

هویت تعلقی نفس و آثار آن در حکمت متعالیه

عبداله محمدی *

چکیده

مسئله نحوه تعلق نفس به بدن یکی از مهم‌ترین مباحث در علم‌النفس فلسفی است. طبق دیدگاه ابن‌سینا و غالب مشائیان، نفس جوهری عقلی است که ارتباط با بدن بر آن عارض می‌شود. حقیقت نفس و اضافه آن به بدن دو حقیقت مستقل هستند. رابطه نفس و بدن مانند رابطه ناخدا و کشتی و بتا و ساختمان است که دو حقیقت مستقل هستند که با هم مرتبط شده‌اند و در عین حال می‌توان هر یک را بدون دیگری فرض کرد. اما ملاصدرا برخلاف مشائیان معتقد است که ارتباط و اضافه نفس به بدن ذاتی نفس بوده، قوام نفس متقوم به آن است، از این رو، نمی‌توان نفسی فرض کرد که تعلق به بدن نداشته‌باشد. ملاصدرا ضمن اقامه برهان بر مدعای خود نتایج این دیدگاه در علم‌النفس فلسفی خویش را بیان می‌کند. طبق نظر وی بدن حکم علت مادی برای نفس را داشته و نفس نیز شریک‌العله برای بدن است. «نظریه جسمانیت الحدوث»، «حرکت جوهری اشتدادی نفس»، «تأثیر و تأثر نفس و بدن» و «تباین ذاتی عقل و نفس در تقسیم‌بندی جواهر» با این تلقی از رابطه نفس و بدن دفاع‌پذیر است. می‌توان گفت این نگاه صدرالمتألهین به نحوه اضافه نفس به بدن همچون اصالت وجود در نظام هستی‌شناسی وی نقشی محوری دارد. هدف از این مقاله توضیح مبانی، نتایج و مقایسه دیدگاه دو مکتب مشائی و صدرایی در نحوه اضافه نفس به بدن است. در این تحقیق از روش اسنادی و تحلیلی استفاده شده‌است.

کلیدواژه‌ها: نفس، رابطه نفس و بدن، هویت اضافی نفس، هویت تعلقی نفس، علم‌النفس صدرایی.

* دکتری فلسفه اسلامی.

Email: Bineshvaandishe@Gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۵

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۴/۱۱

مقدمه

مسائل علم‌النفس فلسفی در دو مکتب مشائی و صدرایی از اختلافات ایشان در مبانی هستی‌شناختی متفاوت متأثر است. یکی از مبانی مهم علم‌النفس تبیین نحوه اضافه نفس به بدن است. این موضوع با مسئله نحوه تأثیر و تأثر نفس و بدن متفاوت است و در ادامه مبرهن خواهد شد که مسئله تأثیر و تأثر نفس و بدن از فروع و نتایج نحوه اضافه نفس به بدن است. حکمای مشائی و صدرایی هر دو بر حدوث نفس و ارتباط داشتن نفس با بدن تأکید می‌کنند اما مسئله مورد نزاع آن است که آیا این اضافه و تعلق در ذات نفس بوده و نفسیت نفس وابسته به آن است یا اینکه امری عارض بر نفس و خارج از ذات آن است؟ هرچند این موضوع نقشی محوری در تبیین اختلافات دو مکتب مشاء و حکمت متعالیه در شاخه علم‌النفس فلسفی دارد لکن تاکنون تحقیقات چندانی به واکاوی مستقل این مسئله و تبیین نتایج آن در دو نظام فلسفی یادشده نپرداخته‌اند. حقیقت آن است که غالب مسائل علم‌النفس فلسفی وابسته به نوع تبیین موضوع فوق است و این امر ضرورت پرداخت مستقل بدان را افزون می‌کند.

مهم‌ترین سؤالات فراروی این تحقیق عبارتند از:

- ۱- اضافه نفس به بدن در نظام فلسفی مشائی و صدرایی چگونه تبیین می‌شود؟
 - ۲- اختلاف در نحوه تعلق نفس به بدن چه نتایجی در سایر موضوعات علم‌النفس فلسفی دو نظام مذکور دارد؟
- این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی دو پرسش فوق را پاسخ خواهد داد.

