵-۱۸۶). سهروردی معتقد است که نفس با بدن استکمال می‌یابد و به همین دلیل نمی‌تواند علت بدن باشد و بدن به همین دلیل بر نفس دارای قهر و غلبه است. نفس به دلیل تعلقش به بدن، از جهتی مقهور بدن است (همان، ص ۱۴۷).

نفس ناطقه با اینکه بدن را تدبیر کرده و در آن تصرف می‌کند، تعلق استکمالی به بدن دارد. سهروردی در مقام فرق نفس ناطقه با مثل افلاطونی، آثار تعلق نفس به بدن و تصرف در آن را به شکل دیگری بازگو می‌کند که نفس متصرف و مدبر بدن با ضرر و درد بدن، متألم و متأثر می‌شود. اما مثل افلاطونی این‌گونه نیستند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۰). مثل، نفوس را به وجود می‌آورند. اگر رب النوع قوی باشد، برای ارتباط با بدن به واسطه‌ای به نام نفس نیاز دارد و اگر رب النوع ضعیف باشد، برای ارتباط با بدن نیازی به وساطت نفس نخواهد داشت. رب النوع با دو جهت موجود در خودش نفس و بدن را ایجاد می‌کند. به لحاظ فقر موجود در رب النوع، بدن و به لحاظ نور موجود در رب النوع، نفس به وجود می‌آید. براین اساس، نفس ناطقه را رب النوع او، یعنی جبرئیل و روان‌بخش به وجود آورده است (همان، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۷).

سهروردی بر خلاف مشائیان، در این عبارات بدن را از طریق نفس به عالم مثل پیوند می‌دهد. اگرچه عالم مثل - که موجودات نوری هستند - نمی‌توانند مستقیماً در جسم دخل و تصرف کنند و به واسطه‌ای به نام نفس نیاز دارند، اما ارتباط نفس و بدن در نظام فلسفی سهروردی به همین جا ختم نمی‌شود؛ زیرا نفس هم وجودی نوری دارد که سنخیتی با جسم ندارد؛ جسمی که سراسر ظلمت و تاریکی است. از این رو سهروردی ناچار می‌شود به واسطه‌ای به نام روح بخاری قائل شود تا بتواند نقش میانجی‌گری میان نفس و بدن، یعنی نور و ظلمت را ایفا کند. این خود نشان می‌دهد که سهروردی به طور کامل از ثنویت نفس و بدن رها نشده؛ اگرچه از آنان بسیار فاصله گرفته است (همان، ص ۲۰۰).

سهروردی رابطه نفس و بدن را نوعی رابطه از سنخ ظاهر و مظهر می‌داند. البته نه ظاهر و مظهر در عرفان نظری که عینیت ظاهر و مظهر را قائل‌اند، بلکه ظاهر و مظهري که سهروردی برای نفس و بدن تعبیر می‌آورد، اصطلاحی اشراقی است. یعنی ارتباط وثیق و عمیق میان دو چیز که در عین

اینکه گونه‌ای ثنویت دارند، از اتحادی نیز برخوردارند. براساس آن، همه صفات نفس در بدن جلوه می‌کند و به عبارت دیگر، صفات نفس لمح و نور ضعیفی در بدن انسان جلوه می‌کند. ویژگی‌هایی که در نور مدبر و نفس می‌یابیم، تنها در همان جا باقی نمی‌ماند، بلکه در بدن نیز به گونه‌ای جلوه می‌کند. این دیدگاه در واقع از ایده تطابق عوالم و نشئت برخاسته است و هرچه در مراحل و مراتب مادون، یعنی بدن وجود دارد باید از مراتب مافوق، یعنی نفس پدید آمده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۴۵۹؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۵۸-۴۵۷).

