

The Ontological role of body in explaining five problems of Mulla Sadra's psychology

Forough al-sadat Rahimpour*

Majid Yarian**

Abstract

In Islamic philosophy the soul is almost introduced as the base of existential Structure of human being and on the contrary, the body and its role is noteworthy less. Actually the knowledge of soul in most of ontological dimensions is related to knowledge of body and its place in psychological discussions. In this article we have studied five problems about soul in Mulla Sadra's philosophy. Therefore in this paper, five issues of soul are mentioned and the role of the body is mentioned in understanding and analyzing these issues. These issues include: the rejection of metempsychosis of the soul, the proof of the union of the soul and the body, proving the plurality of the faculties of the soul, explaining the knowledge and perception of the soul, and ultimately proving the immortality of the soul.

According to the five titles mentioned above, this article seeks to answer these five questions:

1- How does Mulla Sadra benefit from the physical issues of body in rejecting metempsychosis? 2- How the Physical features in his philosophy have enabled Mulla Sadra to defend the unity of the soul and body? 3- How does Mulla Sadra prove the plurality of the body with the help of the features of body? 4- What is the body in Mulla Sadra's Philosophy in explaining the process of knowledge and perception? 5- How does Mulla Sadra hire his body and its attributes in the proof of immortality? In response to these questions, there are reasons and arguments those are based on prefaces which are straightly depend on body and its characteristics. Some of these prefaces are: the harmony between potential and actual in soul and potential and actual in body, levels of body and its place in evolutionary substantial movement of soul, alteration, weakness or decline of some physical forces in special moments of mundane life, the importance of senses and physical perceptions in order to develop

* Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

fr.rahimpour@gmail.com

** Ph. D. Student of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Responsible author)

m.yarian@gmail.com

Received: 30.07.2017

Accepted: 30.06.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

rational cognitions, being some existential levels of human free from physical feature. By this point of view, the body and its characteristics have an important ontological role.

1- The body always moves through the substantial movement from potential to actual during its lifetime and in order to the unity of the soul and body, the soul also make its potential actual with the body. Returning from action to potential is impossible, so The soul can't be transmitted physically after actuality, which is empty of it. The body also has other features that Mulla Sadra can with the help of them, reject metempsychosis of the soul Including that: the body must always be under the control of one soul and You can never imagine a body which is empty of the soul Because the consistency of body's reality depends on soul companionship. In addition, the body can't have two or more soul at the same time and with a self-determination anyone will find it.

2- Mulla Sadra believes that the existence is a one thing with different levels which are connected to each other and between its levels, there is no detachment. Therefore if an existence is developed on the basis of substantial movement Can within itself have the lowest levels of materiality to the highest degrees of immateriality. The human soul, after its being substantial Perfection in the immortality becomes one which is the highest level of it is intellect and the lowest level of that is material body. He also introduces the body as the emergence of the soul and its perfection. Accordingly, we can consider the body as the highest level and the soul as the lower level of the soul. In this way, the we can reject the duality of the soul and body and confirmed by the unity of the two.

3- Mulla Sadra, while believing in the union of the soul with Perceptual and provocative faculties, identifies them as various Dignities of soul and Considers the plurality of the faculties as a difference in the levels of soul. From his point of view, observing the physical faculties shows that Some physical faculties are available at the time, and at other time some are not exist. This is while some other physical faculties are available all the time. The permanent existence of some of the faculties during the life and their absence at another time, is a suitable criterion for proving plurality.

4- The formation of the faculties of the soul begins from the material body. The sensory and physical faculties are the beginning of the emergence of other faculties. Therefore, the distinction between non-physical perceptions of sensory perceptions is through taking physical properties away. The perfection of soul is initially through sensory perceptions and physical matter. The body is the origin of sensory, imaginary, and rational perceptions and The plurality and variety of perceptions relate to physical instruments. The rational perceptions also come with the help of senses and partial perceptions. Of course, this point must also be emphasized that after achieving immateriality of the soul, sensory and physical faculties plays a dominant and deterrent role in rational perceptions.

5- Mulla Sadra uses a method of taking physical properties away to prove Immortality of soul. He shows that the soul does not only have some physical states like Weakness in sleep or fatigue due to intellectual activity, but also the body is more powerful in these cases.

Taking these physical characteristics away from the perceptive faculty Reveals that the soul is immaterial. This leads us to the proof of the survival of the Immortality of soul after the death of body.

Keywords: Body, Matter, soul, immateriality, Mulla Sadra

Bibliography

- Ibn Sina, Hosain ibn Abdullah (1952). *Ahval al-Nafs*, Foad al-Ahvane (Ed), Al-Qaherah: Dae Ihya al-Kotob al-Arabiyah.
- Ibn Sina, Hosain ibn Abdullah (1364). *Nijat*, Mohammad Taqei Daneshpajouh (Ed), Tehran: The University of Tehran.
- Ibn Sina, Hosain ibn Abdullah (1966). *Tabeiyat al-Shifa (Al-Nafs)*, Abd al-Rahman Badavei (Ed), Al-Qaherah: Dar al-Nehzah al-Arabiyah.
- Ibn Sina, Hosain ibn Abdullah (1972). *Al-Taliqat*, Abd al-Rahman Badavei (emend.), Qom: Al-Hawza Al-Elmiyah.
- Ibn Sina, Hosain ibn Abdullah (1375). *Sharh Al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: Al-Balaqhah.
- Abu Ridah, Abd al-Hadi (1950). *Rasael al-Kindei al-Falsafiyah*, Qahirah: Dar al-Fikr al-Arabei.
- Ansari Shirazei, Yahya (1387). *Dorouse Sharhe Manzoumeh*, Qom: Boustan Ketab.
- Haerei Yazdi, Mahdi (1380). *Safare Nafs*, Abdollah Nasrei (Ed.). Tehran: Naqshe Jahan.
- Hasanzade Amolei, Hasan (1387). *Sarh al-Oyoun fei Sharh al-Oyoun*, Qom: Boustane Ketab.
- Rahimpour, Feroz al-Sadat (1393). *An analysis of the role of the body at the beginning and end of the worldly life from the view point of Ibn Sina*, Religious Thought, No. 53, P. 1-32.
- Sajadei, Sayed Jafar (1361). *Encyclopedia of intellectual educations*, Tehran: Association of Philosophy.
- Fayazei, Qolamreza (1389). *Philosophical Psychology*, Mohammad Taqei Yousofei (Ed.), Qom: Imam Khomeynei Educational & Research Institute.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (-). *Iksir al-Arefein (Al-Rasail)*. Qom: Maktabah al-Mostafawei.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1315). *Hikmah al-Ishraq annotation*, Qom: Bidar.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1410). *Al-Hikmah al-Motaaliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arbaah*, Bairout: Dar al-Ihya al-turath al-Arabei.

- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1346). *Al-Shawahid al-Roboubiyah fei al-Manahij al-Suloukiyah*, Mulla Hadi Sabzevarei (Ed.), Sayyed Jalal al-Din Ashtianeï (emend.), Mashhad: The University of Mashhad.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1375). *Ajwibah al-Masail al-Jilaniyah*, Hamed Najei Esfahanei (emend.), Tehran: Hekmat.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1375). *Ajwibah al-Masail Mulla Zafar Hossain Kashanei*, Hamed Najei Esfahanei (emend.), Tehran: Hekmat.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1375). *A-Mabda wa al-Maad*, Mahmoud Zabihi & Jafar Shahnazarei (emend.), Tehran: Bonyade Hekmate Eslamie Sadra.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1375). *Mafateih al-Ghayb, Najafgholei Habibei* (emend.), Tehran: Bonyade Hekmate Eslamie Sadra.
- Mulla Sadra, Mohamad ibn-Ibrahim (1375). *Al-Mazahir al-Ilahiyah fei Asras al-Uloum al-Kamaliyah*, Sayyed Mohammad Khamenei (emend.), Tehran: Bonyade Hekmate Eslamie Sadra.