اضافه نفس به بدن از نظر حکمای مشاء

فیلسوفان مشائی نفس را به یکی از دو گونه ذیل تعریف می‌کنند: «کل ما یکون مبدأ لصدور أفعال لیست علی وتیره واحدة عادمة للآرادة، فإنما نسیمه نفساً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ۵). «النفس هی کمال أول لجسم طبیعی آلی له أن یفعل أفعال الحیاة» (همان، ۱۰).^۱

طبق این دو تعریف نفس فاعلی است که افعال و آثارش به نحو غیریکنواخت از آن صادر می‌شوند. به اعتقاد شیخ‌الرئیس هیچ‌یک از این دو تعریف، تعریف حقیقت نفس نیست، زیرا در تعریف اول، بر «مبدئیت نفس برای افعالی خاص» و در تعریف دوم، بر «کمال بودن نفس برای جسم» تکیه شده‌است، حال آنکه، «مبدئیت نفس برای افعالش» و «کمال بودن برای جسم» هر دو حیثیت اضافی است: یکی اضافه نفس به افعال نفس و دیگری اضافه نفس به بدن است و نفس از مقوله جوهر است نه اضافه، لذا این تعریف، تعریف حقیقی نفس نیست (همان، ۵). وی معتقد است با این تعاریف هنوز ماهیت و جوهر نفس شناخته نشده‌است و نام نفس نشان‌دهنده جوهر این شیء خاص نیست بلکه بیانگر این است که این شیء مدبر بدن است و همان‌طور که ساختمان در تعریف بئاء لحاظ می‌شود، بدن نیز در تعریف نفس آمده‌است، در حالی‌که در تعریف انسان، ساختمان لحاظ نمی‌شود و به همین جهت است که بحث نفس در قسمت طبیعیات فلسفه آمده‌است (همان، ۹-۱۰). خلاصه آنکه تعاریف فوق حیثیت جوهری نفس را که جوهری مستقل و مجرد است نشان نداده و تعریف حقیقت نفس نیست.

از سوی دیگر اضافه نفس به بدن، امری عارضی و خارج از ذات آن است، همان‌گونه که در اضافه «ابوت» زید ذاتی دارد که مستقل از اضافه ابوت موجود است و در اضافه «ناخدا به کشتی»، نیز ناخدا وجودی مستقل از رابطه راهبری کشتی دارد. نفس نیز، مستقل از اضافه آن به بدن، دارای ذات و وجودی است و سپس، تعلق به بدن بر ذات نفس عارض می‌شود و پس از مدتی نیز این اضافه عارضی رخت برمی‌بندد.

اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس نیست، یعنی چنین نیست که وجود فی نفسه نفس (جوهر مجرد عقل) که منشأ ماهیت آن است عین وجود لغیره آن باشد که از آن، با تعبیر «اضافه نفسیت» یا «نفسیت نفس» تعبیر می‌کنیم. وجود فی نفسه اعراض و صورت نوعیه عین ارتباط با موضوع آن‌هاست، اما نفس نسبت به بدن، وجود رابطی ندارد، از همین‌روست که ارتباط صورت با جسم موجب مادی بودن صورت است، چون صورت در ماده حلول می‌کند، اما ارتباط نفس با بدن، موجب مادی بودن نفس

نیست و چون اضافه نفسیت نفس و وجود لغیره آن، عین وجود فی نفسه آن و به اصطلاح ذاتی آن نیست، همانند اضافه جسم با مکانی خاص، از آن انفکاک پذیر است و نفس می تواند بدون بدن نیز امکان بقا داشته باشد.

اساساً نفس نام همان وجود اضافی است و برای جوهر نفسانی و حقیقت آن وضع نشده است. بنابراین، در حاق مفهوم نفس، همان حیثیت تعلق به جسم و تدبیر آن ملحوظ می باشد و دقیقاً از همین روست که در تعریف نفس از مفهوم جسم (در مطلق نفس) یا بدن (در نفس حیوانی یا انسانی) استفاده می شود، چرا که متعلق اضافه در حقیقت اضافه دخیل است و هر اضافه ای متقوم به طرفین خود است (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۷).

فخررازی به نقل از شیخ می گوید: اگر تعریف مذکور تعریف حقیقت نفس می بود، باید از طریق آن، مقوله نفس و جوهریت یا عرضیت آن را نیز می شناختیم (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۳۴).

نفس از نظر فیلسوفان مشائی جوهری مجرد است که با حدوث بدن حادث شده ولی بدون بدن نیز باقی می ماند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۸؛ ۱۳۶۳: ۱۰۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۶۰-۲۶۱)، لذا نیاز نفس به بدن در اصل وجودش نیست بلکه برای افاضه از واهب-الصور مرجحی فراهم آورده و پس از پیدایش نیز تنها در نیل به مقامات عالیه نیازمند بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۵۹؛ ۱۳۶۰: ۱۴۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۱-۳۴). در این دیدگاه بدن هیچ علیتی برای نفس ندارد (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۰۰).

خلاصه آنکه طبق تفسیر مشائیان از اضافه نفس به بدن:

۱- وجود مستقل نفس غیر از نفسیت نفس و اضافه آن به بدن است.
 ۲- تعریف اضافی نفس تعریف حقیقی نیست و با این تعریف حقیقت جوهری نفس دانسته نمی شود.