سهروردی از همین قاعده استفاده می‌کند که میان مدبر و نفس باید نوعی محبت وجود داشته باشد؛ به‌ویژه آنکه این محبت و عشق از سوی دانی به عالی است. این محبت موجود در نفس، در بدن به صورت شهوت نمودار می‌شود. همان‌طور که نور مجرد نفسانی به مادون خود قهر دارد، این قهر خود را به صورت غضب در بدن نشان می‌دهد. قوه شهوانی و قوه غضبیه در بدن، در واقع تنزل محبت و قهر نهفته در نفس ناطقه است. همین‌گونه قوه غاضبیه که همه غذاهای گوناگون را شبیه جوهر مغذی می‌کند، رقیقه آن خاصیتی است که در نفس ناطقه وجود دارد که همه صور جزئی مادی را کلی کرده، به صورت نوری در می‌آورد تا برای جوهر نوری خود شایستگی پیدا کند و غذای روحش گردد. در همین راستا، قوه مولده در بدن جلوه‌گر مبدأ و علت بودن نور تام برای ایجاد نور دیگر است؛ همچنان‌که قوه نامیه و ویژگی ازدیاد نور مجرد به واسطه اشراقات، نوری را به نمایش می‌گذارد. چنین خاصیتی به صورت قوه نامیه در بدن در می‌آید. در حقیقت، همه این قوا از حیثیات و ویژگی‌های موجود در نفس سرچشمه می‌گیرد. از این رو همه آنها از شئون و فروع نفس ناطقه و نور اسفهدی هستند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵).

این عبارات نشان می‌دهد که سهروردی بسیار به علم النفس صدرایی نزدیک شده و فاصله زیادی با مشاء پیدا کرده است. اما بعداً روشن خواهیم ساخت که نظریه صدرافراتر از نظریه علم النفس اشراقی است.

سهروردی معتقد است اساساً همه ادراک‌ها برخاسته از قوه ادراکی نفس است. یعنی تنها نفس مدرک است، نه تک‌تک قوا و همه پنج قوه را نفس تدبیر و در خود جمع می‌کند و به نور خود تمام این امور را در مواطن قوا می‌یابد. در حقیقت، همه این قوا سایه و شعبه‌ای از حقیقت نوری نفسند. رابطه نفس با قوای خود، رابطه حضوری است که نفس با پرتوافکنی خود به این قوا و صور موجود در آنها علم حضوری اشراقی دارد و این قوا در مرحله مادون و منطبع در ماده‌اند. اما نفس با اشراق و پرتوافکنی که ویژگی هویت وجودی نوری نفس است، همه این قوا و صور موجود در آنها را می‌یابد. پس مدرک حقیقی این صور در قوای ادراکی نفس ناطقه، نوری است که حاکم بر همه قواست و

همه احکام از نفس است، نه قوا. این مطالب سهروردی قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» را تداعی می‌کند. اگرچه او توفیق دست‌یابی به آن را نیافت، اما بسیار به این قاعده نزدیک شد. این جمله معروف سهروردی است که «و هو حسٌ جمیع الحواس»؛ یعنی نور اسفهد یا نفس ناطقه حس همه حواس است که نفس را در موطن همه قوا و حواس حاضر می‌داند و از این رو نفس ناطقه را احساس‌کننده همه انواع احساس بر می‌شمارد (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳-۲۱۴).

از دیدگاه شیخ اشراق، نفس حقیقتی خودپیدا است و برای خود سراسر چشم است و دیگران را نیز برای خویش آشکار می‌کند. این آشکارسازی دیگران، همان اضافه اشراقیه و مشاهده و پرتوافکنی نفس است. بنابراین، نفس با بدن ارتباط وجودی دارد و عین حواس پنج‌گانه پراکنده در بدن است و به آنها علم حضوری دارد. این نکته در ضعیف‌ترین و مادی‌ترین حواس، یعنی لمس به آسانی احساس می‌شود و این احساس نشانه حضور نفس در موطن عضو لمس‌کننده است و ادراک‌کننده اصلی که نفس است، به ما می‌شناساند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۲۱۵-۲۱۴).

شیخ اشراق صراحتاً موجود بودن نفس را قبل از بدن نفی می‌کند و آن را حادث به حدوث بدن می‌داند و این خود بیانگر آن است که نفس و بدن دو جوهر متباین هستند. نفس جوهری غیر منبسط در بدن و مباین با آن است که تنها به واسطه علاقه شوقیه موجود میان آنها با یکدیگر ارتباط دارند. این علاقه و ارتباط امری اضافی است که با زوال بدن از بین می‌رود (همان، ج ۱، ص ۴۹۶). روشن است که شیخ اشراق نفسیت نفس و اضافه نفس را به بدن، ذاتی آن نمی‌داند و بنابراین نفس بعد از مفارقت بدن باقی می‌ماند.

سهروردی در لوح چهارم الواح عمادی می‌نویسد: «میان نفس و تن، جز علاقه شوقی نیست و آن اضافی است و اضافه، ضعیف‌ترین اعراض است» (همان، ج ۳، ص ۱۶۹).