نقش هستی‌شناختی بدن در تبیین پنج مسئله از علم‌النفس صدرایی

فروغ السادات رحیم‌پور* - مجید یاریان**

چکیده

در حکمت اسلامی، نفس همواره اساس و شالوده ساختار وجودی انسان معرفی شده و در مقابل، به بدن و نقش آن در شناخت هویت انسان، کمتر توجه شده است. این در حالی است که شناخت نفس در بیشتر زوایای معرفت‌شناختی آن، متکی بر شناخت بدن و جایگاه آن است و این امر با دقت نظر در مباحث علم‌النفس آشکار خواهد شد. در نوشتار پیش رو، چند مبحث از نفس‌شناسی ملاصدرا حول محور پنج پرسش بررسی شده‌اند: ۱. ملاصدرا چگونه از بدن و ویژگی‌های جسمانی در ابطال تناسخ بهره می‌جوید؟ ۲. ویژگی‌های بدنی در حکمت متعالیه چگونه ملاصدرا را قادر به دفاع از اتحاد نفس و بدن کرده است؟ ۳. صدرا چگونه با کمک بدن تعدد قوای نفس را به اثبات می‌رساند؟ ۴. بدن در حکمت متعالیه چه کارکردی در تبیین فرایند علم و ادراک دارد؟ ۵. ملاصدرا چگونه بدن و ویژگی‌های آن را در اثبات جاودانگی نفس به استخدام می‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، استدلال‌های منتهی به مطلوب، مبتنی بر مقدماتی است که وابستگی مستقیم به شناخت بدن و ویژگی‌های آن دارد؛ از جمله این مقدمات عبارتند از: تناسب مراتب قوه و فعل نفس با درجات قوه و فعل بدن، ذومراتب بودن بدن و جایگاه آن در حرکت جوهری استکمالی نفس، تغییر، ضعف یا زوال برخی از قوای بدنی در زمان‌هایی خاص از حیات دنیوی، مقدمه‌بودن حس و ادراکات بدنی در شکل‌گیری ادراکات فراحسی و منزّه‌بودن برخی از ساحت‌های وجودی انسان از عوارض مادی و بدنی. با این زاویه دید خاص، نقش بدن و ویژگی‌های آن در تبیین و تحلیل این پنج مسئله، انکارناپذیر خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

بدن، ماده، نفس، تجرد، ملاصدرا

fr.rahimpoor@gmail.com

m.yaryan@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۵/۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۹

مقدمه:

نزد حکمای مسلمان، انسان ترکیبی از دو حقیقت وجودی یا به تعبیری دو مرتبه وجودی با ویژگی‌هایی متفاوت است که با نام نفس و بدن شناخته می‌شود. ابن‌سینا نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۶۶م: ج ۲: ۱۰). این تعریف را ملاصدرا نیز پذیرفته است. به اعتقاد ملاصدرا نفس، کمال نخستین جسم طبیعی است و کمالات ثانوی اش با به‌کارگیری ابزارهایی در انجام افعال حیاتی مثل احساس و حرکت ارادی تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ج ۸: ۱۴). وظیفه نفس، تدبیر بدن است و بدن جوهری است مرکب از عناصر متنازع که طبعاً میل به انفکاک دارند و آنچه این عناصر را درحالت امتزاج و حصول مزاج نگه داشته، قوه‌ای خارج از آن و غیر آن است (سجادی، ۱۳۶۱: ۱۲۲۰). صدرا در معرفی بدن، از بدن طبیعی فراتر می‌رود و از بدن حقیقی سخن می‌گوید؛ بدنی که از ویژگی‌های طبیعی و عنصری عاری است، سریان حیات در آن بالذات است و با نشئه مجرد سنخیت دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ج ۹: ۹۹).

نفس، عنصر اساسی وجود انسان است، تشخیص و هویت هر فرد منوط به اوست و به همین سبب نقش بدن در احراز هویت انسان پیوسته تحت‌الشعاع نفس قرار گرفته و از کانون توجه پژوهشگران خارج شده است. مدعای مقاله پیش رو این است که شناخت بدن، مقدمه‌ای ضروری در تبیین مسائل نفس است و بدون مطالعه هستی‌شناختی بدن، شناخت صحیح نفس و تحلیل معرفت‌شناختی آن ناممکن است؛ تا جایی که بسیاری از مسائل نفس‌شناسی (ازجمله مسائل ذکرشده در این مقاله) با بهره‌گیری از جایگاه و شاخصه‌های بدنی به دست آمده است. در ادامه به پنج مسئله از مسائل مرتبط با نفس، اشاره و نقش بدن در شناخت و تحلیل این مسائل بررسی شده است.

پیشینه تحقیق:

در پژوهش‌هایی که درباره مباحث علم‌النفس انجام شده

عموماً تمرکز نویسندگان بر نقش محوری «نفس» استوار بوده و به اهمیت و جایگاه «بدن» توجه چندانی نشده است؛ برای نمونه، استاد حائری در «سفر نفس» به مباحثی نظیر تعریف نفس، حدوث نفس، جوهریت آن، رابطه نفس و بدن، ضرورت بقای نفس و ... از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا پرداخته است. این نوشتار بیشتر متمرکز بر نفس است و بدن، عنصری در شناخت انسان، بررسی نشده است. استاد حسن‌زاده در *شرح العیون فی شرح العیون* اضافه بر مباحث فوق، به مطالبی نظیر مزاج معتدل، ذومراتب بودن نفس و بدن، تجرد برزخی و عقلی نفس و ... نیز اشاره دارد؛ اما در این مباحث نیز نقش بدن در معرفت‌شناسی نفس، مدنظر نبوده است. همچنین غلامرضا فیاضی در کتاب *علم النفس فلسفی مسائلی* همچون تجرد نفس، بساطت نفس، تقدم نفس بر بدن و ابطال تناسخ را بیان می‌کند که مطالب این کتاب نیز بر مباحث نفس - و نه بدن - استوار است.

مقاله «تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا» اگرچه به طور مستقیم مسائل بدن را مطرح می‌کند، مبتنی بر آرا ابن‌سیناست نه ملاصدرا و ضمناً به جایگاه بدن در شناخت نفس نظر ندارد. عمده مطالب مرتبط با «بدن» در این قبیل پژوهش‌ها در حد اشاراتی کوتاه و گذرا بوده و در هیچ‌یک از آنها بدن و نقش آن در شناخت نفس به‌منزله محور پژوهش، مدنظر قرار نگرفته است.

۱- ابطال تناسخ نفس با استفاده از ویژگی‌های بدن

تناسخ به معنای انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر در جهان طبیعت است و فیلسوفان مسلمان، به بطلان قائل‌اند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۴). ملاصدرا به سه نوع تناسخ قائل است و آنچه در اینجا درباره ابطال آن بحث می‌شود، قسم نخست، تناسخ است و مراد از آن «انتقال یک نفس از بدنی به بدن دیگر در عالم ماده» است؛ خواه این انتقال از موجود اخس به اشرف باشد یا برعکس (تناسخ ملکوی)؛ اما دو قسم تناسخ دیگر نیز وجود دارد که

برهان قوه و فعل موسوم است - چنین بیان می‌کند:
نفس تا وقتی با بدن مادی خود است، درجات قوه و فعل آن متناسب با درجات قوه و فعل همان بدن خاص است؛ یعنی نفس و بدن از حیث قوه و فعل تناسب و توازن و هماهنگی دارند. حرکت جوهری همیشه حرکت از قوه به سمت فعلیت است و محال است به‌عکس (از فعل به قوه) انجام گیرد؛ بنابراین وقتی نفس با طی هر مرحله از مراحل تکامل خود، بالفعل شد، محال است به حالت قوه برگردد؛ همان‌طور که محال است حیوان پس از طی مراتب رشد جسمانی و کمال وجودی، به عقب و به حالت نطفه‌بودن خود برگردد. قوای نفس در مسیر حرکت جوهری استکمالی در بستر ماده، به فعلیت می‌رسند و هنگام مفارقت از بدن، ذات و فعل نفس غیرمادی می‌شوند. ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی و طبیعی است و ترکیب طبیعی میان دو امر واقع نمی‌شود که یکی بالقوه و دیگری بالفعل باشد. اگر با قبول تناسخ، بدن دیگری منزلگاه نفس دانسته شود، لازم می‌آید فعلیت نفس به قوه تبدیل شود و نفس از حیث ذات و فعل خویش مادی شود و این محال است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۳ و ۲).

