

«پيله و پروانه» يا «مرغ و قفس»؟

ارزیابی تطبیقی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا

در باب رابطه نفس و بدن

نواب مقربی*، دکترای کلام و فلسفه دین، دانشگاه آزاد علوم و تحقیقات
عبدالرزاق حسامی فر، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی

چکیده

مسئله اصلی مقاله حاضر اینست که نفس در اندیشه ابن سینا و ملاصدرا چه نوع ماهیتی دارد و نسبت آن با بدن چگونه تبیین و توجیه میشود؟ آیا این دو فیلسوف دیدگاهی همسان در باب چیستی نفس و نسبت آن با بدن دارند یا دیدگاهشان متفاوت است؟ همچنین کدامیک از آنها با طرز تفکر و شیوه نگرش قرآنی – اسلامی سازگاری و همداستانی بیشتری دارد؟

مدعای مقاله حاضر اینست که هرچند ابن سینا در توجیه تجرد نفس و بقای روحانی آن براهین نیرومندی اقامه کرده است ولی بخش عمده این براهین، اگر نگوئیم همه آنها، متأثر از شیوه نگرش افلاطونی – نوافلاطونی در باب چیستی نفس و رابطه نفس – بدن است؛ و اگرچه ابن سینا در این باب ریزه کاریها و نوآوریهای دارد، اما چارچوب کلی و استخوانبندی بحث او همان است که در سنت افلاطونی – نوافلاطونی ملاحظه میشود.

از سوی دیگر، ملاصدرا هرچند به براهین ابن سینا در باب تجرد و بقای نفس توجه ویژه‌ی دارد و تقریر تازه‌ی از آنها بدست میدهد ولی با اتکا به نگره حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، دیدگاهی را عرضه میکند که تنها از شجره طیبه حکمت

متعالیه برمی آید و میباید و نه تنها با دیدگاه عقلانی متعالیه، که با دیدگاه اسلامی – قرآنی در باب طبیعت نفس و رابطه نفس و بدن هم سازگاری دارد.

دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن را میتوان بترتیب چون رابطه «مرغ و قفس» و «پيله و پروانه» دانست. در نگاه ملاصدرا نفس هنگام حدوث در واپسین مرحله تکامل صورتهای مادی و نخستین مرحله صورتهای ادراکی قرار دارد و هستیش در این هنگام واپسین پوسته جسمانی و نخستین مغز روحانی بشمار میرود.

کلیدواژگان

نفس شناسی در فلسفه اسلامی ابن سینا
ملاصدرا نسبت نفس و بدن
رابطه مرغ و قفس رابطه پيله و پروانه
حرکت جوهری نگره افلاطونی – نوافلاطونی

۱. مقدمه

یکی از مسائلی که در حوزه انسان شناسی مطرح میشود اینست که حقیقت انسان از چه چیزی ساخته

(نویسنده مسئول) *Email:nawi1358@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۸ تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۱۶

شده است؟ آیا چنانکه رفتارگرایان میگویند تنها پیکر جسمانی است یا چنانکه ایده‌آلیستهای عینی میگویند موجودی روحانی است و یا حاصل ترکیب نفس و بدن است؟ از دیدگاه فیلسوفان مسلمان انسان نه «روح» یا «نفس» صرف است و نه «جسم» یا «بدن» محض، بلکه یک کل است. پرسشی که در اینجا مطرح میشود اینست که آیا «نفس و بدن» دو روی یک سکه‌اند که رابطه‌ی ناگسستنی با یکدیگر دارند یا وجودی منحاز از یکدیگر دارند؟ و اگر جدای از همدند، چگونه از این دو محصولی یگانه بوجود می‌آید؟

در اندیشه مسلمانان، بر پایه آموزه‌های قرآن، دو مسئله اهمیت اساسی داشته است؛ یکی مسئله «نفس» و شناخت آن و دیگری مسئله «زندگی پس از مرگ» ولی مسئله دوگانگی «نفس و بدن» جز برای برخی فیلسوفان چندان مطرح نبوده است. البته فیلسوفان بیش و کم قائل به تجرد نفس بودند در حالیکه متکلمان مسلمان اغلب آن را انکار میکردند! از آنجاکه فیلسوفان مسلمان در مسئله نفس و بدن از میراث فلسفی یونان اثر پذیرفته‌اند، پیش از بررسی نظر ایشان لازم است به اختصار و به اجمال سابقه مسئله را در یونان باستان مطالعه کنیم تا زمینه و انگیزه فلسفی فیلسوفان مورد بحث، واضحتر و متمایزتر شود.

۱-۱. دیدگاه متفکران یونان و پیروان آنان در باب چیستی انسان

متفکران یونان بعد جسمانی انسان یعنی بدن را محل مناقشه نمیشمردند. پرسشی که برای آنان مطرح بود این بود که آیا چیزی فراتر از بدن مادی وجود دارد یا نه. امپدوکلس نفس را «دمونی» میدانست که از

موطن اصلی خود به «دشت مصیبت» پرتاب شده است.^۲ این دیدگاه در واقع همان دیدگاه «أرفه‌ای - فیثاغوری» است.