سهروردی در فصل هشتم از رساله یزدان‌شناخت معتقد است: «نفس ناطقه در بدو تولد عاری از تمام فعلیت‌هاست و با دو بال علم و عمل به تبدیل قوت‌های خود به فعلیت همت می‌گمارد؛ با عنایت به اینکه هریک از این نفوس بسته به مقدار عمل و دامنه علمشان از یکدیگر ممتاز می‌شوند» (همان، ص ۴۳۷).

سهروردی آنجا که به حدوث نفس مع‌البدن اشاره می‌کند، به‌طور روشن به دوگانه‌انگاری و ثنویت آن دو تصریح می‌کند. نفس نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد. بلکه وقتی بدن تکون یافت و مزاج بدنی استعداد دریافت نفس را پیدا کرد، از جانب واهب‌الصور به بدن افزوده می‌شود. لذا نفس ابتدا مجرد و روحانی است و تنها برای استکمال خویش به ابزاری به نام بدن نیازمند است. این استکمال در هیئت و اعراض مفارق نفس است، نه در ذات آن. این اعراض مفارق به واسطه بدن

کسب می‌شود، اما نفس بر خلاف بدن، موجودی فناپذیر است و همراه با بدن از بین نمی‌رود. نفس تنها برای آنکه به مدارج کمالات دست یابد و از حسیض جواهر غاسقه و ظلمانی نجات یابد، چاره‌ای جز تدبیر بدن و تصرف در آن ندارد تا از مرتبه هیولا خارج شود و به مرتبه مستفاد دست یابد. وگرنه، در حد نفوس ابلهان و ساده‌لوحان باقی خواهد ماند. در آن صورت، از لذت بی‌انتهای عالم قدس که جایگاه کروبیان است، نصیبی نخواهد برد. علاقه شوقیه نفس او را به تدبیر بدن می‌کشاند. اما این تدبیر بی‌واسطه صورت نمی‌گیرد، بلکه روح بخاری واسطه است؛ زیرا نفس موجودی مجرد است که در مکان و محل نیست. علاقه نفس به روح بخاری است و همین روح بخاری همواره در تبدیل و تحلیل بوده و جسم لطیفی است که از نفس ناطقه نور قبول می‌کند و ادراک و تحریک همه به واسطه روح بخاری در بدن تحقق می‌یابد (همان، ص ۶۸، ۱۸۲).

سهروردی انوار مدبر برازخ (نفوس ناطقه) را که از ارباب انواع پدید می‌آیند، در بدنی می‌داند که ظل برزخی صاحب صنم (رب النوع) است، اما پدید آمدن نفوس ناطقه از جهت نوریه ارباب انواع است. اما نه به‌گونه انفصال و انتقال، بلکه نور مدبر موجود است به برکت رب النوع و فیضی است از آن. بنابراین رابطه نفس و بدن، رابطه ظل و ذی ظل است. قوه‌های بدنی سایه‌های قوای نفس هستند و بدن همانا طلسم نفس است. نفس محیط و حاکم است و خود حکم می‌کند دارای قوای جزئی است و همه آنچه در سراسر بدن پراکنده است، در نفس به شیء واحد (ذات نوری فیاض لذاته) برمی‌گردد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۱۳-۲۱۴).

به اعتقاد سهروردی، بدن مظهر کارهای نفس و محل انوار او و ظرف آثار او و اردوگاه قوای اوست. قوای ظلمانی و بدنی، چون غاسق اوست به او درمی‌آویزند (در آویختن عشقی) و او را از عالم نور خالص که اصلاً هیچ ظلمت برزخی آن را آلوده نساخته است، به عالم خود می‌کشند. پس شوق نفس از عالم نور محض بریده می‌شود و به سوی ظلمات (اجسام) رو می‌نهد (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۲۱۷-۲۱۶).

شیخ اشراق تصریح می‌کند که صیصیه (بدن) انسان، تام خلق شده است و جمیع کارها با آن برآوردنی است. به‌رغم حکمای مشرق، این بدن انسان نخستین منزل نور اسفهد در عالم برازخ است؛ چون جوهر غاسق، طبعاً هم به نور عارض مشتاق است تا ظاهرش سازد و هم به نور مجرد مشتاق است تا تدبیرش کند و زنده‌اش نماید (همان، ص ۲۱۶-۲۱۸).

