

بررسی نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

هادی موسوی*

چکیده

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس نظریه‌ای است که نه تنها به چگونگی پیدایش نفس انسان اشاره دارد، بلکه به ماهیت نفس نیز اشاره دارد. ملاصدرا از مسیر اصول بدیع فلسفه خود و به‌ویژه حرکت جوهری به نظریه‌ای راه می‌یابد که ماهیت نفس آدمی را در پیدایش موجودی جسمانی می‌داند. این نفس جسمانی با حرکت جوهری مراتب پایین وجود را پشت سر می‌گذارد تا به مرتبه بالای وجود که تجرد نفس است، برسد. این نظریه افزون بر این که از اصول عام حکمت متعالیه بهره می‌گیرد، اصول خاص خود را دارد که شناخت آنها فرایند اثبات این نظریه در دستگاه فلسفی ملاصدرا را ملموس تر می‌کند.

کلیدواژه‌ها

حدوث نفس، حدوث جسمانی نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، ملاصدرا.



۱. مقدمه

چنان که از مجموعه آیات قرآنی به دست می آید، در میان مسائل اعتقادی اسلام، توحید و پس از آن معاد، از بیشترین اهمیت برخوردارند. مباحث نفس افزون بر آن که با بخش های گوناگونی از معارف اسلامی مرتبط است، ارتباط تنگاتنگی با معاد دارد. اگر به نفس به عنوان موجودی مستقل از بدن که می تواند پس از فنای آن باقی بماند، باور نداشته باشیم، دیگر جایی برای معاد باقی نخواهد ماند. این باور که بدون اثبات استقلال نفس نیز می توان معاد را ثابت کرد، تصویری خام و نسنجیده است (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳-۲۴).

در علم النفس فلسفه اسلامی مسئله ای با عنوان حدوث نفس مطرح شده است. آن چنان که شواهد تاریخی بیان می کنند، این مسئله تحت تأثیر نظریه قدّم نفس افلاطون به فلسفه اسلامی وارد شده است. گرچه این بخش از فلسفه تلاشی در شناخت چگونگی پیدایش نفس است، ولی چنین بحثی بیش از آن که به بحث حدوث نفس پردازد، روشنگر ماهیت نفس است. شناسایی نفس به عنوان موجودی قدیم یا حادث، تغییرات بنیادینی در شناخت ماهیت نفس پدید می آورد. از جمله بدیع ترین نظریه هایی که در این مسئله ارائه شده نظریه ملاصدرا با نام جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است. مسئله نفس در حکمت متعالیه نسبت به دوران قبل از آن شکل تازه ای به خود گرفت. این نوآوری نتیجه مبانی قوی و منسجم ملاصدرا و بهره گیری هوشمندانه از این مبانی است. همچنین نگرشی جدید به استدلال های گذشتگان در این مسیر توانست بسیار کارگشا باشد.

به اجمال، این نظریه ثابت می کند که ماهیت نفس در ابتدای حدوث یک موجود جسمانی است. این موجود جسمانی در دوره دنیوی اش به واسطه حرکت جوهری مراتب گوناگون کمال را به تدریج پشت سر می گذارد تا جایی که کمال روحانی یافته و مجرّد می شود. این نظریه ادوار مختلفی را که نفس طی می کند و شکل های گوناگونی را که می پذیرد از ابتدای پیدایش تا انتها توصیف می کند. از جمله نتایج این نظریه تبیین قابل قبولی از رابطه نفس و بدن است. همان گونه که در فلسفه صدرایی نظریات وی مبتنی بر دو اصل اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود است. این نظریه نیز به جهت وابستگی ای که به حرکت جوهری دارد بر این دو اصل متکی است.



۲. مبادی تصویری

اینک به مبادی‌ای که در تصور نظریهٔ حدوث لازم است، می‌پردازیم.

۱.۲. تعریف نفس

ملاصدرا نفس را در مراحل اولیه وجودی اش موجودی جسمانی می‌داند. بنابراین، در تعریفی که از نفس ارائه می‌دهد نیز این تفاوت، باید محسوس باشد. ماهیتی که وی از نفس تصویر می‌کند موجودی است که در مرحله‌ای می‌تواند جسمانی و در مرحله‌ای دیگر مجرد باشد. نکتهٔ قابل توجه این که همان تعریف معروف از نفس - که در کلام فیلسوفانی مانند ارسطو و ابن سینا آمده است - در آثار ملاصدرا نیز می‌توان دید. «نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است» (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۲) ملاصدرا در اسفار این تعریف را پذیرفته است (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۶). در نتیجه جسمی دارای نفس است که اولاً طبیعی باشد نه صناعی و ثانیاً، آثار و افعالی که از او صادر می‌شوند به واسطهٔ آلات و اعضایی که دارد از او صادر شوند. در تعریفی که از ابن سینا نقل شد و مورد پذیرش ملاصدرا نیز بود، مقصود از «آلت» در تعریف مورد بحث، اعضای جسمانی نیست، بلکه مراد قوایی نظیر قوهٔ غذایی (قوهٔ تغذیه)، نامیه (قوهٔ رشد) و مولده (قوهٔ تولید مثل) در نفس نباتی و قوایی همچون حس و خیال در نفس حیوانی است. طبق این تلقی از قید آلی، نفس فلکی هم در تعریف داخل می‌شود؛ زیرا گرچه جسم فلک دارای اعضاء نیست، ولی بنابر طبیعیات قدیم، نفس فلکی دارای قوای احساس و تحریک است (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۴).

۲.۲. معناشناسی جسمانی

در نظریهٔ جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس دو احتمال در معنای جسمانی وجود دارد، در یکی از معانی رایج، جسمانی به عنوان «موجودی از سنخ جسم» استفاده می‌شود. جسمانی معنای دیگری غیر از «هم سنخ جسم بودن» نیز دارد و آن این است که جسمانی، یعنی «شدید التعلق بالاجسام و الطبیعة و لوازمها لا جسماً؛ امری که تعلق شدیدی به اجسام، طبیعت و یا لوازم اجسام داشته باشد نه این که جسم باشد». پس فرق روشنی میان جسم و جسمانی است. آن چنان که شارحان مشهور این نظریه گفته‌اند، واژهٔ جسمانی در عبارت النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء در معنای دوم استفاده شده است، هر چند برخی آن را به معنای جسم گرفته‌اند (نک: موسوی، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

۳. مبانی تصدیقیه

توضیح و تفسیر هر یک از این مبانی، نوشتار جداگانه‌ای می‌طلبد، از همین رو در این مقاله تنها به تلقی مشهور از این اصول اشاره خواهیم کرد.

۱.۳. اصالة الوجود

اصالة الوجود در کلام ملاصدرا دو ادعای اصلی را دربر می‌گیرد: الف) واقعیات - که جهان را پُر کرده‌اند - اموری غیر ماهوی‌اند و از سنخ ماهیات نیستند. به تعبیر دیگر، واقعیات، ماهیت نیستند؛ بلکه انسان به اشتباه می‌پندارد که واقعیات همان ماهیات‌اند، و اساساً ماهیات، صرفاً واقعیاتی فرضی هستند که به تبع وجود موجوداند (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۳۴۰). ب) مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل هوهو قابل حمل است، پس هر واقعیتی مصداق آن است و حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

۲.۳. تشکیک در وجود

بنا بر نظریه تشکیک وجود در حقایق وجودی و واقعیات، تمایز تنها از طریق تشکیک امکان‌پذیر است (نک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۰).

۳.۳. حرکت جوهری

اصل حرکت جوهری وجود بر تشکیک در وجود مبتنی است؛ زیرا تشکیک در وجود است که تجویز می‌کند واقعیات نسبت به یک‌دیگر کامل و ناقص باشند، چه این واقعیات جدای از هم و مستقل باشند و چه اجزاء و مقاطع فرضی یک فرد سیال باشند (نک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲۷) در تعریف حرکت جوهری - به اختصار - می‌توان گفت که حرکت در جوهر یعنی تحقق مصداق و فرد سیالی از جوهر، چه جوهر سیال جوهر صوری و طبیعت موجود در جسم باشد و چه کل جسم با هیولا و صورتش باشد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۹). پیداست که اگر جوهری سیال باشد، ضرورتاً اعراض و صفات آن نیز سیال‌اند، یعنی حرکت در جوهر مستلزم حرکت در کلیه اعراض حال^۱ در آن جوهر است.