آنچه ملاصدرا را در تبیین مذکور از فیلسوفان مشائی متمایز می‌کند، اتکای این برهان بر نظریه «حرکت جوهری» است. صدرا بر خلاف ابن‌سینا جوهره نفس را در طول حیات ثابت نمی‌داند؛ بلکه معتقد است نفس در هر آن از آنات حیات دنیوی در حال تغییر و دگرگونی جوهری است و در هر لحظه نسبت به لحظه گذشته، فعلیتی جدید می‌یابد. اگر «ترکیب اتحادی نفس و بدن» به مطلب پیشین ضمیمه شود، بالطبع هیچ بدنی نمی‌تواند بعینه واجد همان فعلیت‌های نفس باشد تا نفس بدان تعلق گیرد.

مطابق استدلالی دیگر، ملاصدرا از سه ویژگی ماده بدنی به منظور ابطال تناسخ استفاده می‌کند: نخست اینکه بدن تا استعداد لازم را به دست نیاورد علت مادی نفس واقع نمی‌شود. دوم اینکه بدن مادام که مستعد همراهی با نفس است، با نفس اتحاد دارد و حتی یک آن نمی‌تواند از

ملاصدرا براساس مشرب فلسفی و مبانی هستی‌شناختی خود، آنها را می‌پذیرد:

نخست تناسخی که براساس آن نفس از بدن دنیوی خود به بدن اخرویش - که متناسب با صفت‌ها و خلق‌های متکسب او در دنیا است - منتقل می‌شود، در نتیجه در آخرت به صورت غالب بر صفاتش، ظاهر می‌شود (تناسخ ملکوتی) (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۳۱-۲۳۲).

دوم تناسخی که اهل کشف و شهود و صاحبان مذاهب و ادیان بدان باور دارند و آن عبارت است از مسخ شدن باطن و منقلب شدن ظاهر از صورت خود به صورتی که باطن به سبب غلبه یکی از قوای نفسانی، مناسب با آن است؛ تا آنجا که مزاج و هیأت هر دو به شکل مناسب با آن صفت حیوانی، دگرگون شود (همان: ۹۰-۹۱).

اساس بخشی از استدلال‌های صدرا برای نفی تناسخ مبتنی بر نظریه حرکت جوهری است و مسیر این استدلال‌ها در انسان، بر محور جسم و ماده بدنی شکل می‌گیرد. به باور ملاصدرا نفس در ابتدای پیدایش خود، جوهری است جسمانی و مادی؛ اما در اثر حرکت جوهری استکمال می‌یابد و سیر تکاملی خود را با وصول به مراتب برتر و کامل‌تر وجود ادامه می‌دهد تا سرانجام به مرتبه تجرد می‌رسد و دارای ویژگی‌های موجود مجرد عقلی می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۰ و ۱۱). یکی از اصلی‌ترین قواعد مستند در براهین ابطال تناسخ، استحاله بازگشت فعلیت به قوه است و روشن است که قوه و فعل از نظر ارتباط نفس با عالم ماده و ساحت بدن تبیین‌پذیر است و بحث از قوه و فعل در عالم مجرد محض جایگاهی ندارد؛ بنابراین، بدن مادی به این دلیل با بحث حرکت جوهری ارتباط پیدا می‌کند. حرکت جوهری حرکتی از قوه به فعل است و این حرکت در ظرف جسم و امر مادی رخ می‌دهد؛ زیرا در امر مجرد - از آن حیث که مجرد است - قوه وجود ندارد. براساس این ویژگی، ملاصدرا نخستین برهان خود بر ابطال تناسخ را - که به

تدبیر نفس عاری باشد. سوم اینکه بدن همزمان در تدبیر دو نفس قرار نمی‌گیرد و هر انسان این امر را بالوجدان درمی‌یابد. براساس این سه ویژگی ماده بدنی، ملاصدرا حالت وجودی بدن دومی را که نفس مستنسخ به آن تعلق می‌گیرد، بدین شکل بررسی می‌کند:

این بدن به حصر عقلی، یا به حد لازم تکامل برای دریافت نفس رسیده است یا خیر. اگر نرسیده باشد، انتقال نفس به این بدن امری بیهوده و لغو است و آثار مثبت هستی‌شناختی به همراه نخواهد داشت؛ زیرا این بدن، قابلیت تأثیرپذیری از نفس را نیافته است و نفس، قدرت تدبیر آن را ندارد و در آن معطل می‌ماند. اگر این بدن به حد کمال مطلوب خود رسیده باشد، دو حالت برای آن متصور است: ۱) بدن دوم قبل از خروج نفس از بدن اول به این کمال رسیده است؛ در این حالت، این بدن، دیگر نیازی به نفس جدید ندارد؛ زیرا واهب الصور باید پیش از انتقال نفس مذکور، به این بدن نفسی افاضه کرده باشد تا به تدبیر آن بپردازد. ۲) بدن دوم در آن خروج نفس از بدن اول به فعلیت خویش رسیده است که در این صورت دو اشکال به همراه خواهد داشت: نخست: اگر انسان‌هایی در یک آن بمیرند، باید نفس ایشان همزمان در یک بدن جمع شود و محال است که یک بدن به تدبیر دو نفس درآید. دوم: میان هر دو آن، آنی متصور است؛ بنابراین، فاصله زمانی‌ای که نفس نیاز دارد تا از یک بدن فراغت یابد و به بدن دیگر وارد شود، تحلیل‌پذیر نیست؛ زیرا مادام که نفس، تعلقش را کاملاً از بدن اول از دست نداده باشد، نمی‌تواند به بدن دوم وارد شود و موجب خواهد شد بدن مستعد، بدون نفس باقی بماند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۹-۱۲).

از مطالب مذکور، نکات ذیل به دست می‌آید:

- بخشی از استدلال‌ها برای ابطال تناسخ با تکیه بر وجود ویژگی قوه و فعل در بدن مادی است. بدن مادی که بالقوه بوده و استعدادهاى آن به فعلیت نرسیده است، نمی‌تواند حامل نفسی باشد که در طی فرایندی استکمالی در ظرف بدنی دیگر، به فعلیت رسیده است. با توجه به

این ویژگی ماده بدنی می‌توان تناسخ را ابطال کرد.
- تکمیل‌کننده مطلب قبل، ویژگی حرکت جوهری است که از شاخصه‌های مرتبط با بدن مادی است. امری که در طی فرایند استکمالی جوهری از قوه به فعلیت رسیده، در این مسیر بازگشت نمی‌کند و به قوه محض، عود نمی‌کند. با توجه به اینکه نفس، امری است که در فعلیت خود نیازمند بدن است، در صورتی که به بدن دیگری تعلق گیرد، به دلیل اینکه از فعلیت خویش تهی می‌شود، ذاتاً مادی خواهد شد.

- بدن امری وجودی است که در تدبیر یک نفس است. مادام که بدن، بدن است، قوام آن به همان نفس واحد مدبر است و عاری از آن نیست و در صورت نبود نفس، نام «بدن» را بر آن اطلاق نمی‌شود. پذیرش تناسخ، مستلزم عاری‌بودن بدن از نفس در یک آن یا پذیرش نفوس متعدد خواهد بود که برخلاف ویژگی‌های اثبات‌شده در بدن است.

۲- اثبات اتحاد نفس و بدن با استفاده از ویژگی‌های بدن

عموم فیلسوفان مسلمان بر دوگانگی و ثنویت نفس و بدن تأکید کرده‌اند. کندی نخستین فیلسوف جهان اسلام نفس را جوهری الهی و بسیط و نوری از نورهای خدا و امری مستقل از بدن معرفی می‌کند (ابوریده، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۶۴۸). ابن‌سینا نیز از قائلان به ثنویت گوهر نفس و بدن است (ابن‌سینا، ۱۹۶۶م: ۱۰). او عالم هستی را دو قطبی و دو وجهی می‌داند که وجهی از آن، مادی و وجهی دیگر مجرد است و بین مجرد و مادی سنخیتی وجود ندارد. مطابق نظام فلسفی ابن‌سینا در عالم انسانی، بدن مادی ویژگی‌های خاص خود را دارد که آن را از نفس مجرد، منفک می‌سازد. به دلیل ناهمگونی و سنخیت‌نداشتن بدن مادی با عالم مجرد و پذیرفته‌نشدن حرکت اشتدادی جوهری در ماده بدن، ابن‌سینا در تبیین رابطه نفس مجرد و بدن مادی به واسطه‌ای با نام روح بخاری متوسل

وحدت و کثرت در آن جمع شده است. در واقع، نفس صورت کمالیه بدن است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۸۴) و بدن از توابع وجود نفس و از مراتب سافل آن به شمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۴۹).