### اهمیت نفس در فلسفه ملاصدرا

نقاط ضعف و قوت معرفت‌شناختی و وجودشناختی هر مکتبی را می‌توان در بحث آن از علم‌النفس ارزیابی و جست‌وجو کرد. در مکتب شیخ اشراق هر جا در مقدمات و مبانی نقص و خللی بود، در

علم النفس اشراقی بروز و ظهور پیدا می‌کرد. در مکتب صدرالمآلهین چهار اصل وجود دارد که پایه‌های حکمت صدرایی، به‌ویژه علم النفس بر آن بنیان نهاده شده است که این پایه‌ها شاخص‌های حکمت صدرایی هستند. این اصول عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و ترکیب اتحادی ماده و صورت.

بنابراین جایگاه‌شناسی نفس در فلسفه صدرایی بر این اصول مبتنی است. اصالت وجود ناظر به این است که متن واقعیت را وجود و هستی پر کرده است و هرچه غیر وجود است، به تبع وجود و بر پایه آن تحقق می‌یابد. در تشکیک وجود صدرایی با دو گونه کثرت مواجه هستیم:

۱. کثراتی که به وجود بر می‌گردد که این خود دو گونه است:

- یکی کثراتی که بر وجود من حیث هو وجود بازگشت می‌کند. این کثرات مقابل ندارند؛ مانند علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، کلام و اراده که مربوط به اصل وجود هستند.
- دیگری نیز کثراتی هستند که بر وجود من حیث هوالمراتب بر می‌گردد؛ مثل وجود یا بالقوه است یا بالفعل، مجرد است یا مادی و سایر زوج‌های فلسفی. این کثرات که تقابل دارند، به وجود بر می‌گردند. این دو گونه کثرت مربوط به وجود است و به تعبیر دیگر، کثرت در این موارد به وحدت بر می‌گردد. ملاصدرا برای این کثرت سهمی و حظی از وجود قائل است. بنابراین تشکیک در اصل وجود راه می‌یابد و حقیقت وجود، در متن خارج افراد و مصادیق گوناگون پیدا می‌کند.

۲. البته قسم دیگری از کثرت مطرح است که به وحدت بر نمی‌گردد؛ مانند "الشجر موجود" یا "الانسان موجود". این کثرت از آن ماهیت است و اسناد آنها به وجود، بالعرض و بالمجاز است.

بنابراین در حکمت متعالیه صدرایی، وجود در متن جهان هستی کثرت دارد و این کثرات سهمی از هستی را به خود اختصاص می‌دهند. قله این کثرت و تشکیک، ذات احدی حق تعالی است و نازل‌ترین مرتبه آن، ماده و هیولی قرار گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۰۸؛ ج ۲، ص ۲۵۳ و ۳۰۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۷۹).

حضور نفس در مراتب قوای ادراکی و تحریکی جز با تشکیک صورت نمی‌پذیرد. شیخ اشراق این حضور نفس در مراتب قوای ادراکی را با تشکیک در ماهیت، تبیین فلسفی می‌کند. شیخ اشراق تمایز به شدت وضعف در ذات ماهیات را از موارد تمایز بین اشیاء بر می‌شمرده که این نحوه تمایز در فلسفه مشائی مورد قبول واقع نشده بود و مشائیان تمایز به این صورت را نمی‌پذیرفتند اما شیخ اشراق این نحوه تمایز را بر اقسام سه‌گانه تمایز افزوده است (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۳۳۳). بدیهی

است ورود این قسم از تمایز در فلسفه سهروردی به مبانی ایشان در تشکیک در ماهیت بر می‌گردد. شیخ اشراق در مطارحات درباره تشکیک در ماهیت می‌گوید: «انّ الجیم و الباء لیس الامتیاز بینهما بما وراء الامتداد بل بکمال و نقص فی نفسیهما. فکل کلی واقع بالتشکیک لا یلزم ان ینکون الامتیاز بین شخصیاته فی الوجود بما وراء الماهیه» (همان، ص ۲۲). تفاوت میان طول "ج" و طول "ب" در امری و رای ماهیت امتداد آنها نیست، بلکه تفاوت آنها به سبب کمال و نقص موجود در خود آنها است. پس وقوع تشکیک در هر کلی مستلزم آن نیست که تفاوت در وجود اشخاص آنها ناشی از امری ماورای ماهیت آنها باشد. شیخ اشراق در این عبارت تصریح کرده است که امتیاز افراد یک ماهیت می‌تواند به نفس ماهیت آنها باشد. این همان تشکیک خاصی است که در فلسفه ملاصدرا براساس وجود تبیین می‌شود که وحدت به عین کثرت و کثرت به عین وحدت بر می‌گردد که قوام تشکیک را می‌سازد. شیخ اشراق این نگاه هستی‌شناسانه خویش به تشکیک ماهیت را در تمام مراحل هستی سر بیان می‌دهد. وقتی اصالت از آن ماهیت باشد، این جوهر و ماهیت علت است که بر جوهر و ماهیت معلول تقدم دارد. بنابراین تشکیک ماهیت در متن واقع ممکن است و جواهر عالم از شدیدترین جوهر تا ضعیف‌ترین آن در متن هستی‌شان که ماهیت است به صورت تشکیکی نظام و قوام یافته‌اند.