۴.۳. اثبات وجود نفس

ملاصدرا جهت اثبات وجود نفس از طریق کشف آثار - یعنی روش تجربی که برخی حکیمان





پیشین همانند ابن سینا نیز از آن استفاده می کردند. بهره می گیرد. وی در این روش از طریق مشاهده آثار نفس در موجودات زنده به اثبات نفس برای آنان می پردازد؛ زیرا حقیقت حیات - چه در کُنه آن برای ما ممکن باشد یا نه - این مقدار مسلم است، که موجودات زنده مانند گیاه و حیوان، یک نوع آثار و فعالیت‌هایی دارند که در موجودات بی جان دیده نمی شود. در عالم طبیعت هر جسمی از دو جوهر ترکیب یافته است، جوهر مادی یا هیولا که جوهری ذاتاً بالقوه و بی بهره از هرگونه فعلیتی است و جوهر صوری یا صورت که جوهری ذاتاً بالفعل و به کلی فاقد قوه است. نظر به این که خواص بالفعل هر جسمی متنوع اند و منشأ همه این خواص صورت موجود در جسم است دو نوع صورت برای جسم اثبات شده است.

۱.۴.۳. نقش صورت جسمیه و نوعیه

منشأ خاصیت مشترک همه اجسام که سه بعدی و شاغل فضائند صورتی است که بدون استثنا در همه اجسام یافت می شود، به نام «صورت جسمیه» و منشأ خواصی که فقط در نوع ویژه‌ای از اجسام یافت می شوند، صورت دیگری است که فقط در همان نوع وجود دارد و به «صورت نوعیه» مشهور است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۵). موجودات دو دسته اند گروهی از آنها برخی آثار دائمی دارند که در هر حالتی همان اثر را بدون تغییری اساسی از خود بروز می دهند، برای مثال، آتش همیشه گرما می دهد. اما گروه دوم از موجودات، آثاری از آنها صادر می شود و این صدور آثار به گونه‌ای است که بر یک منوال نیستند، یعنی آثاری هستند که در شرایط یکسان، نتایج و بروزهای گوناگونی دارند و به تعبیری «لا علی و تُبیرة واحدة» هستند.

آثار نوعی که از اجسام بروز می کند چهار گروه اند: (۱) اثر یا فعل صورت جسمیه، که حفظ ماده خود از پراکندگی است؛ زیرا جسم طبیعت ترکیبی از عناصر متضاد است که به محافظی نیاز دارند که از پراکندگی آنها جلوگیری کند. موجودی که آثارش به این مقدار باشد از جمله معدنیات است و دارای حیات و به تبع آن دارای نفس نیست؛ (۲) برخی از این آثار همچون نمو، تغذیه و تولید مثل آثار گیاهی اند؛ (۳) آثار حیوانی مانند حس و حرکت و (۴) افعال و آثاری که ویژه نوع انسان است که عبارت است از نطق و ادراک عقلانی. مراحل بالاتر حیات به جز آثار مخصوص به خود، تمامی آثار مراحل نوع پایین تر را نیز دارند. برای مثال، حیوان دارای اثر مشترک معدنیات (یعنی حفظ از پراکندگی) و گیاه (نمو، تغذیه و تولید مثل) است. همچنین

انسان افزون بر آثار ویژه خود تمام آثار نوع حیوان، گیاه و معدنیات را داراست (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۵۵). به موجوداتی که آثار گروه دوم و ما بعد آن را دارا باشند، موجود زنده گویند، یعنی موجود زنده دست کم باید دارای آثار گیاهی باشد. موجودات زنده گیاه، حیوان و انسان هستند و صورت جسمیه منشأ اثر نخست است و منشأ آثار دیگر صورت نوعیه است.

۲.۴.۳. منشأ حیات

بعد از مشاهده این نوع از موجودات و آثار ویژه آنها در میان موجودات مختلف و همچنین مقایسه موجوداتی که این آثار خاص را دارند، با موجوداتی که از این آثار بی بهره‌اند در می‌یابیم که الف) مبدأ این آثار نمی‌تواند هیولا باشد، چون هیولا قابلیت محض است و در آن هیچ گونه جهت فعلیت و اثرگذاری نیست و ب) صورت جسمیه نیز نمی‌تواند مبدأ این آثار باشد؛ زیرا این آثار با آثار اجسام دیگر متفاوت است (در حالی که صورت جسمیه در همه اشیاء یکسان است و این امر مشترک نمی‌تواند مبدأ این همه آثار گوناگون باشد) (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۶).

اگر بخواهیم صورت جسمیه را مبدأ این آثار بدانیم محذور صدور آثار مختلف از یک امر مشترک پیش می‌آید و از سوی دیگر، صورت جسمیه داخل در حقیقت گیاه، حیوان و انسان نیست، بلکه از شرایط وجود و بقاء این سه می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳)؛ زیرا شیئت هر شیء‌ای به صورت آن است، صورتی که خاص خود اوست و او را از دیگر اشیاء متمایز می‌کند. بنابراین، از آن جا که صورت جسمیه امری مشترک میان تمامی اجسام است و نیازمندی موجود به صورت جسمیه، صرفاً به سبب عارض شدن عوارضی مانند کم و کیف و دیگر عوارض است نمی‌توان این آثار گوناگون را به صورت جسمیه نسبت داد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲).

۳.۴.۳. مبدأ آثار حیات

مبدأ این آثار قوه‌ای است که به بعضی از این اجسام به طور خاص متعلق است. قوه‌ای که چنین ویژگی‌ای دارد، صورت نوعیه‌ای است که ویژه هر نوع خاص از موجودات است یا به تعبیری دیگر، همان نفس است که فیلسوفان از طریق افعال این قوه به وجود آن پی برده‌اند و برای اثبات آن برهان آورده‌اند. به همین دلیل نفس را این گونه می‌توان شناساند که نفس قوه‌ای است که در جسم موجود است، یا به آن تعلق می‌گیرد و منشأ آثار گوناگون می‌شود. در واقع، با





مشاهده طبیعت پی می‌بریم که برخی اجسام دارای آثاری هستند که به صورت یک‌نواخت از آنها ظهور می‌یابند. برای مثال، آتش همواره دارای سوزندگی یا ایجاد حرارت است، یخ نیز همواره سرد و خورشید همیشه سوزان و نورافشان است. بنابراین، آثار این اجسام به صورت یک‌نواخت ظاهر می‌شود، ولی اجسام دیگری نیز هستند که آثار یک‌نواخت ندارند. برای مثال، انسان گاهی نشسته است و گاهی ایستاده، زمانی می‌بیند و زمانی می‌شنود و همچنین دارای ادراکات متفاوتی است. این آثار از مبدأ واحدی سرچشمه می‌گیرند، که دارای جنبهٔ مبدئیتی است که این افعال به او منسوب می‌شوند؛ نام این مبدأ را «نفس» می‌گذاریم (نک: مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰).

۵.۳. تجرد نفس

ملاصدرا به نحو کلی تجرد نفس انسانی و حیوانی را پذیرفته و با دلایل بسیار در صدد اثبات آن برآمده است. مهم‌ترین برهان بر تجرد عقلانی نفس - که در عبارات حکیمان پیش از ملاصدرا نیز آمده است - این است:

- ۱) نفس صورت‌های کلیات عقلی را درک می‌کند؛
 - ۲) این صورت‌ها قابل تجزیه و انقسام نیستند. بنابراین، منطبع در ماده نمی‌گردند.
- نتیجه این که نفسی که واجد این صورت‌های بسیط و غیر قابل انقسام می‌شود، امری مجرد - البته به تجرد عقلی و نه برزخی - و غیر جسمانی است (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۶۰).