دموکریتوس و لوکیپوس نفس را مادی میدانستند که عبارت بود از اتمهایی جنبنده، گرد و صاف. آناکسیماندروس بر این باور بود که آدمیان از آب دریا تکامل پیدا کردند و مایه اصلی طبیعت آب است، پس نفس نیز باید امری مادی باشد. آنا او شاگرد طالس بود ولی برخلاف وی معتقد بود ماده المواد نمیتواند آب باشد بلکه امری نامتناهی (آپایرون) است؛ آپایرون نیز امری مادی است. آناکسیماندروس نفس را طبیعتی گازمانند میشمرد. آناکسیمنس معتقد بود هوا ماده نخستین جهان است و بخش کوچکی از این خمیر مایه در بدن هر انسانی زندانی شده و نفس او را تشکیل میدهد.^۳ افلاطون نفوس بشر را پیش از تعلق به بدن، در آسمانها و در کنار خدایان ساکن و موجود میداند، بنابراین، برخلاف پیشینیان نفس انسان را غیرمادی و روحانی قلمداد میکند که از عالم بالا به زندان بدن هبوط کرده است. ارسطو، اما برخلاف افلاطون، نفس را از بدن جدا نمیداند بلکه آن را کمال بدن میشمرد؛ «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه»^۴.

نفس و بدن در دیدگاه ارسطو دو جوهر متمایز نیستند؛ همچنین نفس زندانی بدن نیست. بدن ماده نفس و نفس صورت آن است. ارسطو هر چند نفس و قوای آن را مادی میداند ولی «عقل» را بگونه‌ی دیگر تعریف میکند. در اندیشه وی عقل یا قوه تفکر

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، مسئله ۱۸ و ۱۹؛ حلی، ارشاد الطالبین، ص ۳۸۶ به بعد.

۲. گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۱، کتاب ۲، فصل ۵.

۳. همان، کتاب سوم، فصل ۲.

۴. ارسطو، درباره نفس، ۴۱۲ الف ۲۷ - ب ۴.

فعال، ظاهراً جنس دیگری از نفس است و میتواند وجود مستقل داشته باشد.^۵ ارسطو به بقای نفس فردی قائل نیست و تنها به بقای عقل فعال اعتقاد دارد. مطابق دیدگاه وی، در نفس یک عنصر متعقل وجود دارد و یک عنصر غیر متعقل؛ عنصر غیر متعقل ما را از یکدیگر جدا میسازد حال آنکه عنصر متعقل ما را با یکدیگر متحد میکند. بنابراین، بقای نفس یا عقل، بقای افراد متمایز و مجزا نیست بلکه جزو بقای خداست. گویا ارسطو به بقای فردی یا شخصی، به آن معنی که افلاطون و سپس مسیحیت تعلیم میدادند باور نداشته است. باور ارسطو تنها این بوده است که انسان تا آن حد که متعقل است از خدا بهره‌مند است. انسان میتواند عنصر خدایی را در طبیعت خود افزایش دهد و اگر در این امر توفیق یابد دیگر چونان شخص متمایز و مجزا وجود نخواهد داشت.^۶

آموزه‌های ارفه‌یی، فیثاغوری و افلاطونی با گذشت زمان بویژه در حوزه‌های شرقی، ظهور و تکامل بیشتری پیدا کرد تا آنکه در اندیشه‌های فلوطین و پیروان او چونان عنصر اصلی تثبیت گردید. فلوطین پس از «احد»، خود عقل را که جلوه «احد» است مصدر نفس دانست.

۱-۲. دیدگاه متکلمان مسلمان در باب چیستی انسان قرآن کریم بر خلقت دوگانه انسان تأکید دارد؛ به این معنا که در بعضی موارد اشاره شده که آدمیان از «نفس واحده» آفریده شده‌اند (روح الهی) و در موارد دیگری اشاره شده که آدمی از «خاک» آفریده شده است (عنصر مادی).^۷ ولی بر اساس برخی برداشتهای کلامی از قرآن کریم، روح مستقل از بدن وجود ندارد. از اینرو، بیشتر متکلمان و عالمان دین اسلام، اعتقاد به روح مجرد انسان را برنمی‌تابند و برایشان وجود روح پیش

■ ارسطو به بقای نفس فردی قائل نیست و تنها به بقای عقل فعال اعتقاد دارد. بقای نفس یا عقل، بقای افراد متمایز و مجزا نیست بلکه جزو بقای خداست. گویا ارسطو به بقای فردی یا شخصی، به آن معنی که افلاطون و سپس مسیحیت تعلیم میدادند باور نداشته است. باور ارسطو تنها این بوده است که انسان تا آن حد که متعقل است از خدا بهره‌مند است.

از بدن و پس از آن بدون بدن، مطرح نیست. حتی برخی از آنها عقیده به تجرد نفس و وجود آن پیش از بدن و بقای آن پس از مرگ را مستلزم اعتقاد به تناسخ شمرده‌اند؛ هر چند تجرد نفس بتنهایی مستلزم تناسخ نیست. دیدگاه متکلمان در باب نفس با دیدگاه افلاطونی در اینباره تفاوت دارد.

البته، این دیدگاه کلامی محل مناقشه است و برخی دیگر از متکلمان دیدگاه متفاوتی دارند. بعنوان مثال، شیخ مفید روح انسان را جدا از بدن میداند، گرچه ارواح را به خودی خود جاودانه نمی‌شمارد؛ در نظر او ارواح مانند اعراض، در بقای خود نیازمند خداوند هستند.^۸ آنگونه که ابوالحسن اشعری روایت میکند: «نظام، روح را همان نفس میداند که جسم است و روح را ذاتاً زنده میداند. جبایی روح را جسم میداند و حیات روح را نیز عارضی می‌شمارد. ابوبکر اصم (متکلم معتزلی) حیات و روح را چیزی جز بدن

۵. گمپرتس، متفکران یونان، ج ۲، ص ۱۳۹۹ به بعد.

۶. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷b-۱۱۰۲b.