حرکت جوهری بیانگر تحول در ذات واقعیت مادی است و سیر وجود از مرتبه ماده تا مرتبه تجرد است. اتحاد ماده و صورت ناظر به این است که واقعیت مادی یک حقیقت بیشتر نیست و هر کدام از ماده و صورت به جنبه‌ای از همان واقعیت واحده اشاره دارد. در خارج عین هم هستند و به وجود موجودند، ولی در ذهن همان واقعیت واحد خارجی به دو مفهوم تحلیل می‌شود.

### نظریه ملاصدرا درباره ارتباط نفس و بدن

بنیان بحث ارتباط وجودی نفس با بدن بر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» استوار است. در واقع نفس حقیقت گسترده‌ای است که دارای شئون متعدد، همچون قوای ادراکی عقلی، خیالی و حسی است و در موطن جمیع شئون خود حضوری وجودی دارد و در مرتبه هریک از آنها احکام و وظایفشان را انجام می‌دهد. بنابراین در مرتبه عقل، تعقل و در مرتبه خیال، تخیل و در مرتبه حس، احساس می‌کند. پس نفس در تمام بدن حاضر است و این ارتباط چنان قوی است که می‌توان گفت نفس با بدن در مرتبه بدن متحد است؛ به گونه‌ای که این بدن، بدن متروح و آن روح، روح متجسد و متجسم است. همین امر عامل ارتباط حضوری نفس با بدن شده است و این ارتباط سبب تأثر بدن از نفس و تأثر نفس از بدن می‌شود.

ملاصدرا براساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، ادراک حضوری درد را از ناحیه نفس

چنین تبیین می‌کند: «وبالجملة النفس الادمیه تنزل من اعلى تجردها الی مقام الطبیعه و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجه الطبايع و الحواس فیصیرو عند المس مثلاً عین العضو اللامس و عند الشم و الذوق عین الشام و الذائق» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۷، ۱۳۵).  
 قوای نفس در بدن سریان دارند و آنها هستند که به انواع محسوسات شعور دارند و آنها را احساس می‌کنند. پس نفس همان جوهر لمس‌کننده چشنده بوکننده است، و نیز نفس عین صورت طبیعیه اتصالیه مزاجیه است و از احوالی که بر بدن وارد می‌شود - اعم از احوال وجودی یا عدمی - منفعل می‌گردد و حقیقتاً آنها را می‌یابد و از آنها به خاطر قوایش که در بدن سریان دارد، متأثر می‌شود. وقتی نفس با بدن متحد است، هرچه هنگام تعقل نفس بر بدن وارد می‌شود، گویا بر خود نفس وارد می‌گردد و به همین دلیل، نفس از جراحت‌ها، مریضی‌ها و سوءمزاج بدنی به اندازه تعلق و اتحادش با بدن متألم می‌گردد. بنابراین نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین این اعضای ادراک‌کننده است؛ به گونه‌ای که آنچه در موطن چشم می‌بیند و در سرانگشتان لمس می‌کند و در نوک زبان می‌چشد، نفس است، نه اینکه عضو از پایین پیامی دهد و در نفس در بالا خبر یابد. پس آنچه به‌عنوان اعداد و زمینه‌سازی حواس و رسیدن پیام به مغز گفته می‌شود، همه جنبه اعدادی دارد تا نفس را آماده سازد تا در موطن اعضای حس‌کننده احساس کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴).

ملاصدرا قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» را بدیهی و وجدانی می‌داند. هریک از ما در خود می‌یابیم که می‌بینیم نه اینکه قوه باصره ببیند، و ما بفهمیم قوه باصره می‌بیند. شنیدن، چشیدن و... گزارش دادن قوا برای نفس نیست. بنابراین نفس در پرتوی وحدت با قوا می‌فهمد؛ هرچند برای انجام کارهای خویش به ابزار بدنی نیازمند است.