۳- اضافه نفس به بدن ذاتی نفس نیست.

۴- نفس در اصل وجودش نیاز به بدن ندارد و نیاز نفس به بدن فقط برای

رسیدن به مقامات عالیه است.

۵- نفس امری ذاتاً مجرد است که با حدوث بدن حادث شده و به علت بی‌نیازی از بدن پس از زوال بدن باقی می‌ماند.

اضافه نفس به بدن از منظر ملاصدرا

ملاصدرا برخلاف مشائیان معتقد است که اضافه نفس به بدن و حیثیت تعلقی آن به جسم، ذاتی نفس بوده، قوام نفس متقوم به آن است، از این رو، نمی‌توان نفسی فرض کرد که تعلق به بدن نداشته باشد. به اعتقاد صدرا نفسیت نفس مانند پدر بودن پدر یا پناه بودن پناه نیست زیرا ماهیت پناه وجودی مستقل از پناه بودن وی دارد، درحالی‌که نفس بودن نفس به این است که چنین ارتباط خاصی با بدن داشته باشد. کاتب وجود دیگری دارد که به لحاظ آن انسان است ولی کاتب نیست؛ اما، نفس تا وقتی که به مجرد عقلی نرسیده است، وجود دیگری غیر از این وجودی که در ارتباط با بدن است، ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۱). در دیدگاه صدرا رابطه نفس و بدن مانند رابطه ناخدا و کشتی یا پدر و فرزند یا پادشاه و کشور نیست بلکه نفسیت نفس به این نحوه تدبیر بدن است (همو، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸؛ ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۲۳؛ ج ۷: ۲۴۳؛ ج ۸: ۲۵۹ و ۳۷۵ و ۳۷۷؛ ج ۹: ۱۲ و ۸۵ و ۱۱۶-۱۱۷).

این فهم راقی صدرا مرهون دست‌یابی به اصالت وجود است. فیلسوفان قبل با دید ماهوی دو ماهیت نفس و بدن را در خارج موجود دانسته و اضافه نفس به بدن را از سنخ اضافه ماهوی و عرضی برای نفس می‌دانستند. اما صدرا معتقد است اضافه نفس به بدن از سنخ اضافه ماهوی عرضی نیست که بر نفس عارض شود، بلکه نحوه وجود نفس نحوه وجودی اضافی و تعلقی است. نحوه وجود نفس به گونه‌ای است که مقتضی اضافه به بدن است، از این رو، اضافه و تعلق به بدن از لوازم وجودی نفس است. پس تفکیک بین ذات نفس (به‌عنوان جوهری مجرد) و حیثیت نفس بودن آن (به‌عنوان عرضی از جنس اضافه)، صحیح نیست، بلکه نفس ذاتاً (به‌معنای ذاتی باب برهان) متعلق به ماده و جسم است، با این حال، اضافه مذکور موجب نمی‌شود که ماهیت نفس داخل در مقوله اضافه باشد، چرا که این اضافه از نحوه وجود نفس انتزاع شده، مقوم وجودی آن است. اضافه مورد بحث، فقط موجب آن می‌شود که

نفس، به جهت تعلق وجودی به بدن، در زمره عقول مفارق داخل نشود، در حالی که، به لحاظ ماهوی، داخل در مقوله جوهر است. حاصل آنکه، ممکن است از نحوه وجود برخی موجودات، مفهوم اضافه انتزاع شود، در حالی که داخل در مقوله اضافه نیستند. ملاصدرا برای تقریب به ذهن بیشتر، از هویات اضافی دیگری نام می‌برد که داخل در مقوله اضافه نیستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳):

۱. هیولا: هیولای اولی جوهری است که قابل صورت است و اضافه قابلیت نسبت به صورت، در هیولا محقق است، با این حال، هیولا داخل در مقوله اضافه نیست، بلکه از جنس جوهر است. راز مسئله نیز آن است که مفهوم اضافی «قابلیت» از نحوه وجود هیولا انتزاع می‌شود، نه آن که یک مفهوم عرضی و ماهوی داخل در ماهیت و مفهوم هیولا باشد

۲. صور طبیعی: صورت‌های طبیعی نیز که تحصیل‌بخش و فعلیت‌دهنده ماده است، نوعی اضافه به ماده دارد؛ وجود صورت، وجود للماده است. با این حال، هیچ‌یک از صورت‌های طبیعی داخل در مقوله عرضی اضافه نیستند، چرا که اضافه صورت به ماده، داخل در وجود صورت است، نه داخل در مفهوم و ماهیت آن.