در تبیین این دیدگاه، بدن نقشی واجد اهمیت دارد. نفس در مرحله حدوث، جسمانی است و از طریق حرکت جوهری از مراحل جسمانی عبور می‌کند و به مرحله تجرد می‌رسد. حرکت جوهری نفس، اشتدادی است. به عبارت دیگر، حرکت جوهری نفس به صورت لبس بعد اللبس است؛ بنابراین در هر مرحله که به کمال جدیدی دست می‌یابد، کمالات پیشین را نیز حفظ می‌کند. مراتب نفس، منحصر در بدن و نفس ناطقه نیست؛ بلکه مراتب دیگری نیز هستند که نقش واسطه دارند؛ از جمله روح بخاری و بدن مثالی (ملاصدرا، ۱۳۱۵: ۲۷۷). نفس از حیث نفسیت خود مضاف به بدن و متصرف در بدن است. این نحوه وجود نفس، حادث به حدوث بدن و متحد با آن است؛ اما نفس در اثر استکمال جوهری به نحوه دیگری از وجود دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۷۶ و ج ۹: ۲).

در نگاه صدرالمتألهین انسان در نخستین مرتبه، به اعتباری ماده مطلق و به اعتباری جسم مطلق است و در مرتبه دوم که مرتبه جسمانی است به اعتباری، نوعی از جسم و به اعتباری، صورت نوعیه است و در سومین مرتبه، از این حیث که قابل نشو و نماست، جسم نباتی است و از این حیث که فاعل افعال نباتی (همچون نشو و نما و تولید مثل) است، نفس نباتی است. در مرتبه چهارم از این حیث که منفعل از محسوسات است و با اراده نقل مکان می‌کند، بدن حیوانی است و به اعتبار اینکه ابزار احساس و تحریک ارادی را به استخدام می‌گیرد، نفس حیوانی است و در مرتبه پنجم، از یک نظر بدن انسانی نامیده می‌شود و از یک نظر نفس انسانی (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۱۵). پس روشن می‌شود مراتب وجود انسانی همچون مراتب موجودات هستی، تشکیکی است و هر یک از

می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۶۶م: ۲۳۲) تا ارتباط میان این دو امر متباین و تصرف نفس لطیف مجرد در جسم کثیف عنصری را توجیه کند.

اما دیدگاه صدرالمتألهین در این خصوص متفاوت است. به باور او، نفس و بدن دو موجود مجزا نیستند؛ بلکه مراتب یک وجود واحد به شمار می‌آیند. طبق نظریه جسمانیه الحدوث، نفس در مقام حدوث، موجودی مجرد و مستقل از جسم نیست؛ بلکه صورتی از جسم است که به تدریج از عالم اجسام و صور طبیعی خارج می‌شود به عالم مجردات و عقول می‌پیوندد و بقای روحانی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۳۰ و ۳۳۱). این نظریه بر حرکت جوهری استوار است و براساس آن علاوه بر اینکه اعراض و ظواهر اجسام در حال تغییر و تحول‌اند، ذات و جوهر آنها نیز در تغییری همیشگی و دائمی است. این تغییر از سنخ کون و فساد نیست؛ بلکه اجسام و صور مادی به تدریج از صورتی به صورت دیگر تحول می‌یابند؛ برای مثال، نطفه انسانی مراحل مختلف نباتی و حیوانی را پشت سر می‌گذارد و در نهایت به مرحله انسانی و فوق انسانی نائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۳۷).

به نظر ملاصدرا پذیرش ترکیب انضمامی نفس و بدن صحیح نیست؛ زیرا در چنین ترکیبی اجزای مرکب در خارج، در عین ترکیب، واقعیت‌هایی بالفعل و متکثرند؛ حال آنکه ممکن نیست چیزی که به کثرت عددی موصوف است، به وحدت عددی نیز موصوف باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۲۹۴ و ۲۹۵). لازمه اعتقاد به ترکیب انضمامی نفس و بدن، دوگانگی وجودی آن دو و لازمه اعتقاد به ترکیب اتحادی آنها، نفی دوگانگی است. ترکیب اتحادی بین دو چیز مقتضی این نیست که یکی از آن دو موجود نباشد، بلکه اقتضا می‌کند که هر دو به یک وجود واحد - و نه دو وجود متعدد - موجود باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۳۰۷). بر مبنای ترکیب اتحادی، نفس و بدن، موجودات بیگانه و مستقل از یکدیگر نیستند؛ بلکه هر دو حیثیات و جنبه‌های یک وجود واحدند که

نفس و بدن مرتبه‌ای از دیگری و یا به تعبیر دقیق‌تر، مرتبه‌ای از یک وجود واحدند. به همین سبب است که هر اتفاقی که در نفس بیفتد، آثار آن در بدن نمود پیدا می‌کند و هرچه در بدن رخ دهد، حالتی را در نفس ایجاد می‌کند و همان‌گونه که وجود هر یک از نفس و بدن، حکایت از وجود دیگری دارد، حالات هر یک از این دو نیز حاکی از حالت دیگری است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۱۵۷ و ۱۵۸). به بیان صدرا همان‌طور که طبقات عالم به گونه‌ای است که بعضی به بعضی دیگر - و همچون سلسله واحد - پیوسته است و با تحریک اولی، آخری نیز به حرکت در می‌آید، مشخص است هیأت نفس و بدن، هر یک از موطن اصلی خود فراتر یا فروتر می‌روند و هر یک از دیگری تأثیر می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۲۱).

ملاصدرا ضمن بیان انواع تعلق و تأکید بر اینکه تعلق، نشان‌دهنده نیازمندی چیزی به چیز دیگری است، خاطر نشان می‌کند تعلق وقتی به تأثیر و تأثر منجر می‌شود که دو شیء علاقه ذاتی به یکدیگر داشته باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۹۷). او ترکیب نفس و بدن را ترکیبی اتحادی و علاقه بین آن دو را علاقه‌ای ذاتی می‌داند و با تأکید بر صورت بودن نفس برای بدن و رابطه دوطرفه ماده و صورت، ارتباط دو سویه نفس و بدن را می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۲۳۵، ج ۹: ۲ و ۱۰۷)؛ البته وقتی گفته می‌شود بدن، نفس است، سخن صحیحی است؛ اما به این معنا نیست که بدن، تمامی نفس است. اگرچه نفس علاوه بر مرتبه بدن، مراتب تجرد برزخی و تجرد عقلی را نیز دارد، عنوان نفس بر بدن نیز صدق می‌کند. این مطلب بدین معناست که نفس، بدن لابشرط است. (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۷۱).

برخلاف ابن سینا که نفس را کاملاً مجرد و بدن را امری کاملاً مادی می‌داند و به دلیل سنخیت‌نداشتن میان ماده و مجرد، به ثنویت نفس و بدن قائل است، ملاصدرا قول به اتحاد نفس و بدن را می‌پذیرد. در نگاه صدرا اتحاد نفس و بدن بدین معنی است که دو جنبه یا به تعبیری دو