۷. نساء، ۱؛ انعام، ۲؛ اعراف، ۱۲؛ حج، ۵؛ مؤمنون، ۱۲؛ روم،

۲۰؛ فاطر، ۱۱؛ زمر، ۶؛ غافر، ۵۷ و بسیاری جاهای دیگر.

۸. مفید، المقالات والرسالات، ج ۵، ص ۸۹ - ۸۷.

■ بر اساس برخی برداشتهای کلامی از قرآن کریم، روح مستقل از بدن وجود ندارد. از اینرو، بیشتر متکلمان و عالمان دین اسلام، اعتقاد به روح مجرد انسان را برنمیتابند و برایشان وجود روح پیش از بدن و پس از آن بدون بدن، مطرح نیست. دیدگاه متکلمان در باب نفس با دیدگاه افلاطونی در اینباره تفاوت دارد.

بالقوه دارای حیات است»^۹.

ابن سینا نیز همین تعریف از نفس را بیان کرده^{۱۵} اما در بیشتر آثارش قید «بالقوه دارای حیات» را نیاورده است. این دیدگاه پس از ابن سینا تا به امروز پذیرفته و در واقع تکرار شده است؛ هرچند فیلسوفان بعد ریزه‌کاریهایی همچون انواع گوناگون نفوس (نباتی، حیوانی، انسانی و نباتی) را بر آن افزوده‌اند^{۱۶}. البته باید خاطر نشان کرد که ارسطو نیز در آثار خود همین دقت را درباره تفاوت اقسام و انواع نفوس بخرج داده است.

در قرآن آیه‌هایی وجود دارد که عده‌یی از آنها مادی

نمیدانست. جعفر بن مبشر میگوید: نفس جوهری است میان جوهر و جسم. ابوالهذیل میگوید: نفس غیر از روح و روح غیر از حیات است و حیات هم عرض است»^۹. باقلانی و جوینی نفوس را اجسام لطیفی میدانستند که در خلال اجسام محسوس قرار دارند^{۱۰}. ابن حزم عقیده به جسمانیت نفس را پذیرفته و نفس و روح را به یک معنا میدانند^{۱۱}، و فخر رازی گاه نفس را مجرد میدانند و گاه آن را جزءهای ویژه‌یی میدانند که باقی و پایدارند»^{۱۲}.

چنانکه پیداست دیدگاه‌های متفکران و عالمان دین اسلام در باب نفس گوناگون است. این امر عوامل متعددی دارد ولی عامل اصلی آن را میتوان آشنایی غیردقیق و نابسنده با فرهنگ و فلسفه یونانی از راه ترجمه‌های مبهم و در هم آمیخته آثار یونانیان دانست. چیزی که مسلم است اینست که مفهوم نفس در اصطلاح‌شناسی کلام اسلامی با مفهوم نفس در فرهنگ و فلسفه یونانی در تعارض است.

۲. دیدگاه ابن سینا در باب نفس

فیلسوفان مسلمان از همان آغاز با آنکه کلیت تعریف ارسطو از نفس را پذیرفته‌اند اما در آن دخل و تصرفاتی انجام دادند تا با مبانی اعتقادی‌شان سازگاری داشته باشد، هر چند در مسائل دیگر نفس تحت تأثیر افلاطون و نوافلاطونیان نیز بوده‌اند. کندی نفس را چنین تعریف میکند: «نفس، تمامیت جسم طبیعی آلی پذیرنده حیات است»^{۱۳}. فارابی در رساله‌های خود به تعریف نفس پرداخته و در تعلیقات او نیز چیزی درباره چیستی نفس نیامده است. تنها در رساله‌یی بنام مسائل متفرقه سئیل عنها در پاسخ پرسشی که از او پرسیده‌اند تعریف ارسطو از نفس را بیان کرده است: «استکمال اول جسم طبیعی آلی که

۹. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۳۰ - ۲۹.

۱۰. جوینی، الارشاد، ص ۳۱۸.

۱۱. ابن حزم، الفصل، ج ۵، ص ۳۰۱ به بعد.

۱۲. رازی، المطالب العالیه، ج ۷، ص ۳۳ به بعد.

۱۳. کندی، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۱۶۴.

۱۴. فارابی، «جوابات لمسائل سئل عنها»، سؤال ۳۳.

۱۵. ابن سینا، الحدود، بند ۴؛ همو، النجاة، اول فن ۶؛ همو،

رسالة فی النفس، ص ۹ تا ۱۱؛ همو، الشفاء، نفس، ص ۱۰.

۱۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۸، ص ۲۰ - ۵؛ سبزواری، شرح اللالی المنتظمه، مقصد ۴،

فریده ۶.

بودن نفس را استنباط کرده‌اند.^{۱۷} از اینرو، برخی متکلمان مسلمان نفس را جسم و جسمانی میدانند و معتقدند معاد آدمیان در روز رستاخیز نیز معاد جسمانی است. داستان مردی (امیه بن خلف) که استخوان پوسیده‌یی را به پیامبر اسلام نشان داد، داستان عزیر یا داستان ابراهیم و زنده کردن چهار پرنده که هر یک بر فراز کوهی بودند، همگی تأیید میکنند که موضوع احیا و اعاده مردگان بارها و بارها در قرآن یاد شده است و متکلمان منکر تجرد نفس به این آیات استناد کرده‌اند. بنابراین، فیلسوفانی که پیروی از ارسطو به تجرد نفس و تفاوت نفس و بدن اعتقاد دارند میبایست ادله متقنی در اثبات این مدعا اقامه کنند و البته این مسیری است که فیلسوفان اسلامی بخوبی طی کرده‌اند.