اگر نفس عین همه قوا نباشد، نمی‌تواند درباره معلوم برخی از قوا با معلوم دیگری حکم کند؛ مثلاً به این مسأله حکم نماید که «این شیرینی زرد است»، درحالی‌که موضوع قضیه به قوه ذائقه و محمول آن به قوه باصره مربوط است. اگر نفس در مرتبه قوا حاضر نباشد و با قوا اتحاد نداشته باشد، نمی‌تواند درباره معلوم برخی از قوا با معلوم قوه دیگر حکم کند. بنابراین باید نفس عین قوا باشد تا هر دو ادراک را داشته باشد و بتواند حکم کند. به‌علاوه، نفس معقولات و محسوسات را درک می‌کند، نه اینکه نفس فقط معقولات را درک کند و محسوسات را قوا ادراک کنند. بلکه نفس یک حقیقت واحد سعی است که در مرتبه عقلی خویش، معقولات را و در مرتبه قوا، محسوسات را درک می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

یکی از اصول تأسیسی ملاصدرا آن است که عرض وجودی جدا از وجود جوهر ندارد. بلکه از

مراتب وجود جوهر است که همان تشکیکی بودن حقیقت واحده وجود است. براین اساس، اگر قوا را عارض بر بدن بدانیم - آن‌گونه که مشائیان قائل بودند - قوا و بدن نمی‌توانند دو وجود مستقل جوهری و عرضی باشند. بلکه قوا از مراتب بدن و حتی بالاتر، از مراتب نفس هستند. به عبارت دیگر، نفس یک حقیقت واحده سعی است که صدر و ذیلی دارد. بدن و قوا از مراتب نازل آن هستند.

ملاصدرا ترکیب نفس و بدن را اتحادی می‌داند: «انّ النفس لها تعلق ذاتی بالبدن و الترتیب بینهما طبیعی اتحادی» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۰۲). نفس متحصّل و بدن نسبت به کمالات لاحق، بالقوه است و در نتیجه، لامتحصّل است. رابطه بین بالقوه و بالفعل رابطه تحصیل و ابهام است. نفس در ابتدای حدوث، جسمانی و صورت بدن است و رابطه آنها رابطه ماده و صورت است. وقتی نفس در بقا به مرتبه تجرد می‌رسد، ذیل و دامنه نفس در مرتبه طبیعی و مادی عین بدن است. به عبارت دیگر، نفس سه مرتبه و بلکه بیشتر دارد: مرتبه مادی، مرتبه مثالی و مرتبه عقلی.

رابطه ماده و صورت میان نفس و بدن در مرتبه مادی نفس است و نفس در این مرتبه حکم طبایع مادی را دارد و عین بدن است، اما نفس به همین مرحله ختم نمی‌شود و در همین موطن محدود نمی‌ماند. بلکه مراتب تجرد و فوق تجرد را واجد می‌شود که در آن مراتب با بدن عنصری متحد نیست. بنابراین وحدت تشکیکی مراتب نفس راه حل این مسأله است: «الذی بقی بعد النفس و مایجری مجراها فی نوعها علی الاطلاق لیس ببدن بل جسم آخر و بدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس» (همان، ج ۸، ص ۳۸۲). همچنین ملاصدرا انصاف نفس و بدن را به صفات یکدیگر به دلیل اتحاد آنها می‌داند. اگر نفس و بدن اتحاد نداشته‌اند، صفات هیچ‌یک از آنها به دیگری سرایت پیدا نمی‌کرد و در همان موطن و مرتبه متوقف می‌ماند: «لو لم یکن للنفس مع البدن رابطه اتحادیه لم یکن سوء مزاج البدن و تفرق اتصالی مولماً للنفس» (همان، ص ۱۳۴).

ملاصدرا بر خلاف مشاء و اشراق تأکید دارد که تعلق نفس به بدن، ذاتی نفس است و نفسیت نفس به همین تعلق آن به بدن بوده، حقیقت نفس جز تدبیر بدن نیست. این حقیقت ذومراتب با این حیثیت خویش عین بدن است و استقلال هر کدام بدون دیگری خلاف تعلق ذاتی نفس به بدن است. از همین روست که صدرا رابطه آن دو را نظیر «ماده و صورت» دانسته است: «انّ النفس صورة البدن و البدن مادة له» (همان، ج ۵، ص ۲۸۶). ماده و صورت فقط در تحلیل عقلی تمایز پیدا می‌کنند؛ وگرنه، در واقع به یک وجود موجودند. البته نفس حقیقتی است که از فرش تا عرش را فراگرفته است. مرتبه‌ای از آن، عین ماده است و بدن مرتبه نازل نفس است.