۳. اضافه خالقیت، عالمیت، قادریت و مانند آن در ذات خداوند نیز مفاهیمی اضافی‌اند که تصورشان نیازمند طرفین است، ولی این امر بدان معنا نیست که مفاهیم فوق از سنخ اعراض (اضافی) بود و بر ذات واجب تعالی عارض می‌شوند، بلکه این صفات اضافی حاکی از اقتضای ذات و لازمه وجود حق تعالی است.

۴. اعراض: هر یک از اعراض، نسبت و اضافه‌ای به موضوع خود دارند، مثلاً سیاهی عارض بر جسم می‌شود و از این عروض، اضافه «عارض بودن» انتزاع می‌شود، با این حال، «سواد» از مقوله کیف است نه اضافه. پس اعراض با وجود آن که دارای ماهیاتی غیر از ماهیت اضافه‌اند، ولی نحوه وجود آن‌ها به گونه‌ای است که عین اضافه و تعلق به موضوع است.

بنابراین، اضافه نه سبب می‌شود که موجوداتی نظیر اعراض، هیولا و صور طبیعی، داخل در مقوله اضافه باشند و نه ایجاب می‌کند که دارای دو ماهیت شوند، و نه لازم می‌آید که موجودات مذکور دارای دو وجود باشند؛ وجود اضافه و وجود عرضی یا

جوهری غیر از اضافه. بلکه در این موارد، یک وجود تعلقی و اضافی دارای ماهیت خاص خود است و در هر مورد، «اضافه» ذاتی (باب برهان) هویت و وجود آن‌هاست. سبزواری در توضیح این نکته می‌گوید اضافه دو قسم است گاهی اضافه داخل ماهیت شیء و ماهیت عین اضافه است که اضافه مقولی است و گاهی اضافه داخل در وجود شیء است یعنی ماهیت شیء از مقوله جوهر یا عرض است ولی نحوه وجودش اضافی است مانند هیولا یا سیاهی. گاهی شیء اصلاً تحت هیچ ماهیتی نیست ولی نوعی اضافه به وجود آن عارض می‌شود مانند اضافه مبدعیت یا رازقیت به خداوند (همان، ۱۲؛ تعلیقه حکیم سبزواری). سرّ این نکته در آن است که اضافه در وجود شیء غیر از اضافه در ماهیت شیء است (همان، ۳۷۶؛ تعلیقه حکیم سبزواری).

به اعتقاد ملاصدرا، هر چند نفس در اثر حرکت جوهری اشتدادی می‌تواند از نفسیت به درآمد در زمره مجردات تام عقلی درآید؛ امّا، مادام که به نفسیت خود باقی است یعنی نفس مادام که نفس است، وجودی که غیرمتعلق به بدن باشد، ندارد (همو، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸).

خلاصه دیدگاه صدرا و مشائیان در اضافه نفس به بدن چنین است:

دیدگاه ملاصدرا	دیدگاه مشائیان
نفسیت نفس و وجود نفس یک چیزند.	وجود مستقل نفس غیر از نفسیت نفس است.
تعریف اضافی نفس تعریف حقیقی است.	تعریف اضافی نفس تعریف حقیقی نیست
اضافه نفس به بدن ذاتی آن است	اضافه نفس به بدن ذاتی نفس نیست.
نفس مادام که نفس است در وجود خود نیازمند بدن است.	نفس در وجود خود نیازمند بدن نیست.

ادله ملاصدرا

استدلال اول:

صدرا در ابطال نظر مشائیان می‌گوید:

۱. اگر نفسیت نفس، عارض بر ذات آن باشد، لازمه‌اش این است که ذات نفس، جوهری مجرد و مستقل از جسم (یا بدن) بوده و تعلق به جسم در مرتبه خارج از ذات، بر آن عارض شده باشد.

۲. اگر تعلق به جسم، عارض بر جوهر مجرد نفس شده باشد، در این صورت، تعلق به جسم برای آن جوهر مجرد، یا عرض لازم یا عرض مفارق است.

۳. اگر تعلق به جسم، عرضی لازم نفس باشد، هیچ‌گاه نباید از معروض خود انفکاک داشته باشد، حال آنکه طبق فرض، مرحله‌ای وجود دارد که در آن، ذات نفس موجود بوده، ولی تعلق به بدن نداشته است.

۴. و اگر تعلق به جسم برای ذات نفس، عرضی مفارق باشد، عروض عرض مفارق متوقف بر حصول استعداد در ذات معروض و حصول استعداد نیز منوط به مادی بودن معروض است که با فرض تجرد ذاتی جوهر نفس منافات دارد.

بنابراین، عروض «تعلق» بر ذات نفس، خواه به صورت عرض لازم و خواه به صورت عرض مفارق، محال است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۲).