۲-۱. دلایل ابن سینا در اثبات نفس

ابن سینا در اثبات نفس ادله متعددی آورده است. ۲-۱-۱. برهان نخست که به «برهان انسان معلق» معروف است، چنین بیان میشود که هر کس با ژرف‌اندیشی یا درون‌نگری، «من» خود را چیزی می‌یابد که با بدن و اندامهای او فرق دارد. تصور و تصدیق این حقیقت، بدیهی است.

۲-۱-۲. علم و آگاهی پدیده‌یی است که با جسم یا مزاج جسمانی نمیتواند تبیین گردد. از اینرو، علم و آگاهی به نفس تعلق دارد.

۲-۱-۳. جنبشهای ارادی آدمی را نمیتوان با جسم یا مزاج جسمانی یا ترکیب جسمانی توجیه کرد.

۲-۱-۴. ترکیب جسمانی ما از عنصرهای متضاد تشکیل شده است، از اینرو، نیازمند عاملی است که حافظ این ترکیب و مزاج باشد.^{۱۸}

ابن سینا در الشفا نیز دو استدلال برای اثبات وجود نفس مطرح کرده است. یکی اینکه نفس ویژگیهایی دارد همچون تغذیه، تولید مثل، اراده و حرکت. اگر این ویژگیها تنها از آن جسم بودند، همه اجسام باید این ویژگیها را میداشتند، حال آنکه چنین نیست. این استدلال در واقع همان استدلال دوم و سوم الاشارات است که ذکر شد. استدلال دیگر نیز همان برهان «انسان معلق در فضا» است.^{۱۹}

۲-۲. دلایل ابن سینا در اثبات تجرد نفس

ابن سینا برای اثبات تجرد نفس دلیلهای گوناگون آورده است که مهمترین آنها بشرح زیر است. نفس به درک کلیات تواناست و حلول کلیات و حقایق معقول که دارای وحدت و بخشناپذیرند، در جسم یا سویی از جسم امکان ندارد. این مبنا با تقریرهای گوناگون بیان شده است. نفس از نظر عمل تعقل میتواند فعالیت بیپایان داشته باشد، حال آنکه جسم نمیتواند. قوای جسمانی پس از رسیدن به مرحله‌یی از کمال رو به اضمحلال مینهند، حال آنکه قوای عقلانی چنین نیستند.^{۲۰}

۲-۳. دلایل ابن سینا در اثبات بقای نفس

متکلمان مسلمان که نفس را مادی میدانند، معاد آن را با اتکا به اراده و قدرت الهی توجیه میکنند؛ در قرآن بارها بر این نکته تأکید شده است که «خداوندی که همه جهان را آفریده است، از باز آفریدن برخی

۱۷. بقره، ۲۸؛ جاثبه، ۲۶؛ حج، ۶۶؛ فصلت، ۳۹؛ یس، ۱۲؛ غافر، ۹ و موارد دیگر.

۱۸. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، نمط ۳، فصل یک تا ۴.

۱۹. همو، الشفاء، فن ششم، مقاله اول، فصل اول.

۲۰. همان، فن ششم، مقاله اول، فصل دوم.

آفریدگان نیست شده ناتوان نخواهد بود»^{۲۱}. ولی فیلسوفان که نفس را موجودی غیرمادی می‌شمارند، برای اثبات ماندگاری و جاودانگی آن استدلال‌های جداگانه دلالتند.

گرچه بنظر میرسد پس از اثبات تجرد نفس، دیگر به اثبات بقای آن نیازی نیست، ولی در واقع امر چنین نیست، زیرا لازمه تجرد، حتی در عقول نیز، ازلیت یا ابدیت ذاتی موجود مجرد نیست. نفوس در حدوث ذاتی - نه زمانی - و نیز بقای خود، نیازمند عقولند. باینهمه، عقول از لحاظ زمانی، ازلی و ابدی هستند؛ بر خلاف نفوس که ازلی نیستند و ابدی بودن آنها نیز محل اختلاف است. بنابراین، اثبات ابدیت و بقای این موجودات حادث (یعنی نفوس) ضرورت بیشتری پیدا می‌کند. از همین‌روست که فیلسوفان افزون بر دلایل اثبات نفس و تجرد آن، جداگانه بر بقای نفوس نیز استدلال کرده‌اند.

ابن‌سینا در الاشارات و التنبیها، دو دلیل بر اثبات جاودانگی نفوس ارائه کرده است: یکی اینکه وابستگی نفس به بدن بگونه‌یی نیست که در جسم منطبع و به آن قائم باشد و همچون ابزار کار از بدن بهره‌میرد. بنابراین، اگر جسم پس از مرگ دیگر نتواند ابزار کار نفس باشد، جوهر و ذات نفس آسیبی نمی‌بیند. بدینسان، نفس با اتکا به علل عالیة خویش به بقای خود ادامه می‌دهد^{۲۲}. دوم اینکه نفس یک حقیقت بسیط است، از این‌رو، قوه پذیرنده فساد در آن نیست. چنین پدیده‌هایی که زمینه فساد ندارند، پس از آنکه بواسطه علل خود پدیدار شدند، دیگر فساد و تباهی نمی‌پذیرند^{۲۳}. همین دلایل با تقریری متفاوت در شفا نیز مطرح شده‌اند^{۲۴}.