۶.۳. تجرد قوه خیال

نفس افعال خود را با و به واسطهٔ قوای گوناگون ظاهری و باطنی انجام می‌دهد. یکی از قوای باطنی نفس قوه خیال است. این قوه، بایگانی حس مشترک است. پس از آن که حس مشترک تمام صورت‌های جزئی به دست آمده از حواس ظاهری را درک کرد، آنها را در خیال بایگانی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۵۶). آن‌چنان که گفته شده، فیلسوفان قبل از ملاصدرا، مانند ابن سینا و شیخ اشراق در کتب مشهور خود تنها بر تجرد نفس انسانی برهان اقامه کرده‌اند و تجرد نفس حیوانی را رد کرده‌اند. ابن سینا در شفا تجرد نفس حیوانی را تنها در حدّ یک احتمال بیان کرده و البته، این احتمال را - به جهت این که صورت‌های خیالی و جزئی در نفس حیوان غیر ناطق نیز ثابت می‌ماند - بعید نمی‌شمارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۲۹-۲۳۰).

ملاصدرا در باب تجرّد قوه خیال و بقای آن پس از مرگ بدن می گوید:

وقتی که نفس از بدن مفارقت کرد، قوه‌ای از قوای نفسانی با او می ماند. این قوه همان قوه خیال است که مُدرک صورت‌های جسمانی است. این قوه صور امور جسمانی را که در وقت حیات درک کرده بود با خود دارد. همچنان که انسان در زمانی که خواب است و اعضای او کار نمی کنند، صوری را در خواب می بیند که همه خواص محسوسات را ندارند و قائم به ماده نیستند اما شکل و ابعاد موجودات مادی را دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۲۷).

برای تجرّد خیال ادله بسیاری آورده شده که بسیاری از آنها به جهت گستردگی مفروضات و مقدمات از دایره این نوشتار خارج است خلاصه یکی از این ادله این است:

(۱) صور خیالی دارای وضع نیستند؛

(۲) هر آنچه دارای وضع نباشد در ذی وضع حاصل نمی شود؛

(۳) پس این صور در قوه‌ای جسمانی حاصل نشده‌اند و در نتیجه، مدرک این صور قوه‌ای مجرد است؛

(۴) این قوه مجردی که گفتیم صور متخیله در آن ایجاد می شوند، قوه عاقله نیز نیست؛ چون درکات عقلی کلیات هستند و کلیات قابل تقسیم نیستند. در حالی که این صورت‌ها از هر قسمتی از آنها قابل تقسیم‌اند؛

(۵) نتیجه این که این قوه مجرد، قوه خیال است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۵۳۲-۵۳۵).

۷.۳. حدوث نفس

ملاصدرا به اصل حدوث نفس باور دارد و افزون بر دلایلی که در آثار ابن سینا و شیخ اشراق آورده شده دلیلی بر حدوث نفس ارائه کرده است که در آثار ابن سینا و شیخ اشراق دیده نمی شود. اختلاف او با این دو فیلسوف، در چگونگی این حدوث است (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۸۰).

۴. روند اثبات اصل نظریه

در این مرحله ساختاری را ارائه می دهیم تا طبق آن به بررسی نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس پردازیم. این ساختار از طرفی نگاهی درجه دوم است به اصولی که این نظریه -





جدا از اصول عمومی حکمت متعالیه - باید داشته باشد و از طرفی دیگر، بیان اصولی است که ملاصدرا در اثبات این نظریه - به عنوان نکات کلیدی نظریه - لحاظ کرده است.

۱.۴. تفاوت ماهیت نفس حادث به حدوث جسمانی و روحانی

با وجود وحدت تعریف در کلام ابن سینا و ملاصدرا و وحدت تلقی هر دو از الفاظ این تعریف، «نفس» در کلام ملاصدرا - از نظر ماهیت - با نفس در کلام ابن سینا متفاوت است.

۱.۱.۴. نظر ابن سینا و دیگر حکیمان در تعریف نفس

به اعتقاد ابن سینا، تعریف نفس تنها به جنبه تعلقی نفس نظر دارد و اشاره‌ای به ذات نفس ندارد؛ زیرا ذات نفس - بنا به نظر او - امری مجرد است و جنبه تعلقی آن امر دیگری است و با شناخت جنبه تعلقی نفس نمی‌توان به حقیقت نفس پی‌برد، همان‌گونه که با شناخت تعریف بنا نمی‌توان به انسانیت آن پی‌برد (نک: ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۱). از همین رو، فیلسوفان موجود مجردی را که هیچ ارتباطی با بدن ندارد، عقل نامیده‌اند؛ اما اگر موجود مجردی (مثل نفس) باشد که با بدن در ارتباط است، ولی نگاه ما به آن جنبه ارتباطش با بدن نباشد، این نگاه به همان ذات نفس است که به جنبه تعلقی اش به بدن نظر نشده است همانند نگاه به بنا نه از جنبه بنا بودن، بلکه از جهت انسان بودن آن.

بنابراین، تعریف نفس در کلام ابن سینا تعریف نفس از جهت ذات آن نیست، بلکه تعریف نفس از جهت اضافه، یعنی تعلق آن به بدن است. بنابر این نظر، زمانی که نفس را به «کمال» تعریف می‌کنند، در واقع در مقام شناسایی حیثیت اضافی نفس هستند که همان حیثیت تدبیر آن نسبت به جسم است. بنابراین، انتظار آن که از این طریق ماهیت نفس بر ما آشکار شود و دریابیم که نفس، جوهر است یا نه، انتظار بی‌جایی است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

۲.۱.۴. دیدگاه ملاصدرا در تعریف نفس

به اعتقاد ملاصدرا، تعریف ارائه شده از نفس می‌تواند بیان‌گر حقیقت نفس باشد؛ زیرا نفس بودن نفس، نحوه وجود خاص نفس است، نه این که نفس وجودی مستقل دارد و سپس وجودی عرضی نیز به آن ضمیمه می‌شود. بنابراین، وجود نفس مانند وجود بنا، پدر یا کاتب نیست که یک ذاتی داشته باشند که بتوان آن ذات را بدون این عرض بنا، پدر یا کاتب بودن لحاظ کرد؛ زیرا در این مثال‌ها می‌توان بدون لحاظ اضافه، ذات این امور را تصور کرد. برای

مثال، می‌توان ذات کاتب را تصور کرد به گونه‌ای که ننویسد، اما ذات نفس را بدون لحاظ تعلقش به بدن نمی‌توان تصور کرد و به تعبیری، ذات نفس را خالی از این اضافه نمی‌توان فرض کرد. پس، مفهوم اضافه جزء ذات نفس است نه این که از سنخ اضافه مقولی باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۱-۱۲).

مبنای دیدگاه ملاصدرا در تعریف نفس کاملاً با نظریه او در باب حدوث جسمانی نفس در هم تنیده است. او این دیدگاه را برآمده از دو اصل می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۱): اولین آن اصول، جواز اشتداد جوهر در ذاتش یعنی حرکت جوهری و در ضمن آن تکامل جوهر در جوهریتش است و دیگری کامل شدن حقیقت انسان در هویت و ذاتش است. این عقیده در مقابل کلام آن حکیمانی است که حقیقت انسان را موجودی مجرد می‌دانند و کمالات نفس را امری عارض بر آن می‌شمارند و هیچ گونه تغییری در ذات نفس روا نمی‌دانند، اما ملاصدرا با این مبنا می‌پذیرد که افزون بر این که جوهر در جوهریتش کمال می‌یابد و حرکتی که در مقوله جوهر باشد نیز داریم، این هویت و ذات انسانی در طی مراحل وجودی‌اش کامل می‌شود؛ زیرا با این حرکت در جوهر مراتب وجود را از پایین‌ترین آنها، یعنی وجود جسمانی، آغاز کرده و تا بالاترین این مراتب که وجود مجرد است، می‌پیماید.