نقد برهان اول

برخی فیلسوفان معاصر بر این برهان خرده گرفته‌اند که این بیان فقط توان نفی نظریه افلاطون (قدم نفس) را دارد، اما منافاتی با دیدگاه مشائیان ندارد. برهان فوق فقط این دیدگاه را نفی می‌کند که نفس، پیش از تعلق به بدن، دارای وجودی مستقل و مجرد بوده، سپس در اثر سانحه‌ای به بدن تعلق گرفته است که رأی افلاطون است، اما شیخ‌الرئیس و پیروان وی معتقد به حدوث نفس در هنگام تعلق به ماده و نه پیش از آن هستند، از این رو، می‌توانند فرض اول یعنی عرض لازم بودن حیث تعلقی نفس را انتخاب کنند، بدون آنکه محذور گفته شده لازم بیاید (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۵-۶۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۲، تعلیقه علامه طباطبائی).

اشکال مذکور هر چند نظر مشائیان در تعلق نفس به بدن پیش از خلق بدن را توجیه می‌کند اما در بقاء نفس هنوز اشکال صدرا باقی است. توضیح آنکه طبق نظر مشائیان که تعلق نفس به بدن را عرضی برای نفس می‌دانند، این اشکال مطرح می‌شود که اگر تعلق نفس به بدن عرضی لازم برای آن باشد، هیچ‌گاه از آن جدا نخواهد شد و در این صورت بقای نفس پس از تلاشی بدن توجیه‌پذیر نخواهد بود. ممکن است این نکته به ذهن متبادر شود که این اشکال به ملاحظه صدرای که تعلق نفس به بدن را ذاتی برای نفس می‌داند نیز وارد می‌شود. اما، پاسخ آن است که صدرای با تفتن به این نکته می‌گوید نفس تا وقتی که نفس است تعلق ذاتی به بدن دارد، اما، هنگامی که به مجرد عقلی رسید دیگر نفس نیست تا نیاز به این بدن داشته باشد. «إذ لا يتصور للنفس مادام كونها نفساً وجوداً لم تكن هي بحسبه متعلقة بالبدن مستعملة بقاءه إلا أن تنقلب في وجودها و تشتد في تجوهرها حتى تستقل بذاتها و تستغنى عن التعلق بالبدن الطبيعي» (همو، ۱۳۶۱: ۳۷-۳۸).

برهان دوم

۱. بدون شک نفس متمم بدن مادی بوده، از ترکیب آن دو، یک نوع تام مادی و جسمانی حاصل می‌شود. به بیان دیگر، هر موجود دارای نفسی، نوعی است که از ترکیب نفس و جسم فراهم آمده است.

۲. حال اگر ذات نفس را جوهری مجرد بدانیم که تعلق به جسم و بدن، در ذات آن نهفته نیست، لازم می‌آید که از ترکیب یک جوهر مجرد مستقل، که از سنخ عقول مفارق است، با جوهر مادی یک نوع مادی حاصل شود، در حالی که این مسئله محال است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۲).

نقد برهان دوم

برخی محققان ملازمه مذکور در مقدمه دوم برهان را انکار می‌کنند، زیرا مادی بودن نوع حاصل از ترکیب نفس با بدن بیش از این اقتضاء نمی‌کند که نوع مذکور، مرکب از صورت و ماده بوده، صورت آن به نحوی به ماده تعلق داشته باشد. اما

اینکه، صورت مذکور نیز باید مادی و جسمانی باشد، از لوازم مادی بودن نوع نیست. بنابراین، این فرض که نوعی مرکب از صورت مجرد و ماده جسمانی داشته باشیم، فرضی محال نخواهد بود (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱: ۶۶-۶۷). این دیدگاه شبیه نظر ابن سینا در ترکیب اتحادی نفس و بدن انسان است. توضیح آنکه ابن سینا در پاسخ به این سؤال که چگونه ممکن است از ترکیب نفس مجرد انسان و بدن مادی او نوعی واحدی حاصل شود، می‌گوید لازمه ترکیب اتحادی این نیست که دو شیء هیچ تغایر و کثرتی نداشته باشند بلکه همین اندازه که بین دو جوهر مذکور، نوعی رابطه طرفینی و نیاز متقابل وجود داشته باشد تا به موجب آن، حد واحدی بر آن‌ها صدق کرده، یا فعل و اثر جدیدی از آن‌ها صادر شود که از هیچ‌یک از آن‌ها به تنهایی صادر نمی‌شود، برای چنین اتحادی کافی است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۰۶). بهمینار نیز معتقد است:

«بینه [أی النفس] و بین البدن اتحاد حقیقی نوعی، لا فرضی. و لست أعنی بالاتحاد اتحاد اتصال، بل اتحاداً علی وجه آخر، بل اتحاد ترکیب کالوحدة الموجودة من اجتماع الصّورة و الهیولی من غیر فساد أحدهما. فإنّ الهیولی و الصّورة جواهرهما مختلفان، و مع اختلاف الجوهر لا یتتبع وجود امر واحد منهما، و كذلك لا یتتبع ما وراء اختلاف الجوهرین اتحاد امر منهما، أعنی أن یتكون النفس مفارقة، فإنّه كما یصحّ وجود امر واحد من أمرین مختلفی الجواهر، فکذلك یصحّ اتحاد من مفارق و مادة» (بهمینار، ۱۳۷۵: ۷۲۶-۷۲۷).