فیلسوفان مسلمان درباره مسئله نفس با دو مبنا یا دو دیدگاه متفاوت روبرو بودند و همواره تلاش

میکردند به این دو مبنا پایبند بمانند؛ یکی دیدگاه یونانی و دیگری دیدگاه قرآنی. کون و فساد پدیده‌ها در اندیشه یونانیان بر پایه ترکیب و انحلال استوار است؛ خواه ترکیب از اجزاء باشد، یا ترکیب از ماده و صورت. ولی در تفکر اسلامی کون و فساد پدیده‌ها نه بر پایه ترکیب و انحلال، بلکه بر پایه ایجاد و اعدام علت فاعلی (بمعنای الهی آن) استوار است و تبیین میشود. ابن‌سینا در تبیین بقای نفس در چارچوب مبنای یونانی می‌اندیشد و تلاش می‌کند بقای نفس را بر پایه بساطت نفس تبیین کند. ولی حقیقت امر اینست که هر یک از این دو دیدگاه لوازم و نتایج خاص خود را به‌همراه دارد. اگر به بساطت نفس اتکا کنیم، نفس بعنوان امر بسیط نابودنشده است، حال آنکه اگر علت فاعلی - الهی را اساس کار خود قرار دهیم، خدا میتواند یک چیز بسیط را هم موجود و هم معدوم کند. راه‌گریز از این بن‌بست در اندیشه‌های صدرالمثلهین ملاحظه میشود که هرچند استدلال‌های ابن‌سینا را نادیده نمی‌گیرد و به آنها استناد میکند، میکوشد میان دیدگاه مشایی و دیدگاه الهی مبتنی بر علت فاعلی جمع کند. در جای خود به این نکته با تفصیل بیشتری خواهیم پرداخت.

۳. رابطه نفس با بدن نزد ابن‌سینا

مسئله تجرد نفس عاقله و در همان حال وحدت آن با قوای حیوانی و نباتی، بسادگی قابل توجیه نیست. پیشینیان میان نفس و بدن واسطه‌یی فرض کرده بودند که نفس مجرد را به بدن مادی پیوند میداد. این واسطه

۲۱. برای نمونه، سوره‌یس، آیه‌های ۸۳-۷۷.

۲۲. همو، الاشارات و التنبیها، نمط هفتم، فصل اول.

۲۳. همان، نمط هفتم، فصل ششم.

۲۴. همو، الشفاء، فن ششم، مقاله پنجم، فصل چهارم.

■ فیلسوفان مسلمان از همان آغاز با آنکه کلیت تعریف ارسطو از نفس را پذیرفته اند اما در آن دخل و تصرفاتی انجام دادند تا با مبانی اعتقادیشان سازگاری داشته باشد، هر چند در مسائل دیگر نفس تحت تأثیر افلاطون و نوافلاطونیان نیز بوده اند.

ثانیاً قوه ادراک کلیات را داشته باشد و از آنجا که نفس انسانی عاقل بالقوه است، پس برای تحقق بالفعل آن نیازمند به عقلی هستیم که ذاتاً بالفعل باشد.

نسبت آن عقل به نفوس، مانند نسبت آفتاب است به چشمهای ما. بدین معنی که چون عقل بر جزئیاتی که در خیال است، مشرف شود، نور عقل فعال که در ماست، بر آن بتابد و از ماده و علایق آن مجرد شود و در نفس ناطقه منطبع گردد، نه اینکه خود این صور از تخیل به عقل منتقل گردد و نه اینکه معنای مغمور در علایق مادی، که فی نفسه مجرد است، مانند خود چیزی احداث کند، بلکه به این معنی که مطالعه آن صور، نفس ما را آماده میکند تا صورتی مجرد از عقل فعال بر آن افاضه شود.^{۲۸}

این جوهر مفارق مجرد که عقل بالفعل است، مبدأ افاضه معقولات به نفس انسانی است و از این حیث

۲۵. همو، رساله فی النفس، ص ۴۸.

۲۶. برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۱۶۹؛ همان، ج ۹، ص ۹۶.

۲۷. ابن سینا، المبدأ و المعاد، مقاله سوم، فصل ۱۱.

۲۸. همانجا.

را «روح بخاری» مینامیدند. ابن سینا میگوید: «قوای نفسانی مربوط به بدن از چیزی بعنوان وسیله بهره میگیرند که آن روح است. روح جسم لطیفی است که در همه منفذهای بدن جریان دارد»^{۲۵}. صدرالمتألهین نیز همین مطلب را در موارد مختلف مطرح کرده است^{۲۶}. اما مشکل اساسی اینست که چگونه ممکن است یک موجود شخصی، ترکیبی باشد از تجرد و مادیت، یعنی از یکسو، مادی بوده و صورت بدن مادی داشته باشد و از سوی دیگر، همین موجود، مجرد و غیرمادی باشد؟

ابن سینا این مسئله را در کتاب المبدأ و المعاد زیر این عنوان که «نفس ناطقه، چسان منشأ قوای نفسانی دیگر ماست»، چنین توجیه میکند: همین نفس ناطقه سبب نفس حساس، نامی و محرک انسان نیز هست؛ اگرچه سبب نفس حساس و نامی و محرک در جانوران دیگر، نه نفس ناطقه بلکه عقل فعال است. البته باید توجه داشت که عقل فعال نیز همراه با نفس ناطقه انسان نسبت علی با قوای حیوانی دارد، مانند خانه‌یی که گرمای آن از دو عامل درونی و بیرونی باشد. بنابراین، هر بدنی که نتواند یک جوهر مجرد را از عقل فعال بپذیرد، بر حسب استعداد خود قوای نفسانی را میپذیرد. ولی اگر بتواند یک جوهر مجرد را بپذیرد، قوای نفسانی او از این جوهر مجرد و عقل فعال هر دو با هم پدید می‌آید.^{۲۷}

۳-۱. رابطه نفس انسان و عقل فعال

در نظر شیخ، ما واجد ادراکات کلی‌یی هستیم که خود آنها فی نفسه مجرد از ماده و علایق مادی هستند؛ یعنی از سنخ جسم نیستند. این ادراکات عقلی در نهایت ابتعاد و دوری از محسوسات هستند، پس در ما قوه دیگری باید باشد که اولاً مادی نباشد و

که معقولات بالقوه را فعلیت میبخشد، عقل فعال نامیده میشود؛ چنانکه عقل هیولانی از این حیث که قبول فیض از آن میکند، عقل منفعل نامیده میشود و باز مرحله‌یی از عقل انسانی که قبول فیض از عقل فعال کرده و معقولات بالفعل در آن پدید می‌آید، عقل مستفاد خوانده میشود.