۲.۴. حدوث نفس

ابن سینا و شیخ اشراق به وجود مستقلی برای نفس پیش از حدوث در بدن قائل نیستند و هرگونه وجود عددی نفس را - چه به صورت واحد عددی و چه به صورت متکثر عددی - قبول ندارند. این دو فیلسوف به حدوث و بقاء روحانی نفس معتقدند که نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس در تقابل با آن مطرح شده است.

۱.۲.۴. حدوث نفس از نظر ابن سینا

ابن سینا در استدلال مفصلی تصور هرگونه وجود نفس پیش از بدن - چه به صورت مفرد و چه به صورت متکثر عددی - را باطل شمرده، و در پایان استدلال نتیجه می‌گیرد که اگر اینک کثرتی در نفوس می‌بینیم، به سبب احوال غیر لازمی است که به این نفوس ملحق می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶-۳۰۷).

در دیدگاه ابن سینا، «نفس» جوهری غیر جسمانی، روحانی و مجرد است. برای این که جسمی





صلاحیت یابد تا نفس را بپذیرد باید شرایط مادی فراهم شود تا نفس به جسم تعلق بگیرد. پس تا زمانی که شرایط فراهم نشده باشد، نفس حادث نمی‌شود، چه رسد به این که به بدنی تعلق یابد. او نوع بشر را نزدیک‌ترین نوع به اعتدال - که صلاحیت قبول قوه ناطقه را دارد - می‌داند (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۴۱). با این همه، او معتقد است که بدن محل برای نفس نیست (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۱۸). به اعتقاد ابن سینا، اولین موجودی که از واجب الوجود صادر می‌شود موجودی مجرد به نام «عقل اول» است که سلسله جواهر عقلیه از او شروع می‌شود. این جواهر عقلیه سلسله‌ای را تشکیل می‌دهند که هر چه از مبدأ صدورشان دور می‌شوند، ضعیف و ضعیف‌تر می‌شوند، تا جایی که در نهایت به درجه‌ای از ضعف می‌رسند که موجود مجردی در آن درجه، امکان موجود شدن نداشته باشد. پس از این مرحله عالم جواهر مجرد تمام می‌شود و عالم مادیات آغاز می‌شود. پایین‌ترین مرتبه این سلسله از موجودات مجرد جایگاه نفس ناطقه است که پس از آن موجود مجرد دیگری وجود ندارد. به باور او، تفاوت عقل اول با نفس ناطقه در این است که عقل اول چون از ابداعیات است در ابتدای وجودش خالی از قوه و نقصان است، برخلاف این جواهر اخیر (نفس ناطقه) که چون به واسطه سائط بسیاری موجود شده و با حدوث ماده بدنی حادث شده است، کمالاتش از وجودش متأخراند، و می‌تواند این کمالات کمالاتی را با آلات و قوای بدنی به دست آورد که نتیجه افاضات جواهر عقلیه عالی‌هاند (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۸۳-۲۸۴).

در واقع، ادله‌ای که ابن سینا برای حدوث نفس آورده تنها ثابت می‌کند که نفس پیش از بدن وجود مستقلی نداشته است و بی‌شک، صرف همراهی ادله حدوث با ادله تجرد نفس در اثبات حدوث روحانی نفس کافی نیست (نک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۴-۵۲ و همو، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶). دیدگاه شیخ اشراق در این زمینه بسیار شبیه دیدگاه ابن سیناست (نک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۳).

۲.۲.۴. حدوث نفس در دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در اثبات حدوث نفس استدلال خاص به خود را دارد، این استدلال وجود قبل البدن نفس را باطل می‌کند و البته، برتری‌ای نیز بر دلیل ابن سینا دارد؛ زیرا برخلاف دلیل ابن سینا بر وحدت نوع انسانی مبتنی نیست.^۲ برهان ملاصدرا به این شرح است:

الف) اگر نفس قبل از بدن بوده باشد، حتماً باید مجرد باشد؛

ب) اگر این نفس مجرد بخواهد در ماده حاصل شود و به تعبیری، عرض غریب بگیرد، باید استعداد قبول این عرض غریب را با خود حمل کند - تا استعداد بارور شود و آن عرض به نفس اضافه شود - در حالی که - در جای خود به اثبات رسیده که - خود شیء نمی تواند حامل استعداد باشد؛

ج) این استعداد چیزی جز هیولا و ماده نیست. پس، اگر نفس مجرد بخواهد قبل از بدن موجود باشد، باید مادی باشد؛

لازمه این نتیجه خلف فرض است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴).

البته، ملاصدرا در ضمن این استدلال می گوید: اگر کسی ادعا کند که این نفس قبل از تعلق به این بدن، مادی بوده است؟ در پاسخ خواهیم گفت که لازمه این فرض، تناسخ است و تناسخ باطل است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵).

همان گونه که توضیح داده شد، در ضمن هیچ یک از این ادله به نحوه حدوث نفس اشاره نشده است و هیچ نوع ماهیت مشخصی برای نفس حادث معرفی نشده است. این نکته هنگامی روشن تر می شود که اصل دلیل حدوث نفس را از ادله تجرد نفس - که به آنها ضمیمه شده است - جدا کنیم. حتی می توان گفت در صورت ادعای ماهیت خاصی برای نفس حادث شده، این ادله توانایی اثبات نفسی جسمانی و یا روحانی را به صورتی مشخص ندارند.

ملاصدرا تنها به اثبات نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس بسنده نکرده و اشکالات و محذوراتی را نیز برای حدوث روحانی نفس بیان داشته است (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۴۷-۱۴۸). از جمله این که در صورتی که نفس ناطقه بخواهد - با تمام کمالات ذاتی اش - در اول تکون قلب و دماغ (حدود چهار ماهگی) حادث شود، تا مدت ها از انجام افعال و کسب کمالاتی که لائق اوست معطل می ماند، حال آن که برهان داریم بر این که هر آنچه خلق می شود، افعال و آثار او نیز با آن هستند. به تعبیر دیگر، کارهایی که از آن موجود خاص انتظار می رود، تعطیل نمی شود. این مسئله از اصل «لا معطل فی الوجود» حکایت دارد (همان). پس، نمی توان قائل شد که نفس ناطقه - که موجودی مجرد است - از همان دوران جنینی حادث می شود، بلکه نفس حادث شده یک صورت جسمانی منطبق در ماده است که بر اثر حرکت جوهری در زمان طولانی، نفس ناطقه مجرد می شود. از نظر ملاصدرا، اشکال و محذور دیگر پذیرش حدوث روحانی نفس، مسئله وجود آلت قبل از مستعمل آن است (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۴۷).





البته، فخر رازی از این اشکال این گونه جواب داده است:

گرچه نفس ناطقه به محض وجود نفس و دماغ به بدن تعلق می‌گیرد و حس هم به آن افزوده می‌شود، اما این ناطقه که موجودی غیر مادی است، عاقله نیست. بلکه مانند کسی می‌ماند که مست یا بیهوش است و با اموری که از خارج به او می‌رسد کامل می‌شود (رازی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۸۹).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، توجیهاتی از این دست که از سوی قائلین به حدوث روحانی نفس مطرح شده است، در نپذیرفتن اصل حرکت جوهری ریشه دارد. شاید فخر رازی و دیگران با شواهدی که در دست داشته‌اند به این مطلب رسیده بودند که نفس انسانی در ابتدای حدوثش هیچ یک از خصوصیات نفس ناطقه و قوه عاقله را ندارد. به نظر نگارنده ایشان به این دلیل که در تبیین پیوند مراتب جسمانی، برزخی و تجرّد در مانده بوده‌اند به چنین توجیهاتی تن در داده‌اند.

۳.۴. ردّ قدم نفس

تفسیر تازه‌ای از قول به قَدَمِ نَفْسِ افلاطون در کلام ملاصدرا بسیار قابل توجه است. این نکته از این جهت ضروری می‌نماید که در روایات اسلامی شواهدی قوی بر تأیید قدم نفوس وجود دارد. ملاصدرا افزون بر این که وجود شخصی نفوس را پیش از بدن به صورت موجودی قدیم رد می‌کند، نظریه قدم نفس افلاطون را نیز به گونه‌ای تفسیر کرده است که با نظریه حدوث نفوس سازگار افتد.