خلاصه آنکه با تلقی ابن فیلسوفان از ترکیب اتحادی استدلال ملاصدرا ناقم خواهد بود. اما ملاصدرا معتقد است چنین ترکیب اتحادی از «محال‌ترین محالات و شنیع‌ترین محذورات» است، زیرا اتحاد مجرد عقلی با بدن مادی، به منزله صورت و ماده، در نوعی جسمانی محال است، زیرا نسبت ماده به صورت قریب آن یا به هر امر دیگری که مباشرتاً مقوم و مکمل آن است، نسبت قوه قریب فعلیت به خود آن فعلیت است، و برعکس نسبت صورت قریب ماده‌ای یا هر امر دیگری که مباشرتاً

مقوم و مکمل ماده‌ای است به آن ماده، نسبت فصل اخیر نوع به جنس قریب آن است که مباشرتاً با آن فصل، تحصیل می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۰).
 به اعتقاد صدرا رابطه نفس و بدن مانند معیت سنگ کنار انسان یا رابطه ارّه و نجار نیست که پس از استعمال آن‌را به کناری افکند بلکه برای فراهم آمدن نوع طبیعی باید نفس وجودی تعلقی به بدن داشته باشد (همان، ج ۸: ۳۸۳-۳۸۴). بنابراین، اگر نفس انسانی، همچنان که فلاسفه پیشین معتقد بودند، از ابتدای پیدایش جوهر مجرد عقلی باشد، ترکیب آن با بدن و تعلقش به بدن جسمانی محال است، اما بدون شک، نفس با بدن متحد است، پس باید پذیرفت که رابطه نفس و بدن، در ابتدای حدوث، رابطه‌ای عرضی و خارج از وجود نفس نیست که صرفاً عارض وجود مجرد آن شده باشد.

نتیجه استدلال ملاصدرا آن است که اضافه نفسیت برای وجود نفس ذاتی است و همان‌طور که وجود فی‌نفسه عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است و وجود فی‌نفسه صورت، عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، وجود فی‌نفسه نفس نیز عین ارتباط با بدن است، یعنی تدبیر بدن، ذاتی وجود نفس است. از این‌رو، تفاوت نفس با صور نوعیه، تنها در نوع آثار و نحوه صدور آنها از نفس است، اما از این جهت که وجود فی‌نفسه هر دو عین وجود رابطی آن‌ها برای موضوعشان است، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند.

آثار و نتایج بحث

۱. علیت بدن برای نفس

فیلسوفان پیش از ملاصدرا معتقد بودند بدن صرفاً در حدوث نفس دخالت داشته و هیچ علیتی برای نفس ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۸). اما، پس از آنکه روشن شد نفسیت ذاتی وجود نفس و نفس قائم به بدن است رابطه نفس و بدن مانند ماده و صورت در نظام مشاء تبیین می‌شود. چون نفس وجودی ذاتاً حلولی دارد که نیازمند محل است، لذا صدرا بدن را علت مادی برای نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۳؛ ج ۹: ۳). از سویی، نفس نیز برای بدن شریکه‌العله محسوب می‌شود، چون بدن از آن جهت که

بدن است قائم به نفس است به طوری که به محض قطع ارتباط با نفس اضمحلال و تلاشی آن آغاز می شود (همان، ج ۸: ۳۸۲).

۲. جسمانیت نفس

حکمای مشاء نفس را مجرد و بدن را امری مادی که شرط حدوث آن است، تصویر کردند. صدرا تأکید می کند امری مادی نمی تواند شرط و استعداد جوهر مجرد عقلی واقع شود که در ذات خود خالی از ماده است، پس اگر سخن از زمینه سازی بدن برای حدوث نفس است یا باید به مجرد بدن قائل شویم یا جسمانیت نفس (همان، ج ۸: ۳۸۵). سبزواری در توضیح این سخن می گوید: مستعدله باید یکی از حالات مستعد و متصل به آن باشد. امر مجرد نمی تواند یکی از حالات امر مادی باشد (همان).