## مقایسه دو دیدگاه و برتری نظریه ملاصدرا

با توجه به آنچه گفتیم، در مقایسه این دو دیدگاه، برتری نظریه ملاصدرا بر سهروردی کاملاً مشهود است. برخی نقایص و خلل نظریه سهروردی، به مبانی ایشان مربوط است و برخی دیگر به ضعف ادله برمی‌گردد. اما ملاصدرا با تأسیس اصولی محکم و ارائه دلایل متقن از این نقایص و خلل میراست. در اینجا به برخی نکات که در مقایسه این دو نظریه به نظر می‌رسد، اشاره می‌کنیم:

الف) شیخ اشراق تدبیر نفس را جزء ذاتیات نفس انسانی نمی‌داند و اضافه نفس را به بدن، اضافه مقولی و خارج از ذات برمی‌شمارد. اما صدرا اساساً هویت تدبیری نفس را جزء نحوه وجودی نفس می‌داند که از نظر وجودی خارج از ذات نفس به‌شمار نمی‌آید.

ب) به شیخ اشراق اشکال می‌شود که چگونه از یک‌سو نفس و مافوق آن را وجودات صرف می‌دانید و از سوی دیگر، اصالت ماهیت را می‌پذیرید؟ این نقص در کلام سهروردی به دلیل خلل در مبانی ایشان، یعنی اصالة الماهية بودن ایشان برمی‌گردد.

ج) در نظام فلسفی شیخ اشراق عالم ماده سراسر ظلمت است و از نور بهره‌ای ندارد. اما صدرا با توجه به سرایت هویت الهی، نور را نه فقط در عقل اول و مراتب مادون تا نفس انسانی، بلکه در مراحل نازل هستی و عالم ماده نیز صادق می‌داند. آنان عالم ماده را از یک جنبه، امری نوری و از جهتی ظلمانی می‌دانند. لذا این ابهام در کلام شیخ اشراق وجود دارد که چگونه نور عرضی همچون نور خورشید در عالم ظلمت و جوهر مادی پدید می‌آید.

د) اگر عالم ماده سراسر ظلمت و غیبت و حجاب است، بحث تسبیح عالم ماده که قرآن کریم به آن اشاره دارد، چگونه تفسیر و تبیین می‌شود؟ تسبیحی که در عالم ماده روی می‌دهد، با ظلمانی بودن عالم ماده ناسازگار است. بنابراین نظریه سهروردی از این جنبه غیر قابل دفاع است؛ زیرا جنبه‌هایی از شعور و ادراک برای عالم ماده در قرآن کریم بیان شده است. به‌علاوه، این مطلب خلاف اصل سنخیت علت و معلول است.

ه) شیخ اشراق در بحث حدوث و قدم نفس همان نظر مشاء را می‌پذیرد. یعنی به حدوث نفس به‌نحو تجردی قائل است. اما ملاصدرا به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس رسیده است. در حالی که حکیمان پیشین، از همان ابتدا به روحانیة الحدوث بودن نفس باور داشتند. در حقیقت، صدرالمتألهین بر آن است که نفس در آغاز پیدایش مادی است، ولی براساس حرکت جوهری آهسته‌آهسته رو به مجرد می‌گذارد. از سویی، ملاصدرا در عین پذیرش حدوث نفس، آن‌هم به‌صورت جسمانی، توجیه جالبی برای سخن افلاطون در باب قدیم بودن نفس می‌آورد و قدم نفس را به شکل خاصی می‌پذیرد که با حدوث نفس جزئی منافات ندارد. به‌عبارت دیگر، صدرا برای نفس یک حقیقت سعی قائل است که ریشه آن در قوس نزول در عالم عقل و همان کینونت

عقلی است. البته در قوس صعود به همان ریشه خود می‌پیوندد و مبدأ و مقصد در یک دور هستی‌شناختی به هم می‌رسند که همان قاعده معروف عرفاست: «البدایات هی النهايات».