ابن‌سینا همانگونه که در صدد است نحوه حصول صور معقوله یا عبارتی معرفت در انسان - و تأثیر خداوند بر جهان و رابطه او با عالم کثرت، بطور عام -

ج) استدلال بر پایه نیاز احساس به عاملی جز مزاج.

د) استدلال بر پایه نیاز حرکت و تغییر در مزاج به عامل محرک.

ه) استدلال بر پایه عرض بودن ادراک مزاج و ممکن نبودن قیامش به مزاج که لازمه اش قیام بنفسه عرض است.

و) استدلال بر پایه دلایل تجرد نفس، بدین صورت که تجرد بالاتر از جوهریت است و نمیتوان آن را مزاج

■ در نظر ابن‌سینا،

ما واجد ادراکات کلی‌یی هستیم که خود آنها فی نفسه مجرد از ماده و علایق مادی هستند؛ یعنی از سنخ جسم نیستند. این ادراکات عقلی در نهایت ابتعاد و دوری از محسوسات هستند، پس در ما قوه دیگری باید باشد که اولاً مادی نباشد و ثانیاً قوه ادراک کلیات را داشته باشد.

جسمانی دانست، زیرا مزاج یک عرض است^{۲۹}.

۴-۱. دلایل ملاصدرا در باب تجرد نفس

ملاصدرا مسئله تجرد نفس را بتفصیل مورد بحث قرار داده است و برای اثبات آن دلیلهای متعددی آورده که آنها را به اختصار یادآور میشویم. این دلیلهای از بسیاری جهات با دلیلهای ابن‌سینا همپوشانی دارند.

الف) دلیل نخست ابن‌سینا، در الشفا^{۳۰}.

ب). دلیل چهارم ابن‌سینا در نمط هفتم الاشارات و التنبيهات، ولی با کمی جرح و تعدیل. در واقع این استدلال ملاصدرا بر پایه برخی از مقدمه‌های مذکور در استدلال ابن‌سینا بنا شده است^{۳۱}.

۲۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸، ص ۴۴-۲۹.

۳۰. همان، ص ۳۲۰-۳۰۹.

۳۱. همان، ص ۳۲۸-۳۲۰.

را بمدد نظریه فیض تبیین نماید، عقل فعال را نیز جوهری از جمله جواهر عقلانی مجرد مفارق میدانند که در یک سلسله وجودی طولی - که به نظریه عقول دهگانه مشهور است - بگونه‌یی ذو مراتب تا مبدأ اول ادامه می‌یابد. او در نظریه «واهب الصور»، عقل فعال و نظریه عقول دهگانه که من حیث المجموع از جمله دیدگاه‌های ویژه فارابی است، مرهون و وارث فارابی است؛ چنانکه در فهم صحیح از ما بعدالطبیعه ارسطو نیز مدیون اوست.

۴. دیدگاه ملاصدرا در باب اثبات نفس

ملاصدرا برای اثبات نفس چندین دلیل آورده است که غالباً بر مبانی ابن‌سینا استوارند:

الف) استدلال بر پایه نیاز حرکت رو بکمال گیاه، حیوان و انسان، به محرک.

ب) استدلال بر مبنای حرکت ارادی.

■ مشکل اساسی اینست
 که چگونه ممکن است یک موجود
 شخصی، ترکیبی باشد از مجرد و
 مادیت، یعنی از یکسو، مادی
 بوده و صورت بدن مادی
 داشته باشد و از سوی دیگر، همین
 موجود، مجرد و غیرمادی باشد؟

ج) جواز عدم برای نفس مستلزم محلی است که
 حامل قوه و امکان این عدم باشد، حال آنکه نفس
 ماده و محل ندارد.^{۳۰}

پیداست که دلیل دوم و سوم صدرالمتألهین از لحاظ
 مبانی همان دلیل دوم ابن سینا در الاشارات و التنبیهات
 است. تنها تفاوت آنها، تصرف جزئی در بیان و
 بهره‌گیری از همان مقدمه‌ها برای پی‌افکندن برهانهای
 جداگانه است.

۴-۳. رابطه قوه و فعل در نفس ناطقه از دیدگاه
 ملاصدرا

ملاصدرا درباره رابطه قوه و فعل در نفس ناطقه
 بحث مستوفایی دارد. او نخست عقل را بنقل از
 حکیمان بر سه گونه می‌شمارد: یکی عقل بالقوه؛ در

- ۳۲. همان، ص ۳۳۳-۳۲۹.
- ۳۳. همان، ص ۳۳۸-۳۳۳.
- ۳۴. همان، ص ۳۴۴-۳۳۸.
- ۳۵. همان، ص ۳۴۷-۳۴۴.
- ۳۶. همان، ص ۳۷۴.
- ۳۷. همان، ص ۳۶۵-۳۴۷.
- ۳۸. همان، ص ۴۴۱-۴۳۵.
- ۳۹. همان، ص ۴۴۶-۴۴۲.
- ۴۰. همان، ص ۴۴۴.