او معتقد است که قول به قَدَمِ نفوس محذوراتی دربر دارد که با آنها نمی‌توان چنین تفسیری از روایات^۳ را پذیرفت. به طور خلاصه، امور ناممکن و محالی که از لوازم قول به قَدَمِ نفوس شخصی‌اند از این قرارند:

الف) تکامل نفوس قبل از تعلق گرفتن به بدن‌ها؛ ب) نوع منحصر بودن هر یک از نفوس و ج) معطل ماندن قوای نفس.

تفسیر ملاصدرا از نظریه قدم نفس افلاطون و روایات وارده این است که نفوس انسانی پیش از تعلق به بدن، در عالم مفارقات و مجردات تام، وجودی جمعی دارند، همان گونه که هر معلولی در مرتبه علت خویش حضور دارد. همچنین مقصود از مُثُل - که افلاطون به آن باور

داشته است - همان مفارقات عقلی‌اند که واجد جمیع کمالات نوع خود هستند و تمام افراد طبیعی آن نوع - به نحو وجود جمعی و بسیط - در مرتبه آنها موجوداند. بنابراین، می‌توان گفت که نفس انسان گونه‌های مختلف وجود دارد: وجودی قبل از طبیعت، و وجود دیگری بعد از طبیعت و وجود سوم و خاصی بعد از طبیعت (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ۳۳۱-۳۳۲). بنابر این تفسیر از نظریه قدّم نفس می‌توان گفت که افلاطون پیش از شیخ اشراق به وجود جمعی نفوس معتقد بوده نه وجود نفوس جزئی که در این صورت همان وجود رب النوع انسان خواهد بود.

۴.۴. دامنه بُرد ادله تجرّد نفس

مسئله اصلی ادله تجرّد نفس در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس این است که اگر این ادله به گونه‌ای عام باشند که همه دوره‌های زندگی موجود صاحب نفس را شامل شوند، دیگر نمی‌توان بر حدوث جسمانی نفس، ادعایی مطرح کرد چه رسد به این که نظریه‌ای مانند حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس اثبات شود. نکته دیگر این که اگر تجرّد نفس را در مراحل اولیه تجرّد - آن‌چنان که ملاصدرا اثبات کرده - تجرّدی برزخی یا مثالی بدانیم، گونه‌ای از معاد جسمانی قابل اثبات است. بنابراین، اثبات نوع دیگری از تجرّد نفس به نام «تجرّد برزخی» نه تنها به مسئله حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس یاری می‌رساند، بلکه نظریه بقاء نفس نیز به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود. البته، در صورتی می‌توان به نظریه حدوث جسمانی نفس قائل شد که تجرّد مثالی و عقلانی نفس دست کم در دوران اولیه حدوث نفس، ثابت نشود. اما پرسش اساسی این است که آیا این ادله اثبات تجرّد نفس، به واقع، تجرّد عقلانی نفس را ثابت می‌کنند؟ و پرسش دیگر زمانی مطرح می‌شود که پاسخ پرسش نخست داده شود، یعنی این که اگر به فرض، این ادله کارآمد باشند، دایره این تجرّد تا چه حیظه‌ای را دربر می‌گیرد؟ آیا می‌توان گفت که همه نفوس بشر مجرّداند؟

در نظر ملاصدرا حس لامسه، اولین چیزی است که از عالم بالا به نفس افاضه می‌شود. بنابراین، اولین مرتبه از مراتب نفس مجرّد، مرتبه‌ای است که نفس دارای حس لامسه می‌شود. حس لامسه در تمام حیوانات وجود دارد. جریان نیروی لامسه در همه اعضاء به جهت جریان است که از روح بخاری در تمام اعضاء دیده می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۹). این به معنای وجود داشتن این حس در سرتاسر اعضای بدن است. به این ترتیب، تجرّد نفس یک مرحله از مراحل





وجودی نفس نیست که به کلی از بدن جسمانی جدا باشد و یا به یکباره از مرحله جسمانی جدا شود، بلکه نفس به مرور مراتبی از تجرّد یا قوای مجرّد را کسب می‌کند و به ترتیب شدّت و ضعف این مراتب تجرّد از مرحله حس آغاز می‌شود، از مرحله تجرّد مثالی می‌گذرد و به مرحله تجرّد عقلانی می‌رسد. این بدین معناست که نفس حتی در مراحل اولیه خود که تنها از حس لامسه برخوردار است،^۴ مرتبه بسیار ضعیفی از تجرّد را داراست.

۱.۴.۴. انواع تجرّد

به طور کلی به دو نوع از تجرّد می‌توان قائل شد. یکی تجرّد عقلی و دیگری تجرّد مثالی است.

۱.۱.۴.۴. تجرّد مثالی

برخ عبارت است از واسطه طولی میان دو چیز که نه این است و نه آن، و هم این است و هم آن. برای مثال، یک درخت سه‌گونه تصور می‌شود: گاه وجود مادی خارجی آن تصور می‌شود و در مرتبه دوم تصویر خیالی از آن در ذهن می‌آید و در مرتبه سوم مفهوم درخت کلی در ذهن است. در صورت دوم این تصویر درخت یک تصویر مثالی از درخت خارجی است که برخی ویژگی‌های آن مانند حجم، وزن، استعداد و مکان را ندارد، ولی برخی ویژگی‌های دیگر مانند شکل و اندازه را داراست. از طرف دیگر به جهت بری بودن از اوصاف مذکور با درخت عقلی شباهت دارد ولی چون دارای مقدار و شبه است با درخت عقلی تفاوت دارد (نک: حسن‌زاده، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۹۸) این نوع تصویر ذهنی، همان مجرّد مثالی است و ملاصدرا از طریق اثبات این نوع از تجرّد نفس، برای بقای نفس پس از مرگ - حتی اگر به مرحله تجرّد عقلی نرسیده باشد - برهان آورده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۱۱). بسیاری از ادله تجرّد نفس به تجرّد مثالی ناظراند. اکنون به بررسی چند نمونه از ادله تجرّد برزخی نفس می‌پردازیم که تا پیش از ملاصدرا در اثبات تجرّد عقلی نفس به کار می‌رفت و نشان می‌دهیم که این ادله بر تجرّد عقلانی نفس دلالتی ندارند.

برهان اول

دلیل اول - که ملاصدرا آن را به افلاطون نسبت داده است - به این قرار است:

گاه صورت‌هایی را خیال می‌کنیم که وجود خارجی ندارند، مانند دریایی از جیوه و کوهی از یاقوت و حتی میان این صورت‌ها و صورت‌های دیگر تفاوت‌هایی قائل می‌شویم. دلیل این که این صورت‌ها اموری وجودی هستند این است که وقتی زید را تصور می‌کنیم در می‌یابیم که میان این صورت متخیل و آن صورت محسوس تفاوت‌هایی هست و اگر این امور وجودی نبودند چنین تفاوت‌ها و تمایزاتی میان آنها و امور وجودی امکان نداشت. اما محل این صورت‌ها نمی‌تواند شی‌ای جسمانی از اجزای این عالم باشد. بدن ما به نسبت این صور متخیل بسیار کوچک است، چگونه می‌توان گفت که این صور در بدن ما منطبق می‌شوند؟ بنابراین، محل این صور امری غیر جسمانی و همان نفس ناطقه است. پس ثابت شد که نفس ناطقه امری مجرد است.

گرچه افلاطون - بنا به نقل ملاصدرا - این استدلال را برای تجرد نفس ناطقه آورده، ولی ملاصدرا این برهان را برای اثبات تجرد قوه خیال و به تبع آن تجرد برزخی نفس می‌آورد. از اشتباهات بزرگی که در شیوه بهره‌گیری از این برهان پیش آمده، این است که به اشتباه گمان کرده‌اند که این استدلال برهانی بر تجرد عقلانی نفس است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۳۵-۵۳۶). فخر رازی در مباحث مشرقیه این دلیل را آورده و او نیز آن را دلیل بر تجرد عقلانی نفس دانسته است (رازی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۵).