مرتبه، به یک وجود موجودند و صدرا به کمک حرکت جوهری در ماده جسمانی به این نظریه اذعان می‌کند. نفس، ادامه حرکت جوهری در بدن است و صدرا براساس همین ویژگی بدنی، به ترکیب اتحادی نفس و بدن دست می‌یابد: پس از آنکه وجود سیال انسان عوالم جسمانی و نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشت، آماده قبول فیض الهی می‌شود و کمالی بر او افزوده می‌شود که در مسیر تحول ذاتی اوست؛ بنابراین، بدن و قوای نفس، چیزی جز مظاهر و آیات خود نفس نیست. پس بدن مرتبه نازله نفس و نفس، مرتبه عالی بدن است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۷۷). بدن و نفس هر دو به یک وجود موجودند و شیء واحدی اند که دو جنبه دارد: یکی نابودشونده و دیگری ثابت و باقی. هر اندازه نفس در وجودش کامل‌تر شود، بدن لطیف‌تر می‌شود و اتصالش به نفس شدیدتر می‌شود و اتحاد میان آن دو قوی‌تر، تا اینکه وقتی وجود عقلی شد، بدون هیچ مغایرت، یک چیز می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۳۳ و ۱۳۴). درخور ذکر است مطلب مذکور، با معاد جسمانی - که مطلوب ملاصدراست - منافاتی ندارد؛ زیرا بدن معاد در حیات اخروی، اگرچه از حیث ماده با بدن دنیوی سنخیت ندارد و امری متناسب با عوالم مجرد است، از حیث صورت - که اصل در تشخیص شیء است - با بدن دنیوی این‌همانی دارد. بنابراین، نفسیت نفس، به مقارن بودن و اتحاد آن با بدن است و ملاصدرا تصریح می‌کند که: «نفس، تمام بدن است که از او و ماده بدنی، نوع کامل جسمانی حاصل می‌شود. ممکن نیست از یک امر مجرد و یک امر مادی، نوعی طبیعی و مادی حاصل شود ... اقتران نفس و بدن و تصرف نفس در بدن امری ذاتی و ناشی از وجود شخصی آن است؛ بنابراین این اضافه ذاتی نفس به بدن، مقوم نفس است؛ البته از این سخن لازم نمی‌آید که نفس داخل در مقوله اضافه به شمار آید و از جوهر بودن خارج شود» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۲ و ۱۳).

نکاتی به دست آمده از مطالب فوق به قرار زیرند:

- یکی از ویژگی‌های بدن که از یافته‌های صدرا و

این اختلاف گاه در جنس بعید است، مانند ادراک و تحریک، گاهی در جنس متوسط است، مانند ادراک باطنی و ظاهری و گاهی در جنس قریب است، مانند ادراک رنگ و طعم. پس وقتی دو فعل در جنس متفاوت باشند، منشأ آن دو، دو قوه متفاوت است (ابن‌سینا، ۱۹۶۶م: ۲۹). ملاصدرا این استدلال را ناتمام می‌داند و بر این باور است که شیخ به قاعده‌الواحد و امتناع صدور کثیر از واحد استناد کرده است؛ حال آنکه این قاعده فقط درباره‌ی خداست که بسیط حقیقی است و کثرت در او راه ندارد؛ ولی نفس انسان متکثر در جهات عدیده است.

ملاصدرا برای تبیین و اثبات تعدد قوای نفس نیز از بعضی ویژگی‌های بدن استمداد می‌جوید؛ از جمله اینکه آثار و عوارض مادی و بدنی فناپذیرند و به عبارت دیگر، برخی از آثار و خصوصیات بدن در مدتی از عمر وجود دارند و در مدتی دیگر، بدن از وجود آنها بی‌بهره است. ملاک تعدد قوا و انفکاک آنها از یکدیگر در این استدلال، وجود اثر و فعل یک قوه در زمانی و نبود فعل و اثر قوه دیگر در همان زمان است (البته با قبول این پیش‌فرض که نبود اثر قوه، نمایانگر نبود خود قوه است)؛ برای مثال، رشد و نمو که اثر قوه نامیه است در طول حیات به تدریج کم و کمتر و سرانجام متوقف می‌شود؛ در حالی که تغذی که فعل و اثر قوه غاذیه است، هنوز در جریان است. همچنین فعل قوه مولده پس از مدتی متوقف می‌شود؛ در حالی که فعل نامیه ادامه دارد. پس معلوم می‌شود نامیه و غاذیه و مولده غیر هم و سه قوه مجزا از یکدیگرند. صدرا در دومین استدلال خود به صدور افعال متناقض بدنی مانند جذب و دفع یا قبول و حفظ اشاره می‌کند و این ویژگی را نشانه‌ی تعدد قوای نفس می‌شمارد. حاصل سخن اینکه با توسل به ویژگی‌های جسمانی همچون فناپذیری و تناقض افعال که در بدن، آزموندنی هستند، تعدد قوای نفس انسانی اثبات می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۶۰ و ۶۱).

بنابر آنچه بیان شد این نکات را استنباط می‌شود:

- همان‌گونه که در تعریف نفس، «جسم طبیعی» از

مؤثر در نفس‌شناسی او است، بحث ذومراتب بودن است. او با بیان اینکه بدن مرتبه‌ای از نفس است، قلم ابطال بر ثنویت نفس و بدن کشیده است. هم به دلیل تشکیک بدن و هم به دلیل جسمانیه‌الحدوث بودن و حرکت جوهری نفس - که به مدد بدن رخ می‌دهد - اتحاد نفس و بدن اثبات می‌شود.

- در مقام حدوث نفس، نفس و بدن یک چیزند و در واقع چیزی جز بدن مادی وجود ندارد. بدن، مستعد حرکت جوهری و استکمالی است و نفس در حاق بدن متولد می‌شود؛ از این رو نفس و بدن یک چیزند و بالطبع پس از طی مراتب تکامل وجودی انسان نیز نفس، مرتبه‌ای عالی از مراتب بدن و بدن، مرتبه‌ای سافل از مراتب نفس به حساب می‌آید. نفس و بدن، یک هویت وحدانی هستند که در خلال حرکت جوهری، به مراتب بالاتر دست می‌یابند و هیچ‌یک از این مراتب، متباین و گسسته از یکدیگر نیست. تمایز نفس و بدن، ذهنی و مفهومی است، نه عینی و خارجی؛ زیرا بدن به لحاظ خارجی مرتبه‌ای از مراتب نفس است.

۳- اثبات تعدد قوای نفس با استفاده از ویژگی‌های بدن

ابن‌سینا در بیان تعدد قوای نفس انسان، بیانی دارد که ملاصدرا نیز به آن توجه کرده است. به اعتقاد او، این قوا در انقسام نخستین به سه قسم تقسیم می‌شود: (۱) قوای نفس نباتی که عبارت است از کمال اول جسم طبیعی از آن حیث که تولید مثل و نمو و تغذیه می‌کند. (۲) قوای نفس حیوانی که عبارت است از کمال اول جسم طبیعی از آن حیث که جزئیات را درک می‌کند و حرکت ارادی دارد. (۳) قوای نفس انسانی که عبارت است از کمال اول جسم طبیعی آلی از آن حیث که کلیات را ادراک می‌کند و افعال اختیاری و فکری و استنباط به آن نسبت داده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۶۶م: ۳۲).

به باور شیخ‌الرئیس، ملاک تعدد قوا این است که افعالی که در جنس اختلاف دارند، منشأ واحدی ندارند.

مقومات تعریف به شمار می‌رود، در شناسایی قوا نیز ویژگی‌های عارض بر جسم طبیعی (بدن) معرف قوای گوناگون نباتی، حیوانی و انسانی است.

- اگر تفاوت و تعدد قوا را - چنانکه شیخ‌الرئیس معتقد است - تفاوت اجناس دانسته شود، نقش جسم و ماده بدنی در آن به وضوح درخور مشاهده است؛ زیرا نقطه آغازین ادراکات، ادراک حسی بدنی است و شکل‌گیری ادراکات گوناگون، از جاده ادراکات حسی و بدنی است و تمایز ادراکات غیرحسی از ادراکات حسی بدنی با سلب ویژگی‌های بدنی از آن صورت می‌گیرد.

- ملاک اصلی تعدد قوا از منظر ملاصدرا وجود برخی از قوا در زمانی و فناپذیری آنها در زمانی دیگر است. فناپذیری از ویژگی‌های جسمانی است و این حالت، در قوای جسمانی و بدنی آزموندنی است؛ بنابراین، مطالعه و بازبینی در قوای بدنی ملاک تعدد قوا را به دست می‌دهد.