به عبارت دیگر، موجودی که نحوه وجودش به تصرف در بدن بوده و رابطه تلازم با بدن دارد و به نحوی حال در بدن مادی است، نمی تواند امری مجرد باشد و ضرورتاً جسمانی است، لذا صدرا باید به عدم تجرد نفس و جسمانیه الحدوث بودن آن قائل شود. نفس قائم به جسم و ماده است و بدون آن امکان وجود ندارد و این خصیصه موجودات مادی جسمانی است (همان، ۳۲۶).

۳. مراتب و حرکت اشتدادی نفس

تاکنون روشن شد که نفس در بدو پیدایش امری جسمانی است. از سوی دیگر می دانیم همان نفس امری مجرد است. جمع این دو مطلب تنها یک راه دارد و آن اینکه نفس را یک موجودی دارای مراتب مختلف بدانیم که در برخی مراتب آن مادی و در برخی مراتب خود مجرد است. از سوی دیگر، حفظ این مراتب در یک حقیقت مستلزم پذیرش حرکت جوهری اشتدادی نفس است (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

۴. تبیین دقیق تأثیر و تأثر نفس و بدن

تبیین چگونگی تأثیر و تأثر نفس و بدن برای فیلسوفان قبل از صدرا مشکل است. چون از سویی نفس را مجرد می دانند که در تأثیر بی نیاز از وضع است و از سوی دیگر بدن مادی را بیگانه با آن دانسته و رابطه آن با نفس را تنها به شکل ملک و

مدینه و ناخدا و کشتی تصور می‌کنند. حکمای مشاء برای توجیه رابطه نفس و بدن نظریه «جذب شوقی» را مطرح کرده‌اند. در این نظریه، نفس شوق به بدن داشته و مانند کسی که به همراه خویش عشق می‌ورزد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۴) یا مانند رابطه آهن و آهن‌ریا یا فتیله و آتش تأثیر می‌کند (همان، ۳۷۵). اما، به اعتقاد صدرا این تأثیر و تأثر تنها زمانی توجیه‌پذیر است که نفس و بدن رابطه اتحادی داشته باشند (همان، ۱۳۴).

تصویر نفس و بدن به عنوان دو موجود مجرد و مادی مستقل راه را برای تبیین کیفیت تأثیر و تأثر آن دو برهم مسدود می‌کند، تبیین این رابطه وقتی امکان‌پذیر است که نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت ذومراتب تصویر شوند.

۵. معقول بودن تباین ذاتی عقل و نفس در تقسیم جواهر به نفس و عقل

فیلسوفان قبل در تقسیم جواهر نفس را امری مابین جوهر عقل می‌دانستند. در حالی که از نظر ایشان نفس از نظر ذات در سلسله عقول و آخرین آن‌هاست و تنها تفاوتش با عقول در اضافه نفسیت است و از سوی دیگر این اضافه را امری عرضی برای نفس می‌دانستند و می‌دانیم که تفاوت‌های عرضی موجب اختلاف صنفی دو فرد می‌شود نه اختلاف نوعی آن‌ها؛ لذا حل این مطلب که چگونه نفس مابین عقل است آسان نبود. ولی صدرا اضافه نفس به جسم را ذاتی نفس دانسته و دیگر نمی‌توان آن را مجرد و از اقسام عقول دانست، چون با آن‌ها تفاوت ذاتی می‌یابد و از سویی چون دارای مراتب اشتدادی است با جسم و ماده هم مابین می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۷؛ عبودیت؛ ۱۳۸۹: ۲۱۳).

۶. نقدی جدید بر نظریه قدم نفس افلاطون

نظریه قدم نفس افلاطون با براهین متعددی ابطال شده‌است. صدرا با مدد از هویت تعلقی نفس برهان جدیدی بر ابطال آن اقامه کرده‌است. وی معتقد است اگر مقصود افلاطون آن است که این نفوس در عین نفس بودن مقدم بر بدن هستند این نظریه

باطل است چون اضافه نفس به بدن و تدبیر آن ذاتی نفس است و نمی‌توان نفس را بدون تصرف در بدن تصور کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۷۳).

صدرا یکی از ادله طرفداران نظریه افلاطون را چنین تقریر می‌کند که هر حادثی نیازمند ماده مستعد صورت حادث است و اگر نفس بخواهد حادث باشد باید مادی باشد. وی در نقد این نظر ابتدا بر مبنای خویش و سپس بر مبنای مشائی پاسخ می‌دهد: «أما الجواب ... فلما سیأتی تحقیقه علی مذهبنا من کون النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء و علی مذهب القوم من أن النفس حادثه مع المادة لا فی المادة» (همان، ج ۸: ۳۳۳-۳۳۴).

از همین‌جا روشن می‌شود که کلام صدرا در تبیین روایاتی که به قدم نفس اشاره دارند باید به نحوی باشد که آن امور قدیم را وجود برتر نفس بداند نه آنکه نفس در عین آنکه نفس است مقدم بر بدن باشد.