برهان دوم

گاه حکم می‌کنیم که سفیدی ضد سیاهی است و از آن‌جا که هر چه در مورد آن حکم می‌شود می‌بایست نزد حکم‌کننده حاضر باشد، بنابراین، حتماً سفیدی و سیاهی باید در ذهن حاصل شوند تا ذهن در مورد آنها قضاوت کند. بدیهی است که هم سفیدی و هم سیاهی در جسم جمع نمی‌شوند. بنابراین، نتیجه می‌گیریم محلی که این دو در آن جمع می‌شوند نه جسم است و نه جسمانی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۳۹-۵۴۰).

ملاصدرا این دلیل را برای تجرد قوه خیال آورده است در حالی که فخر رازی - در مباحث مشرقیه - همین دلیل را در اثبات تجرد نفس ناطقه آورده است (رازی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۸۵-۳۸۶). تا این‌جا دو مطلب به دست می‌آید: نخست این که نفس دارای قوه‌ای به نام قوه خیال است که سبب شده نفس در مرتبه‌ای از مراتب کمالش دارای تجرد مثالی یا برزخی شود. این نوع از





تجرّد مرتبه‌ای میان مجرد محض و مادی است. این مرتبه از وجود، تا حدودی بعضی از خصوصیات موجودات مادی مانند ابعاد ریاضی را دارد و تا حدی دیگر خصوصیات موجودات مجرد یعنی عدم مکان‌مندی را داراست؛ دوم این که برخی از دلایلی که در اثبات تجرّد عقلانی نفس، آورده شده‌اند - در واقع - این مطلب را اثبات نمی‌کنند، بلکه نهایت بُرد این براهین اثبات تجرّد برزخی یا مثالی نفس است. بر همین اساس، با اثبات تجرّد قوه خیال، اولاً ثابت شد که حیوانات نیز دارای نفس مجرداند. البته، از نوع مجرد مثالی و ثانیاً، تجرّد مثالی نفس انسانی در بعضی مراتب ثابت شد. به‌ویژه این ادله بیشتر خود را در جایی نشان می‌دهند که ادله تجرّد عقلانی نفس جاری نیستند. همچنین روشن می‌شود که نفس در یک مرتبه، تجرّد مثالی دارد و در مرتبه‌ای دیگر می‌تواند مجرد محض باشد و این بدین معناست که نفس تغییر می‌کند و این تغییرات در ذات آن موجود واقع می‌شود نه در عوارض یا لوازم آن. گویی مراتب پیشینی از مرحله تجرّد محض نفس در یک مرتبه ضعیف‌تری از وجود واقع شده‌اند که همین‌طور که نفس در مسیر کمال پیش می‌رود به تجرّد عقلانی‌اش نزدیک‌تر می‌شود.

۲.۱.۴.۴. تجرّد عقلانی

در تجرّد عقلانی، نفس از اوصاف ماده و مادیات حتی اموری چون شکل و بُعد که در تجرّد مثالی وجود داشتند نیز عاری است. مهمترین برهان بر تجرّد عقلانی نفس در کلام ابن سینا و برخی حکیمان پیشین طرح شده است که خلاصه آن به این شرح است:

الف) نفس صور کلیات عقلی را درک می‌کند؛

ب) این صور قابل تجزیه و انقسام نیستند؛

ج) بنابراین، در ماده منطبع نمی‌گردند؛

نتیجه این که نفسی که واجد این صور بسیط و غیر قابل انقسام می‌شود، امری غیر جسمانی و مجرد به تجرّد عقلی و نه برزخی است (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۶۰). اشکالات وارده بر این برهان دو نوع‌اند: برخی از این اشکالات به مقدمات این برهان وارد شده‌اند که پاسخ آنها را در کلمات ملاصدرا و دیگر حکیمان می‌توان یافت. اما اشکال اساسی این برهان از سوی ملاصدرا و در اسفار مطرح شده است که البته پیش از پرداختن به آن به اختصار ابتدا نحوه ارائه این برهان را در آثار ملاصدرا رصد می‌کنیم.

ملاصدرا این برهان را در دو قسمت از اسفار توضیح داده است. در مرتبه اول در بحث از «معلوم» آورده و از آن در تجرّد علم و محلی که در آن منطبق است، سود جسته است. در مرحله دوم در قسمتی دیگر از اسفار، یعنی مباحث نفس نیز به این برهان پرداخته است. در مرتبه اول در فصلی با عنوان «فی ان المعقولات لا تحل جسماً ولا قوّة فی جسم بل یحصل لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول» آورده (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۳، ص ۴۹۳) و البته، این پرسش مطرح می‌شود که چرا ملاصدرا این دلیل را در دو قسمت از یک کتاب آورده است. ملاصدرا در مرتبه اول به نقد این برهان نپرداخته و گویی آن را بدون اشکال می‌دانسته اما در مرحله دوم به نقادی آن پرداخته و تمام اشکالات وارده بر آن را پاسخ گفته است. و البته یک اشکال عمده را بی پاسخ گذارده است و آن این که این برهان در نفوس تمام انسان‌ها جاری نیست و تنها برخی از مردم دارای چنین قدرتی هستند که معقول را درک کنند؛ زیرا بسیاری از آنان که تصور می‌شود صور کلیه مجرده را ادراک می‌کنند در اشتباه‌اند؛ زیرا صور عقلی بر دو نوع‌اند یک گروه تجرّد آنها به حسب ذات و جوهر آنهاست. مانند آن که صور معقول عقل اول یا عقل فعال از سوی انسان تعقل می‌شود و گروه دیگر تجرّد آنها ذاتی‌شان نیست، ولی با تجرید عقلی جنبه عقلی آن از جهات حسی و مادی جدا می‌شود. تنها بعضی از نفوس بر ادراک صور مجرّد عقلی توانا هستند و نمی‌توان در ادراک نوع دوم از تجرّد قائل شد که تمام انسان‌ها توانا بر چنین تجریدی هستند.

در تبیین این موضوع باید گفت ادراک یک امر کلی، مراحل مختلفی دارد. این مراحل پس از مشاهده موجود خارجی در ضمن افرادش آغاز می‌شود. مرحله اول، شکل‌گیری صورت خیالی جزئی است که حیثیات گوناگونی را می‌پذیرد. این حیثیت از آن جهت که صورتی شخصی و مأخوذ از حیوان خاص است و موجود در ذهن جزئی و خاص است، صورتی جزئی و خیالی است که بهره‌ای از کلیت ندارد. مرحله دوم مرحله‌ای که در آن ماهیت حیوان لحاظ می‌شود. در این صورت نه به کلیت متصف می‌شود و نه به جزئیت، نه محسوس است و نه متخیل و نه معقول؛ زیرا به اعتبار لایشرطی‌اش نمی‌تواند واجد هیچ یک از این اعتبارات باشد و هیچ قیدی را نمی‌پذیرد. مرحله سوم حیثیت انطباق صورت آن بر افراد متعدد است. بر اساس این اعتبار، صورت مزبور به اوصافی همچون کلیت، معقولیت و تجرّد متصف می‌شود تا بر همه افراد آن موضوع دلالت کند (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۶). بنابراین، گرچه حیوانیت ابتدا در ضمن یک صورت جزئی و خیالی درک می‌شود، ولی ذهن انسان می‌تواند آن را با اعتبارات





مختلفی مورد ملاحظه قرار دهد. با توجه به این موارد، وجه اشکال ملاصدرا بر برهان حکیمان پیش از او، آشکار می‌شود. همان‌طور که گفته شد، محور این اشکال عدم شمول این برهان نسبت به تمام نفوس بشری است؛ زیرا فرایند تجرید برای همگان ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۶۶-۲۶۷).