۴- تبیین علم و ادراک نفس با استفاده از ویژگی‌های بدن

از منظر ملاصدرا علم و ادراک سه قسم است: علم تام که عبارت است از صور علمی مجرد از ماده؛ علم مکتفی که عبارت است از صورت‌های مثالی و اشباح مجرد و علم ناقص که علم به صور حسی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۵۰۰ و ۵۰۱) و ادراک‌های سه‌گانه از نظر او احساس، تخیل و تعقل است. ابن‌سینا به ادراکی به نام «توهم» هم قائل است که ملاصدرا آن را ادراکی مستقل به حساب نمی‌آورد، بلکه به تعقل و احساس موکول می‌کند؛ زیرا معتقد است هر ادراک و همی از جهتی کلی و از جهتی جزئی است؛ برای مثال «دشمنی گرگ» از ادراکاتی است که گوسفند آن را درک می‌کند؛ در حالی که دشمنی امری کلی و گرگ امری جزئی است. چنین ادراکی به اعتقاد او ادراک جزئی و محسوس است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۱۵ و ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۲۳-۳۲۴، همان، م ۱۹۷۲: ۱۳۲).

با عنایت به اینکه منشأ اصلی تمامی ادراکات حصولی

انسان، حواس ظاهری اوست، مطابق نظر حکما هر انسان که فاقد یک یا چند حس ظاهری باشد، فاقد یک یا چند نوع از علوم حصولی خواهد بود. شایان ذکر است حواس بدنی پس از اینکه زمینه گذار انسان از مراتب خیالی و ورود به میدان تعقل و درک کلیات را فراهم کرد، نقش ایجابی خود را از دست می‌دهد و در ساحت ادراکات عقلی نقش مانع دارد. صدرا می‌گوید: «انسان در ابتدای تحصیل علوم، محتاج بدن و حواس ظاهری است تا به وسیله آنها خیالات صحیح را کسب کند و نفس از خیالات، معانی مجرده را استنباط نماید و با این معانی، عالم مبدأ و معاد را بشناسد. تفتن در آغاز نشأت ممکن نیست؛ مگر به واسطه حواس ظاهری و به همین دلیل گفته شده است: من فقد حسا فقد علما. پس حاسه در ابتدا نافع، ولی در انتها مانع است؛ مانند دام برای صید و مرکب برای رسیدن به مقصد که بعد از صید و وصول، وبال هستند» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۲۶).

ملاصدرا بدن را در ادراک حسی نفس، واجد اهمیت می‌داند. اگرچه از نظر او نفس، کل القوا است و تمام ادراکات به انشاء نفس حاصل می‌شود، این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که آلات و ابزارهای بدنی، معداتی ضروری در فراهم‌سازی قابلیت نفس برای ایجاد صورند و بدون بدن، نفس شرط لازم را برای انشاء صور نخواهد یافت. نزد او محل صور حسی، نفس انسان است و لازمه ادراکات حسی، انفعال ابزار حواس یعنی عضو مربوط به هر حس و ایجاد صور محسوسات است؛ خواه این صور در ابزار حواس باشد، چنانکه مشهور حکما می‌گویند و خواه مطابق نظر صدرالمتألهین در نفس باشد؛ از این نظر که نفس مظهر این صور است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۱۰). صدرا ضمن پذیرش نظریه اتحاد عاقل و معقول، تصریح می‌کند که: «نفس هنگام ادراک محسوسات، عین حواس می‌شود» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۲۳۴)؛ زیرا نفس دارای مراتب است و در مرتبه حس با محسوس متحد می‌شود. علم حسی علمی ناقص است که باعث کمال نفس

ممکن است. عقل نظری کلیاتی را ادراک می‌کند که با مقدمات اولیه، تجربی، متواتر و ... به دست آمده است. قوای حیوانی نیز به نفس ناطقه کمک می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۹۶۶م: ۲۱۹)؛ بنابراین، هر نیاز و حاجتی که نفس حیوانی به بدن دارد، دربارهٔ نفس ناطقه نیز صدق می‌کند. نفس ناطقه چه در عقل نظری و چه عملی به بدن وابسته است. ارتباط بین مفاهیم در قالب قضایا اعم از سلبی و ایجابی و تحصیل مقدمات تجربی و متواتر منوط به کمک گرفتن از بدن است (ابن‌سینا، ۱۹۶۶م، ص ۲۸۴ و ۳۸۵)؛ زیرا ادراک تصور کلی به تصورات جزئی منوط است و تصورات جزئی به عهدهٔ نفس حیوانی منطبق در بدن است. عقل نظری برای به فعلیت رسیدن در مراتب مختلف خود نیازمند بدن است. عقل نظری در ابتدا هیولانی و استعداد محض است و با تحصیل مقولات اولی که همه متوقف بر بدنند، عقل هیولانی بالفعل می‌شود. این عقل با تحصیل مقدمات مشهور، مبدل به عقل بالملکه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۷۳) و تحصیل مقدمات اولیه و مشهور، مترتب بر تصورات جزئی است که وابسته به بدن است.

صدرا علاوه بر پذیرش این مراتب (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۴۱۹-۴۲۲) و تأکید بر جایگاه حس به منزلهٔ مقدمهٔ دیگر ادراکات، صدور تعقلات گوناگون از قوهٔ واحد را به سبب اختلاف در آلات و حواس می‌داند. از نظر او، حواس مختلف به‌سان جاسوسانی‌اند که اخبار را از نواحی گوناگون جمع‌آوری می‌کنند و موجب می‌شوند نفس بر صور عقلی مجرد و احساسات جزئی اطلاع یابد. تکرار در تعقلات و احساسات به سبب اختلاف در حرکات بدن است و نفس در این راستا از حس متفع می‌شود؛ به این صورت که نفس، تصورات اولیه و تصدیقات اولیه را فراهم می‌کند و با امتزاج آنها با یکدیگر، تصورات و تصدیقات اکتسابی را - که بی‌نهایت‌اند - به دست می‌آورد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۸۲).

صدرالمتألهین معتقد است ادراکات عقلی با اتصال به مبادی عالی‌ه برای انسان حاصل می‌شود و نفس فاعل این

می‌شود. همچنین فعل نفس ناطقه - که مستعد پذیرش کلیات است - منوط به ادراکات جزئی است که با حواس بدنی به دست می‌آید: «حصول تصورات و تصدیقات اولیه فراوان به حسب اختلاف در آلات است ... و بیان شده که احساس به جزئیات، سبب استعداد نفس برای قبول تصورات کلی است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۸۱).

بدن همچنین علت ناقصه شکل‌گیری ادراکات خیالی است. ملاصدرا با پذیرش مرتبهٔ نیمه‌مجرد و مثالی در عالم هستی، نوعی دیگر از ادراک را در عالم مثال مطرح می‌کند. او تفاوت این احساس را با ادراک در عالم حس، همچون تفاوت حیوان مرکب از گوشت و استخوان و حیوان عقلی می‌داند و تصریح می‌کند تفاوت در این دو، فقط در نحوهٔ وجود است و به لحاظ ماهیت، احساس در عالم حس و مثال یکی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۲۰۱). احساس، وابسته به بدن است؛ خواه بدن عنصری و خواه مثالی. پذیرش حس در عالم مثال، زمینه را برای اثبات ثواب و عقاب در عالم برزخ فراهم می‌کند. در این صورت است که لذت و الم حسی در عالم برزخ توجیه‌پذیر است. تخیل عبارت است از ادراک شیئی مادی که در آن، ماده نزد حواس ظاهر نیست. ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا محل مادی‌ای برای قوهٔ خیال تعیین نکرده است و آنچه ابن‌سینا محل قوهٔ خیال می‌خواند، شرط یا علت ناقصه در ادراک خیالی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۲۳۷ و ۲۳۸). به اعتقاد او، در صورت آسیب به محلی از بدن که در شکل‌گیری خیال نقش دارد، ادراک خیالی آسیب می‌بیند؛ گرچه قبول این اختلال، به معنای نابودشدن خیال نیست. ادراکات خیالی مجردند و این اختلال، از حیث اختلال در شرط به وجود آمده است. مطابق این تقریر، خیال مستقل از بدن نیست و باید اقرار کرد اگرچه نفس مبدع صور خیالی است، این ابداع بدون ابزار بدنی به وقوع نمی‌پیوندد.