ج) کلی مجرد از عوارض معینه جزئیه است. پس
 نباید در محل احاطه شده با این عوارض قرار گیرد،
 حال آنکه هر محل جسمانی با این عوارض احاطه
 شده است.

د) استدلال چهارم ابن سینا در الشفاء^{۳۲}.
 ه) همان دلیل چهارم ابن سینا در نمط هفتم
 الاشارات و التنبیهات^{۳۳}.
 و) همان استدلال اول ابن سینا در نمط هفتم
 الاشارات و التنبیهات^{۳۴}.

ز) کثرت تفکر و تعمق سبب ضعف جسم و مغز
 میشود، حال آنکه همین عامل سبب تقویت تفکر
 میگردد. پس تفکر و تعقل جسمانی نیستند^{۳۵}.

ح) وحدت ادراک نسبت به همه اقسام ادراک.
 یعنی نفس انسان ادراکات همه حواس ظاهری و
 باطنی را یکجا در می‌یابد؛ حال آنکه چنین جامعیتی
 در ادراک، از جسم و جسمانی بر نمی‌آید^{۳۶}.

ط) توان بازیابی اوصاف، صورتها و ادراکهای از
 میان رفته، بدون یاری جستن دوباره از عوامل بیرون
 از خود. یعنی نفس انسان چیزی را که از یاد میبرد،
 دوباره بدون یاری گرفتن از عامل بیرونی بیاد می‌آورد،
 در صورتی که اگر صفات اجسام از میان رفته باشند،
 بازگشت آنها نیازمند تأثیر دوباره عوامل بیرونی
 است^{۳۷}.

۴-۲. دلایل ملاصدرا در باب بقای نفس

استدلالاتی ملاصدرا در باب بقای نفس عبارتند از:
 الف) میان نفس و بدن چنان پیوندی نیست که
 نابودی یکی سبب فنا دیگری شود^{۳۸}.

ب) استدلال بر پایه بقای علل فاعلی وجود نفس؛
 زیرا با بقای علل فاعلی و غیر مادی، فنا و فساد نفس
 محال است^{۳۹}.

■ نفس انسان

دارای عقل نظری و

عملی است؛ ادراکات عقل نظری
که همان تصورها و تصدیقها هستند،

یا ناشی از فطرت نفسند یا از

کسب و تحصیل

بدست می آیند.

این مرتبه عقل هیچگونه معقولیت و هیچیک از معقولات را ندارد ولی توان و استعداد ادراک همه کلیات را دارد. این همان مرتبه عقل هیولانی است. دوم، عقلی که صورت علمی دارد، ولی این صورتها در قوه خیال است و حالت کثرت و تفصیل نیز دارد. سوم، عقل بسیطی که بالفعل با همه معقولات وحدت یافته و از هرگونه کثرت و تفصیل بدور است.

او در شرح الاصول الکافی میگوید: نفس انسان دارای عقل نظری و عملی است؛ ادراکات عقل نظری که همان تصورها و تصدیقها هستند، یا ناشی از فطرت نفسند یا از کسب و تحصیل بدست می آیند. سپس مراتب عقل نظری را چنین توضیح میدهد: ۱- عقل هیولانی؛ که هیچگونه ادراکی ندارد. ۲- عقل بالملکه؛ که تنها اولیات را در خود دارد. ۳- قوه قدسی؛ که دارای برترین آمادگی و بالاترین سرعت در پذیرفتن عقلیات بوده و با اولیات بسیاری همراه است. ۴- عقل بالفعل؛ که اگرچه مسائل نظری را بالفعل در خود ندارد ولی هر گاه بخواهد، تنها با یک توجه و التفات میتواند آنها را بدست آورد. ۵- عقل مستفاد؛ که مسائل نظری بالفعل برای او حاضر بوده و مورد مشاهده اوست. ۶- عقل فعال، که صورتها و مسائل نظری را در مبدأ فیاض آن صورتها و مسائل در

می یابد^{۴۱}.

بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا نفس انسان این سیر تکاملی را با امداد و افاضه عقل فعال طی میکند. این عقل فعال با مرتبه ششم نفس ناطقه که آن را نیز عقل فعال مینامد، از آن جهت تفاوت دارد که نفس انسان موجودی وابسته به ماده است که به مقام عقل مستفاد یا عقل فعال رسیده است، حال آنکه عقل فعال از همان آغاز مجرد بوده و به ماده وابسته نبوده است.

در بیان صدرالمتألهین، قوه قدسیه و عقل فعال دو عنوان دیگر از مراتب عقل نظری بشمار آمده‌اند. در واقع، قوه قدسی همان عقل بالملکه و عقل فعال همان عقل مستفاد است؛ اگرچه ملاصدرا با ملاحظه و اعتبار خاص، آنها را جداگانه آورده است. بنابراین، او نیز هر چند در این قسمت عقل را شش مرتبه و کمی پیش از آن، آن را دارای سه مرتبه دانسته بود، اما در حقیقت همان چهار مرحله را میپذیرد.

پیروان حکمت متعالیه، تا به امروز، از جمله سبزواری^{۴۲} و علامه طباطبایی^{۴۳}، همین مطالب را تکرار کرده‌اند.

۵. رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

حکیمان پیش از ملاصدرا بر این باور بودند که هر شیئی تنها در مکان، کمیت، کیفیت و وضع میتواند حرکت کند و نمیپذیرفتند که شیء «در خود» نیز بتواند حرکت کند. یعنی «جوهر» شیء را ثابت فرض میکردند و تنها عوارض را دستخوش تغییر میشمردند. ولی صدرالمتألهین وقوع چنین تحولی را

۴۱. همو، شرح الاصول الکافی، ص ۹۱-۸۴.