به واقع، ملاصدرا با بیان این اشکال در صدد ابطال این برهان - به طور کلی - نیست، بلکه فقط می‌خواهد دایرهٔ بُرد آن را محدود کند. پس می‌توان گفت یکی دیگر از مقدمات نظریهٔ حدوث جسمانی نفس در ضمن اشکالی است که او به دایرهٔ شمول این برهان مطرح می‌کند؛ زیرا نمی‌توان گفت برهان مذکور به این جهت که نسبت به بعضی از افراد انسان صدقی ندارد، از کلیت افتاده است و بنابراین، کارآیی آن مختل می‌شود.

نقد و بررسی

شیوهٔ ملاصدرا در نقل این برهان بسیار بجا و ظریف است؛ زیرا این برهان به طور کامل و بی‌هیچ اشکالی بر عدم حلول این معقولات در ماده جسمانی دلالت دارد و تجرّد محل آنها را ثابت می‌کند، اما نمی‌توان با آن بر تجرّد نفس در کلیه ادوار زندگی استدلال کرد؛ زیرا درست است که کلیات در ماده جسمانی حلول نمی‌کنند، اما به این شرط که تصور کلیاتی موجود باشند. در واقع، در مرحله‌ای از نفس که اصلاً نمی‌توان از وجود کلیات و ادراک آنها تصویری داشت، این برهان جاری نمی‌شود، چون اصلاً صغرای برهان محقق نیست. بنابراین، این برهان تنها در جایی کارآیی دارد که امکان تصور معقولات برای فرد وجود داشته باشد.

بنابراین، صورت ذهنی‌ای که - برای مثال - از حیوان در نزد بسیاری از مردم است، صورتی ذاتاً مجرد نیست، بلکه از جمله صورت‌هایی است که برای تجرّد به تجرید جوانب و حیثیات حسی و مادی آن از سوی عامل تجریدکننده‌ای نیاز دارد. از این‌رو، از همان ابتدا امری معقول و مجرد نیست تا نتیجه شود که محل آن نیز قطعاً امری مجرد از نوع تجرّد عقلی است.

تمام سخن در این است که همهٔ اذهان بشری قادر بر جاری ساختن این اعتبارات در صور طبایع نیستند، بلکه این امر به ورزیدگی ذهنی ویژه‌ای - که معلول تکامل خاصی در نفس ناطقه است - نیاز دارد. بنابراین، چون نفوس بیشتر مردم در این مرحله از تکامل قرار ندارد، قادر به انجام همهٔ این اعتبارات نیستند و نمی‌توانند صور خیالی خود را کاملاً از عوارض و خصوصیات

جزئی تجرید کرده و به صور مشترکی که قابل صدق بر افراد متعدد باشد، دست یابند (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۶۶-۲۶۷). این اشکال اگر به دیگر براهین اثبات تجرّد عقلی نفس نیز وارد شود، سبب ردّ نظریه حدوث روحانی نفس می‌شود؛ زیرا دیگر دلایل اثبات تجرّد عقلانی نفس از رهگذر تجرّد مفاهیم عقلی یا ادراک در صدد اثبات تجرّد نفس بوده‌اند. بنابراین، چون بیان رد این برهان به طور کلی شامل تمامی کلیات می‌شد، هر برهان دیگری که از این طریق به اثبات تجرّد عقلانی نفس بپردازد قابل رد است؛ زیرا مراحل دیگری از زندگی هست که در آن وجود صور عقلانی و یا کلیات عقلی متصور نیست، پس این مراحل از نفس که امکان تصور چنین مفاهیم کلی‌ای در آنها نیست نیز مجرّد عقلانی نیستند. نتیجه این که دست کم این مسئله که نفس در ابتدای حدوث‌اش، مجرّد محض باشد قابل اثبات نخواهد بود، و دیگر این که نفس تنها در مراحل خاص و در افراد ویژه‌ای به این مرحله از تجرّد دست می‌یابد. به تعبیر ملاصدرا، تجرّد نفس از گونین مختص به انسان عارف است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵). بنابراین، در صورتی که دیگر براهین تجرّد نفس را برهان بر اثبات تجرّد مثالی نفس بدانیم و این برهان را تنها دلیل تجرّد عقلانی نفس بدانیم یا اگر برهان دیگری بر تجرّد عقلانی نفس آورده شود آن را باطل کنیم و یا - مانند این برهان - دایره آن را محدود کنیم، تنها نفوس خاصی از انسان‌ها و آن هم در مراحل بالای نفس، دارای نفس مجرّد می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان نتیجه گرفت که نفس در تمام دوران وجودش مجرّد محض است؛ زیرا برهانی بر تجرّد عقلانی نفس در غیر از مرحله عاقله نداریم و این بدان معناست که ماهیت بقیه مراحل نفس (غیر از مرتبه عاقله) امری غیر از ماهیت مجرّد عقلانی است.

۲.۴.۴. اصول نقد ادله تجرّد

با توجه به مباحث پیشین مسیر نقد ادله تجرّد روشن شد. بر این اساس که: الف) برخی دلایل تجرّد نفس فراتر از اثبات تجرّد مثالی نفس نمی‌روند؛ ب) دلایل اثبات تجرّد عقلانی نفس به انسان‌های خاص و سنین خاصی محدود می‌شوند. اما در این میان دلایل دیگری نیز مطرح‌اند که از مهمترین آنها به برهان «انسان در خلأ» می‌توان اشاره کرد. این برهان از جمله ابتکارات ابن سیناست که در کتاب شفا و همچنین الاشارات و التنبیها، مطرح شده است. ملاصدرا نیز این برهان را پذیرفته و البته، تقریری جدید و تا اندازه‌ای متفاوت از آن ارائه داده است. تقریر





ملاصدرا این گونه است:

فرض کنیم که انسان (یا حیوان) دفعتاً آفریده شده و تمام اعضاء و جوارح او یکجا به صورت کامل خلق شده است. اما هیچ یک از حواس او فعال نیستند، به طوری که نه چشم او جایی را می بیند، نه گوش او صدایی را می شنود، نه بدن او چیزی را لمس می کند، نه شامه او بویی را احساس می کند و نه ذائقه او چیزی را می چشد و در این حال او را در خلأ و هوای آزاد قرار داده اند در چنین حالتی با این که هیچ یک از حواس، ادراکی ندارند و حتی از اعضاء و جوارح خودمان نیز غافلیم، در عین حال ذات و شخصیت خود را درک می کنیم و وجود خود را درک می کنیم، یعنی وجود خود را بدون هیچ یک از ویژگی های مادی مانند طول و عرض و حجم و مقدار و جهت به صورت حضوری و شهودی احساس می کنیم. حتی اگر به فرض، اعضای بدن خود را تخیل کنیم یا موقعیت و مکان خاص یا جهت ویژه ای را برای خود در نظر آوریم، احساس می کنیم که هیچ یک از آنها جزء ذات و شخصیت ما نیستند و سهمی در شخصیت ما ندارند. این همه حکایت از این دارد که نفس غیر از بدن و ماده است و ویژگی های او غیر از ویژگی های مادی است (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۴۴).

در عبارت ابن سینا این برهان تنها به انسان نسبت داده شده است، اما ملاصدرا این برهان را به حیوان نیز سرایت داده است و گویی با ایجاد تفاوتی در طرح و تقریر این برهان نظریه جدیدی مطرح ساخته است.

نقد و بررسی

چنین تجربه ای اگر بر حیوان هم صدق کند، دیگر نمی توان گفت که این برهان در اثبات تجرد عقلانی آورده شده است. به چند دلیل این ادعا که این برهان بر تجرد عقلانی نفس دلالت می کند، محل تردید است: الف) به هیچ وجه نمی توان تصور کرد که حیوان به مرتبه عاقله برسد و افعال عقلانی از او ظاهر شود و بی شک ابن سینا و کسانی که این برهان را قبول کرده اند، به چنین چیزی باور ندارند؛ ب) از طرفی ممکن است بر شیوه عمل ملاصدرا اشکال کرد که چرا این برهان را به حیوان سرایت داد؛ زیرا چنین تجربه ای تنها در مورد انسان قابل تصور است. در جواب باید گفت: اولاً، آن چنان که در برهان آورده شد، این برهان برای حیوان نیز تصور دارد.