مطابق نظر شیخ الرئیس تعقل نفس ناطقهٔ انسانی نیز وابسته به بدن است. تعقل با دو قوهٔ عقل نظری و عملی

دارد. حکمای پیش از ملاصدرا نیز براینی مبنی بر فسادناپذیری نفس ارائه کرده‌اند که در آنها به ویژگی‌های بدن و نفی آن از نفس تکیه شده است؛ برای مثال ابن‌سینا در رساله *احوال النفس* خود طی برهانی مشروح، با استفاده از روش مذکور به اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۹۵۲م: ۹۹-۱۰۱) و صدرا در *سفار* بخشی از آن را نقل می‌کند::

نفس ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی در وجود خویش محتاج علت است؛ بنابراین، نفس دارای علت است و با توجه به رابطه ضرورت بالقیاس میان علت و معلول، معلوم است وقتی علت تامه شیء باقی باشد معلول نیز به ضرورت باقی خواهد بود؛ بنابراین اگر نفس (معلول) معدوم شود، دلیل آن معدوم شدن علت نفس یا جزئی از اجزای علت تامه است. با توجه به اینکه علل، چهار قسم بیشتر نیستند، باید دید زوال نفس به زوال کدام یک از این علل وابسته است. برای نفس علت مادی در نظر گرفته نمی‌شود؛ زیرا نفس، امری مجرد است، بنابراین محال است زوال نفس به سبب زوال علت مادی باشد. اگر برای نفس علت مادی‌ای متصور باشد، قطعاً چیزی نیست جز بدن و این استدلال روشن می‌کند نفس با مرگ بدن از بین نمی‌رود. همچنین محال است زوال نفس به دلیل معدوم شدن علت صوری باشد؛ زیرا نفس، خود صورت بدن است و اگر نفس علت صوری دیگری داشته باشد، تکرر صور پیش می‌آید که مستلزم تسلسل است. معدوم شدن نفس به زوال علت فاعلی نیز محال است؛ زیرا علت فاعلی نفس، جوهری عقلی و مفارق از ماده است که هرگز نابود نمی‌شود و به همین دلیل محال است عدم علت غایی سبب نابودی نفس شود. بنابراین، با توجه به اینکه زوال هر کدام از علل چهارگانه محال است، نفس جاودانه است و انعدام آن به صورت مطلق امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۸۵-۳۸۶).

برهان دیگری (با همان روش نفی ویژگی‌های بدنی) که صدرا در ادامه به نقل از حکما می‌آورد، چنین است: اگر نفس را جاودانه ندانیم، زوال یا فساد نفس، امری حادث خواهد بود و هر حادثی مسبوق به استعداد است. پس

ادراکات نیست؛ بلکه در برابر این ادراکات، منفعل است و زمینه این انفعال را بدن فراهم می‌سازد. عقل، مراتبی دارد و گاه شرط فعلیت این مراتب، بدن و ابزار بدنی است. انتقال علم از مرتبه اولیات به مرتبه نظریات، گاهی بدون تعلیم و گاهی با تعلیم است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۸۴) و حواس، حلقه ارتباط معلم و متعلم‌اند.

نکات استنباط شده از مطالب فوق بدین قرارند:

- کمال علمی نفس به واسطه بدن است؛ زیرا نفس به وسیله صور حسی کمال می‌یابد. نقطه آغازین تمامی ادراکات، ادراک حسی است که ابزار و آلات بدنی، شرط تحقق این ادراک است. در واقع ماده بدنی، مبدأ نشأت سه‌گانه ادراکی است.

- کثرت ادراکات حسی در نفس به واسطه بدن است؛ زیرا هر یک از ابزار بدنی، باعث حصول علم خاصی در نفس می‌شوند و تنوع ادراکات به تنوع آلات و ابزار باز می‌شود.

- بدن و ماده بدنی در ادراکات خیالی نیز نقش دارد. اگرچه بدن براساس مبانی صدرایی، محل ادراکات خیالی، تصورشدنی نیستند، شرط تحقق این نحوه ادراکات هست. درحقیقت مابین بدن و مرتبه خیال در نفس، ارتباطی دوسویه تصورشدنی است.

- نفس ناطقه در مرتبه ادراک عقلانی نیز به بدن وابسته است. تکرر تصورات و تصدیقات عقلی به مدد حواس ظاهری و ادراکات بدنی جزئی است و نفس از طریق تعلیم و تعلم، با حواس بدنی به تصورات و تصدیقات و در نتیجه به گونه‌های مختلف علوم نظری دست می‌یابد. اگرچه نفس، سازنده تمامی ادراکات در تمامی مراتب آن است، این استعداد در نفس با ادراکات حسی و بدنی به فعلیت می‌رسد.

۵- اثبات جاودانگی نفس با استفاده از ویژگی‌های بدن

نفس انسان جاودانه است و با فنای بدن، فانی نمی‌شود. نفس موجودی مستقل و مجرد است که به نحو بالفعل بقا

مطالب به دست‌آمده فوق در قالب این نکات ارائه می‌شود:

- براهینی که حکمای پیش از صدرا در اثبات جاودانگی نفس اقامه کرده‌اند، براساس سلب ویژگی‌های بدنی از نفس به دست آمده است؛ به این صورت که نفس از آنجا که مادی نیست، علت مادی ندارد تا به دلیل نبود علت مادی‌اش معدوم شود؛ همچنین همانند ماده، قوه و استعداد فساد را نیز دارا نیست.

- ملاصدرا با سلب ویژگی‌های مادی و بدنی از نفس، همچون عدم ضعف نفس در حالت خواب و عدم خستگی و ناتوانی آن در اثر کثرت تفکر و ادراک، بر فناپذیری نفس با زوال بدن تأکید می‌کند.

نتیجه:

مطابق آموزه‌های حکمی و فلسفی، غایت خلقت انسان و نهایت کمال او تکامل عقل و کسب آگاهی و معرفت‌های نظری از یک سو و به کار گرفتن این معرفت‌ها در اخلاق، رفتار و عمل از سوی دیگر است و بدین دلیل حکمای اسلامی، حکمت را عبارت از صیوررت انسان و حرکت او به سمت عالم عقلی شدن بیان کرده‌اند؛ اما در دوگانه نفس و بدن، این تکامل فقط سهم نفس نیست. بدن انسان نیز ابزاری کلیدی برای تحقق این حرکت و صیوررت است و چنان بستری برای نفس انسانی فراهم می‌سازد که به کمک آن به غایت‌های خود نائل شود؛ البته بدن همیشه عامل و پیش‌برنده این تکامل نیست؛ بلکه گاهی به شکل مانع در این حرکت نمود پیدا می‌کند و نقشی سلبی در این حرکت دارد و گویا حکمت الهی این بوده است که انسان موانع ناشی از بدن را در مسیر تکامل خود شناسایی کند و از آنها اجتناب کند و این شناسایی و به تبع آن اجتناب، عاملی ایجابی در راستای تکامل اوست؛ از این رو بر حکیم و پژوهشگر علم النفس لازم می‌آید نقش‌های ایجابی و سلبی بدن را در مسیر پیش روی آدمی شناسایی و مدافعه کند.

باید در نفس، استعداد زوال و انعدام باشد. این استعداد، نیازمند ماده حامل است. ماده حامل استعداد، یا خود نفس است یا شیء دیگری غیر از نفس. خود نفس نمی‌تواند ماده حامل باشد؛ زیرا حامل امکان زوال یک شیء باید پس از زوال آن شیء، باقی باشد و نفس نمی‌تواند پس از انعدام، باقی باشد. پس باید ماده دیگری غیر از نفس، حامل این قوه باشد. اگر این ماده قابل، زوال‌پذیر باشد، اشکال قبل پیش می‌آید. ناچار باید به ماده‌ای رسید که زوال‌ناپذیر باشد. این حامل از یک طرف جزئی از نفس است و از طرفی امری مجرد است؛ بنابراین این امر همان نفس است؛ زیرا نفس چیزی جز جوهری مجرد که قابل صور باشد، نیست. پس نفس فساد نمی‌پذیرد و باقی و جاودانه است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۳۸۸).

ملاصدرا در *المبدأ و المعاد* دو دلیل بر جاودانگی نفس اقامه می‌کند که هر دو مبتنی بر ویژگی‌های بدنی است. در دلیل نخست از این ویژگی استفاده می‌شود که بدن به هنگام خواب دچار ضعف می‌شود؛ به نحوی که برخی از قوای حسی آن از فعالیت باز می‌ماند؛ اما نفس به عکس بدن، در حال خواب قوی‌تر می‌شود و حالات و کیفیات امور غیبی را مشاهده می‌کند و از آنها مطلع می‌شود. ضعف بدن در این حالت موجب ضعف نفس نمی‌شود و حتی نفس در این حالت قوی‌تر نیز می‌شود. پس مرگ بدن، بر حیات نفس اثری نخواهد داشت و نفس با مرگ بدن نمی‌میرد.