اگرچه شیخ اشراق توفیق نیافت بحث نفس و ارتباط آن با بدن را مانند ملاصدرا تبیین فلسفی کند، اما نکات قابل ملاحظه‌ای در فلسفه او وجود دارد. ملاصدرا همین راه ناتمام سهروردی را به سرانجام رساند. به عبارت دیگر، علم‌النفس صدرایی پایان راهی است که شیخ اشراق آغاز کرده بود. نکات قابل ملاحظه‌ای که در فلسفه شیخ اشراق ناتمام مانده بود، عبارت‌اند از:

۱. شیخ اشراق به‌گونه‌ای به کینونت عقلی نفس پی برده بود، اما در تحلیل و تبیین آن عاجز مانده بود. شیخ اشراق نفس را اشراقات رب‌النوع دانست و سپس صدررا رابطه آن را «حقیقت و رقیقت» نامید؛ حقیقتی که در مرتبه‌ای عقل و در مرتبه‌ای نفس است.

۲. شیخ اشراق نفس را حس جمیع حواس دانست و سپس صدر آن را تحت قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» تبیین فلسفی نمود.

۳. شیخ اشراق رابطه نفس و بدن را از سنخ ظاهر و مظهر دانست، اما نتوانست عینیت و وحدت نفس و بدن را از آن استنباط کند و در همان ثنویت نفس و بدن باقی ماند. ولی ملاصدرا آن را براساس وحدت تشکیکی و ذومراتب بودن نفس، تحلیل جامع فلسفی کرد.

۴. شیخ اشراق علم نفس را به بدن و قوای آن، حضوری و به مجرد اشراق و تسلط نوری نفس به آنها دانست، اما نتوانست به اتحاد آنها دست یابد.

### نتیجه‌گیری

رویکردی که صدررا به آن پرداخته، عینیت نفس و بدن است و این عینیتی است که براساس وحدت تشکیکی وجود با مراتب داشتن نفس و گونه‌ای از غیریت نفس و بدن منافاتی ندارد. اما در نظام نوری شیخ اشراق، این دوگانه‌انگاری و دونالیسم یا ثنویت همچنان پابرجاست؛ اگرچه از غلظت آن کاسته شد. لذا شیخ اشراق به دلیل همین دوگانگی به روح بخاری که حاکی از ثنویت و تباین ذاتی نفس و بدن است، قائل شد تا آن دورا از طریق روح بخاری به هم پیوند دهد. به حسب این دوگانگی، نفس متمایز از بدن است؛ جوهری مجرد و نورانی که نفس است و جوهری مادی و ظلمانی که همان بدن است. امر روشن اینکه: اگرچه شیخ اشراق از آن تباین نفس و بدن در فلسفه مشائی فاصله گرفته و بدن را فرع نفس دانست و همه صفات و احکام بدن را تجلیات و افاضات نفس و صفات آن برشمرد، اما توفیق تبیین فلسفی آن را پیدا نکرد. ملاصدرا با بهره‌گیری از اصول تأسیسی خود به علم‌النفس جامع و متقن دست یافت. مباحثی که شیخ اشراق درباره نفس و حقیقت آن و کیفیت تکون آن و رابطه‌اش با قوا مطرح کرد، در دستگاه فلسفی صدرایی به مراتب کامل‌تر شد. بسیاری از مباحث دگرگون گردید که اوج

کمال بحث‌های فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی است. اموری مانند اینکه صدرا با تصویر دقیقی از حقایق نوری به‌عنوان حقایق سعی، نحوه وجود نفس را حقیقتی از عرش تا فرش می‌داند. نیز بحث حرکت جوهری را درباره نفس مطرح می‌کند و بحث جسمانی بودن حدوث نفس در دستگاه فلسفی صدرایی در عین قدم آن پذیرفته می‌شود که با تحلیل مشائی و اشراقی کاملاً تفاوت دارد.

کتاب نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات حکمت.
۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومة. به تصحیح و تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی. بی‌جا: نشر ناب.
۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۵۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۴. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). شرح حکمة الاشراق. چاپ سوم. به تصحیح محمد بیدار. قم: نشر بیدار.
۵. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. به تحقیق حسین ضیائی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. داناسرشت، اکبر (۱۳۴۸). خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا. چاپ سوم. بی‌جا: بی‌نا.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفای ابن سینا. به تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. چاپ سوم. به تصحیح حامد ناجی. تهران: حکمت.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية. به تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (ج ۱، ۲، ۵، ۸، ۹). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۱. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. به تحقیق و نگارش مهدی علیپور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.