بر فرض عدم پذیرش این مطلب می توان گفت که این برهان یک ذات غیر محسوس نامتین را ثابت می کند که غیر از جسم و اجزای بدن است و این ذات تنها صفت غیر بدن بودن صرفاً، یعنی یک صفت سلبی دارد. به هیچ وجه نمی توان قائل شد چنین ذاتی صفت تجرّد عقلانی دارد. حداقل چیزی که می توان گفت تجرّد آن از ماده است ولی این که چه نوعی از تجرّد است را نمی توان از این برهان به دست آورد.

چنین نفسی مردد میان نفس مجرد برزخی و نفس مجرد عقلی است. در یک برهان صرفاً قدر متیقن از مقدمات قابل اثبات است نه بالاترین درجه محتمل. روشن است که اگر مقدمات برهان بین دو مرتبه مردد باشند، نتیجه تابع احسّ مقدمات است و در این جا تصویری که این برهان از نفس به دست می دهد را نمی توان منحصر در نفسی دانست که مجرد عقلی است و از آن جا که یک مرتبه پایین تری از این نفس نیز در این میان قابل تصور است، نهایت چیزی که این برهان می تواند اثبات کند، همان تجرّد برزخی یا مثالی نفس است.

بر این اساس، دایره دلالت و نفوذ یکی دیگر از مهمترین ادله اثبات تجرّد نفس محدود می شود و تنها در اثبات تجرّد یک مرتبه از مراتب نفس - که همان مرتبه تجرّد عقلانی نفس است - کامیاب خواهد بود. این برهان از مهمترین براهین اثبات تجرّد نفس انسانی است (نک: مصباح، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷).

۵.۴. عدم جریان براهین تجرّد نفس در مراحل اولیه حدوث

براهین تجرّد نفس گرچه شامل حیوانات نیز می شوند ولی نباید تصور شود که شامل تمامی مراحل زندگی انسان یا حیوان می شود؛ زیرا بعضی از مراحل نفس حتی شرایط تجرّد مثالی را نیز بر نمی تابند. گرچه دایره شمول این برهانها بسیاری از انسانها را دربر می گیرد، ولی مراحل ابتدایی نفس به هیچ وجه نمی تواند واجد شرایط قبول صور خیالی باشد یا بتوان در آن تصور جریان تجربه‌هایی نظیر آنچه ابن سینا در برهان «انسان معلق در فضا» آورد را داشت؛ به گونه‌ای که جنین در مراحل اولیه شکل‌گیری، علم حضوری به نفس خود داشته باشد. در مراحل ابتدایی، نفس صرفاً دارای قوای نباتی است که به جذب و هضم غذا می‌پردازند و چنین نفسی هیچ بهره‌ای از تجرّد نبرده است؛ زیرا جز صورت جسمانی منقطع در جسم بر آن چیز دیگری نمی توان اطلاق کرد؛ زیرا هیچ یک از ویژگی‌های موجود مجرد را نمی توان در آن یافت.





بنابراین، این گونه باید گفت که نفس انسان مرتبه‌ها و مرحله‌هایی را می‌پیماید:

مرحله اول: تا هنگامی که در رحم و در مرتبه ابتدایی جنینی است، درجه‌اش به لحاظ در نظر گرفتن مراتب نفس، درجه نفوس نباتی است. این مرتبه پس از گذشتن از مرحله طبیعت و درجات قوای جمادی است. این مرتبه که مرتبه جنین باشد، بالفعل نبات و بالقوه حیوان است؛ زیرا هیچ گونه حس و حرکت (ارادی) ندارد. البته، فرقی میان این مرتبه از نفس که نباتی است، با نباتات وجود دارد؛ بر این اساس که جنین در این مرتبه نباتی، حیوان بالقوه است، یعنی فصل ممیز آن از دیگر نباتات همین حیوان بالقوه بودن آن است که آن را نوع خاصی مبین با انواع نباتات می‌گرداند.

مرحله دوم: هنگامی که طفل در شکم مادرش واجد حس می‌شود به درجه نفوس حیوانی می‌رسد. تا زمانی که به بلوغ صوری برسد و در این هنگام حیوان بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. سپس در این مرحله است که نفسش می‌تواند اشیاء را با فکر و رؤیت درک کند، یعنی از عقل عملی استفاده نماید.

مرحله سوم: نفس کامل می‌شود تا جایی که به واسطه استحکام ملکات و اخلاق باطنی به رشد باطنی و بلوغ معنوی برسد که این مرتبه به نظر ملاصدرا در حدود سن چهل سالگی برای انسان حاصل می‌شود. در نهایت، در این مرتبه است که انسان بالفعل نفسانی می‌شود و دوباره دوره‌ای دیگر انسان ملکوی یا شیطانی بالقوه می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۶.۴. اصول نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

۱) ادله تجرد، مجرد بودن نفس انسان را در دوره‌های خاص اثبات می‌کنند و از اثبات تجرد نفس پیش از آن دوره درمی‌مانند. تجرد نفس در دوره‌ای از زندگی است که ادراک برای انسان اثبات شود و یا انسان بتواند خود را با علم حضوری دریابد (نک: همان، ص ۱۴۵).

۲) در مرحله‌ای از تکون انسان، به علت ضعف وجودی‌اش نمی‌توان برای آن تجردی اثبات نمود و براهین نیز از اثبات تجرد در این مرحله ناکام مانده‌اند و از این رو به مادیت آن مرتبه حکم می‌شود (نک: همان، ص ۱۴۷).

۳) افزون بر ظواهر و اعراض طبیعت، ذوات و جواهر آنها نیز در حرکت‌اند. موجود در حرکت استکمالی بر امکانات وجودی‌اش افزوده می‌شود و کمالات پیشین خود را در

ترکیب و ساختار عالی تری حفظ می کند.

۴) کمالاتی که موجودات در حرکت استکمالی به دست می آورند، هر چند قوای داخلی و شرایط خارجی در پیدایش آنها شرط لازم اند، اما شرط کافی نیستند و آن کمالات به طور مستمر از عوالم بالاتر افاضه می شوند و علل داخلی و شرایط خارجی، نقش علت اعدادی را به عهده دارند (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴).

پی نوشتها

۱. دقت شود که همه اعراض با قید حال مورد نظر است، نه همه اعراض، تا اعراضی مانند «اضافه» را نیز دربر می گیرد.
۲. از جمله پیش فرض های استدلال حدوث نفس ابن سینا در کتاب شفا این است که نوع بشر واحد است و این می تواند راه را برای این اشکال باز کند که شاید نوع بشر یکی نباشد (نک: ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۰۶).
۳. همانا خداوند متعال ارواح را دو هزار سال پیش از آفرینش بدن ها آفرید (مجلسی، ۲۰۰۶، ج ۵۸، ص ۱۳۸).
۴. بنا به ادعای برخی فیلسوفان، اولین مرتبه از حواس که در نفس پدید می آید، حس لامسه است.

۱۰۱



تفصیل

کتاب نامه

۱. ابن سینا، (۱۳۸۳) رساله نفس، حواشی موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲. —، النفس من کتاب الشفاء، (۱۳۸۵) تحقیق و تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۲) دروس معرفت نفس، ج ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۴. سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، الالواح العمادیه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۹۰م) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ۲، ۳، ۴ و ۸، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۶. —، (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، تعلیقه و تصحیح: حسن حسن زاده آملی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. —، (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق: مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. —، (بی تا) کتاب العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۹. رازی، فخرالدین (فخر رازی)، (۱۴۲۹هـ) المباحث المشرقیه، ج ۲، قم: ذوی القربی.
۱۰. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۸۴) شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق: کریم فیضی، قم: انتشارات مؤسسه مطبوعات دینی.
۱۱. عبودیت، عبد الرسول، (۱۳۸۵) درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت) و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۵) شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ج ۱ و ۲، تحقیق: محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۳. مجلسی، محمدباقر، (۲۰۰۶م) لوح فشرده معجم موضوعی بحار الانوار، تهران: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