دلیل دوم اینکه مغز در بدن انسان دارای این ویژگی است که در اثر تفکر یا خاطرات زیاد، دچار خستگی و خشکی می‌شود و خشکی و خستگی آن موجب ازکارافتادگی مغز و پس از آن موجب مرگ بدن می‌شود؛ اما افکار و اندیشه‌ها سبب کمال نفس است. معارف و اندیشه‌های متعالی و الهی در انسان موجب تعالی و کمال نفس می‌شود. بنابراین آنچه سبب کمال نفس است، موجب نقصان و کاستی بدن است. این نکته نیز این گمان را تقویت می‌کند که نفس با مرگ بدن نمی‌میرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۲۶).

بر اساس این، در این نوشتار پنج مسئله از مسائل نفس‌شناسی صدرا یعنی ابطال تناسخ نفس، اتحاد نفس و بدن، تعدد قوای نفس، تبیین فرایند ادراک و همچنین جاودانگی و بقای نفس پس از بدن بررسی شد که ملاصدرا این مسائل را با بهره‌گیری از شاخصه‌های بدنی و جسمانی تبیین می‌کند:

مطابق نظر ملاصدرا بدن با نفس ترکیبی اتحادی را تشکیل می‌دهد. بدن همواره در طول حیات خود براساس حرکت جوهری اشتدادی مسیر قوه به فعل را طی می‌کند و به دلیل ترکیب اتحادی با نفس، نفس نیز همراه با بدن، بالقوه‌های خود را بالفعل می‌سازد. مطابق نظریه حرکت جوهری، بازگشت از فعلیت به قوه محال است و به همین دلیل، نفس نمی‌تواند پس از اینکه فعلیت‌هایی را به دست آورد، به بدنی منتقل شود که بالطبع خالی از آن فعلیات است. بدن ویژگی‌های دیگری نیز دارد که ملاصدرا به کمک آنها بر مسئله تناسخ قلم بطلان می‌کشد؛ از جمله اینکه بدن همواره باید در تدبیر یک نفس باشد و هرگز بدنی تصورشدنی نیست که از نفس تهی باشد؛ زیرا قوام بدنیّت بدن به همراهی با نفس است و همواره باید نفسی آن را تدبیر کند. به علاوه بدن هم‌زمان، واجد دو یا چند نفس نیست و هر انسانی با اندکی تأمل و خودکاوای این امر را درمی‌یابد.

ملاصدرا برخلاف پیشینیان خود که ساحت عالم مجردات و مادیات را مجزای از یکدیگر می‌دانستند و اتصال و پیوستگی میان این دو عالم در وجود واحد را نفی می‌کردند، براساس پذیرش اصالت وجود و تشکیک وجود، وجود را حقیقتی واحد و دارای مراتب گوناگون می‌داند که همه مراتب آن به یکدیگر پیوسته‌اند و میان مراتب آن، خلأ و انفصالی وجود ندارد؛ بنابراین، اگر وجودی براساس حرکت جوهری، اشتداد و توسعه یابد، در درون خود واجد پایین‌ترین مراتب مادی تا بالاترین مراتب مجرد است. نفس انسانی نیز پس از استکمال جوهری و طی مراتب مجرد، وجود واحدی می‌شود که

بالاترین مرتبه آن عقل مجرد و پایین‌ترین مرتبه آن بدن مادی عنصری است. او نظریه حدود جسمانی نفس را نیز بر همین مبنا طرح می‌کند و بدن را محل ظهور نفس و ابزار تکامل اشتدادی آن معرفی می‌کند. براساس حرکت جوهری نفس - که به مدد بدن مادی رخ می‌دهد - نفس مرتبه عالی بدن و بدن مرتبه سافل نفس تلقی می‌شود، ثنویت نفس و بدن را ابطال می‌کند و بر اتحاد آن دو صحنه می‌گذارد.

ملاصدرا همچون ابن‌سینا به تعدد قوای نفس قائل است؛ با این تفاوت که ابن‌سینا در بحث تعدد قوا، قوای نفس را به منزله ابزارهای ادراکی یا تحریکی مطالعه می‌کند و ملاصدرا ضمن باور به اتحاد نفس با قوای ادراکی و تحریکی، آنها را شئون گوناگون نفس می‌داند و تعدد را به مثابه تفاوت مراتب نفس و نمودهای گوناگون آن در قوا قلمداد می‌کند. هم ابن‌سینا و هم ملاصدرا در اثبات تعدد قوای نفس، از ویژگی‌های بدن بهره‌جسته‌اند. استدلال ابن‌سینا در اثبات تعدد قوای نفس، مبنی بر نبود منشأ واحد برای قوای متعدد بدنی است که صدرا آن را ناتمام می‌داند. به باور صدرا مشاهده قوای بدنی به ما نشان می‌دهد برخی از قوای بدنی در زمانی فعلیت دارند و در زمان دیگر، وجود ندارند؛ این در حالی است که برخی دیگر از قوای بدنی در تمام زمان حیات، تحقق دارند. وجود دائمی برخی از قوا در طول حیات و نبود آنها در زمان دیگر، ملاکی مناسب برای اثبات تعدد قوا فراهم می‌آورد.

شکل‌گیری قوای نفس از بدن مادی آغاز می‌شود و قوای حسی و بدنی، سرآغاز پدیدارشدن دیگر قواست؛ بنابراین، تمایز قوا و ادراکات غیرحسی از ادراکات حسی با سلب ویژگی‌های بدنی از آنهاست. کمال نفس در ابتدا با ادراکات حسی و ماده بدنی است. بدن، مبدأ ادراکات سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی است و تکثر و تنوع در ادراکات به آلات و ابزار بدنی باز می‌شود. تصدیقات عقلی نیز به مدد حواس ظاهری و ادراکات جزئی پدید می‌آید و استعداد نفس در تمامی ادراکات به وسیله بدن به

- در «الرسائل»، قم، مکتبه المصطفوی.
- ۱۰- -----، (۱۳۱۵ق)، تعلیقه بر حکمت الاشراف، قم، انتشارات بیدار.
- ۱۱- -----، (۱۴۱۰ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲- -----، (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد.
- ۱۳- -----، (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، ج ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمود ذبیحی و جعفر شانظری، باشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۴- -----، (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، باشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۵- -----، (۱۳۹۱)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

فعلیت خواهد رسید؛ البته بر این نکته نیز باید تأکید کرد که قوای بدنی و النفات به محسوسات پس از اینکه انسان به مراتب تجرد نائل شد، نقشی سلبی و بازدارنده در ادراکات عقلانی دارد.

صدرا برای اثبات بقای نفس نیز از روش سلب ویژگی‌های بدنی بهره می‌برد. او نشان می‌دهد نفس نه تنها برخی حالات بدنی همچون ضعف در حالت خواب و یا خستگی در اثر فعالیت فکری را ندارد، کاملاً برعکس بدن، در این موارد قدرتمندتر می‌شود. سلب این ویژگی‌های بدنی از ساحت نفس ناطقه و قوه عاقله، روشن می‌کند که نفس غیرمادی است و این امر به اثبات بقای نفس پس از مرگ بدن منتهی می‌شود.

منابع:

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۵۲م)، احوال النفس، حقه و قدم الیه احمد فواد الاهدانی، القاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- ۲- -----، (۱۳۶۴)، نجات، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران.
- ۳- -----، (۱۹۶۶م)، طبیعیات الشفاء، النفس، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، القاهره، دارالنهضه العربیه.
- ۴- -----، (۱۹۷۲م)، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن البدوری، حوزه علمیه قم.
- ۵- -----، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
- ۶- ابوریاده، عبدالهادی، (۱۹۵۰م)، رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره، دارالفکر العربی.
- ۷- انصاری شیرازی، یحیی، (۱۳۸۷)، دروس شرح منظومه، ج ۴، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- ۸- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۱)، فرهنگ علوم عقلی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
- ۹- ملاصدرا، صدرالدین محمد، بی‌تا، رساله اکسیر العارفين