برهان جدید بر ابطال تناسخ

صدرا المتألهین در ابطال تناسخ در کنار سایر براهین پیشینیان از ذاتی بودن تعلق نفس به بدن استفاده کرده‌است. نفس پس از مفارقت از بدن اول و قبل از اتصال به بدن دوم هیچ تدبیری نسبت به بدنی ندارد و نفس از تدبیر بدن تعطیل می‌شود. صدرا معتقد است این دلیل با این نظریه که تدبیر بدن و اضافه نفس به بدن ذاتی آن است، تمام خواهد بود (همان، ج ۹: ۱۲).

هم‌چنین وی علاقه ذاتی نفس به بدن و ترکیب اتحادی نفس و بدن و حرکت جوهری ذاتی نفس را نیز دلیل بر ابطال تناسخ می‌داند (همان، ج ۲-۳).

۷. زوال نفس به زوال بدن

نتیجه علاقه ذاتی نفس به بدن آن است که نفس با زوال بدن زائل می‌شود، چون نفسیت نفس به تدبیر و تصرف در بدن است و قطع ارتباط نفس و بدن همان‌طور که سبب زوال بدن است، موجب زوال نفس نیز می‌شود. نفس تا زمانی که نفس است و

به عقل مفارق تبدیل نشده است قائم به وجود بدن بوده و با زوال بدن زائل می شود (همان، ج ۸: ۳۷۷).

طبق نظر صدر تا زمانی که نفسیت نفس محفوظ است و به حدی نرسیده که وجود رابطی با بدنش زایل شود و به عقل فعال متصل شود تدبیر بدن ذاتی اوست. حتی اگر از مراحل ابتدایی نفس عبور کرده باشد. یعنی اگر نفسی پیش از مرگ به حال تجرد رسید ولی هنوز نفسیت آن باقی است تدبیر بدن از آن زایل نمی شود.

نتیجه گیری

دیدگاه صدرالمتألهین و ابن سینا در نمودار ذیل مقایسه شده است:

دیدگاه ملاصدرا	دیدگاه مشائیان
اضافه نفس به بدن ذاتی برای نفس است	نفس جوهری مستقل از بدن است و اضافه نفس به بدن عارضی است.
بدن علت مادی نفس است.	بدن هیچ علیتی برای نفس ندارد.
نفس در بدو پیدایش امری مادی و جسمانی است.	نفس ذاتاً و حدوداً امری مجرد است.
نفس دارای حرکت اشتدادی است.	نفس امری ثابت است.
نفس دارای مراتب طولی است.	نفس دارای یک مرتبه است.
نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقتند و تأثیر آنها بر هم تأثیر مراتب یک وجود بر یکدیگر است.	نفس و بدن دو امر مجرد و مادی مستقلند که از راه جذب شوقی برهم اثر می کنند.
تفاوت نفس و عقول در اضافه نفس به بدن است که یک تفاوت ذاتی است.	تفاوت نفس و عقول در اضافه نفس به بدن است که یک تفاوت عرضی است.

پی‌نوشت

۱. و نیز ارسطو، ۱۳۶۶: ۷۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۵۸؛ ۱۴۱۳: ۱۲۹؛ همو، «رساله هدیه رئیس للأمیر»، ۱۴۰۰: ۱۶۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۱۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۳۴؛ ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۲۰.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد‌المسافر، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش.
۲. ابن‌سینا، الطبيعيات، الشفاء، جلد دوم، مكتبة آية الله مرعشي نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۳. _____، الاهيات، الشفاء، مكتبة آية الله مرعشي نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. _____، المباحثات، نشر بيدار، قم، ۱۴۱۳ق.
۵. _____، المبدأ و المعاد، موسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مگ‌گیل، تهران، ۱۳۶۳.
۶. _____، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
۷. _____، «رساله هدیه رئیس للأمیر»، مجموعه رسائل، بيدار، قم، ۱۴۰۰ق.
۸. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی‌مراد داودی، حکمت، بی‌جا، ۱۳۶۶.
۹. الرازی، فخرالدین، المباحث المشرقية في علم الاهيات و الطبيعيات، نشر بيدار، قم، ۱۴۱۱.
۱۰. _____، شرحی الاشارات، مكتبة آية الله مرعشي نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۱. بهمینار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، به‌کوشش محمد سعیدی‌مهر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۵ش.
۱۲. الشهرزوری، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳.
۱۳. شیرازی صدرالدین محمد (ملاصدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مجلدات سوم، پنجم، هفتم، هشتم و نهم، داراحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۴. _____، اسرارالایات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰.
۱۵. _____، العرشیه، مولی، تهران، ۱۳۶۱.
۱۶. الطوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۷۵ش.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران، سمت، ۱۳۸۹.