۴۲. سبزواری، شرح اللآلی المنتظمه، بحث نفس ناطقه، ص ۳۱۲-۳۱۱.

۴۳. طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، مرحله ۱۱، فصلهای ۶ و ۷.

در خود شیء نه تنها جایز بلکه واجب دانست و استدلال کرد که تا چنین حرکت و جوشی در درون نباشد، تحولی و دگرگونی بی در بیرون پدید نمی آید و تا چیزی مستمر و پیوسته از پوسته خودی خود بیرون نیاید و خود را نردبان اعتلای خود نکند هرگز نمیتواند به کمال تازه‌یی دست یابد.

لُبُّ لُبَابِ دِيدِگَاهِ صَدْرِ الْمَتَالِهِيْنَ اَيْنِسْتِ كِه حَرَكْتِ رَا دَر سَايَةُ ثَبَاتِ يَا بَر پَايَةُ ثَبَاتِ نَمِيْتَوَان تَفْسِيرِ كَرْد. اِگَر حَرَكْتِي دَر ظَاهِر هِسْت نَشَانِي اِسْت اَز حَرَكْتِي كِه دَر بَاطِن جَرِيَان دَارْد؛ بَعْبَارْت دِيْگَر، صَوْرْتِي دَر زِيْر دَارْد اَنچِه دَر بَالَاسْتِي. اَيْن سَرْتَاَسَر جِهَان حَكْم مِيرَاَنْد. نَفْس نِيْز كِه مَنشَا اَن و مَحَل حُدُوْث اَن بَدَن اِسْت، اَز اَيْن قَاعَدِه مَسْتَثْنِي نِيْسْت.

چنانکه در قسمتهای پیشین مقاله بازنموده شد، فیلسوفان الهی از دیرباز با تکیه بر صفتها و ویژگیهایی که در انسانها هست ولی در ماده محض نیست، برای انسانها جنبه‌ی غیرمادی اثبات کرده‌اند. اگر در ثبوت این جنبه برای جانوران و گیاهان تردیدی وجود داشته باشد، در مورد انسان اجماع وجود دارد که چنین جنبه‌ی در او ثابت است. این جنبه غیرمادی را حکیمان «نفس ناطقه» مینامند. نفس ناطقه موجودی است که صفات ماده را ندارد و بجای آن، صفت‌هایی نظیر خودآگاهی، شعور، حافظه و «ثبات» را داراست. حقیقت امر اینست که همین صفتها بوده‌اند که حکیمان را بسوی کشف موجودی غیرمادی رهنمون شده‌اند. از آنجا که لازمه مادیت «غیبت» است، هر جا «حضور» یافت شود علامت اینست که در آنجا چیزی غیرمادی وجود دارد. شأن ماده «غیاب و احتجاب» است به این معنا که هیچ دو جزء ماده از هم خبر ندارند و هیچ پاره ماده از مجموع خود یا اجزای خود باخبر نیست. ماده از

■ لُبُّ لُبَابِ دِيدِگَاهِ صَدْرِ الْمَتَالِهِيْنَ اَيْنِسْتِ كِه حَرَكْتِ رَا دَر سَايَةُ ثَبَاتِ يَا بَر پَايَةُ ثَبَاتِ نَمِيْتَوَان تَفْسِيرِ كَرْد. اِگَر حَرَكْتِي دَر ظَاهِر هِسْت نَشَانِي اِسْت اَز حَرَكْتِي كِه دَر بَاطِن جَرِيَان دَارْد؛ بَعْبَارْت دِيْگَر، صَوْرْتِي دَر زِيْر دَارْد اَنچِه دَر بَالَاسْتِي. اَيْن قَاعَدِه بَر سَرْتَاَسَر جِهَان حَكْم مِيرَاَنْد. نَفْس نِيْز كِه مَنشَا اَن و مَحَل حُدُوْث اَن بَدَن اِسْت، اَز اَيْن قَاعَدِه مَسْتَثْنِي نِيْسْت.

خود غایب و محجوب است.

آدمیان خودآگاهی دارند، خودشان نزد خودشان حضور دارند و از خود باخبرند. این حضور و با خبری را با هیچ شیوه مادی نمیتوان تفسیر کرد و باید برای تفسیر آن از بعد دیگری کمک گرفت. این بعد جدید همان نفس است.

پس از پذیرفتن اصل وجود نفس، پرسش مهمی که پیش می آید اینست که این دو موجود بیگانه، یعنی نفس و بدن، با صفات و مقتضیات کاملاً متفاوت، چگونه و با چه نیرویی بهم پیوسته‌اند و چه چیزی این پیوستگی را پایدار میسازد. در تاریخ فلسفه اسلامی دو دیدگاه عمده در باب رابطه نفس و بدن یافت میشود. یک دیدگاه میگوید نفس همچون مرغی است که در قفسی گرفتار آمده است. مرغ نماد نفس است و قفس نماد بدن. این دیدگاه پیروان متعددی دارد؛ از حافظ شیرازی و مولوی گرفته تا ابن‌سینا. ابن‌سینا در قصیده‌ی معروف به قصیده عینیه این دیدگاه را بروشنی تمام بیان داشته است.

هَبَطْتُ اِلَيْكِ مِنْ الْمَحَلِّ الْاَرْعِ

وَرَقَاءِ ذَاتِ تَعَزَّرٍ وَ تَمْنَعِ

اِنْفَتِ وَ مَا اُنْسْتُ فَلَمَّا وَاَصَلْتُ

اَلْفَتْ مَجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ

مضمون ابیات اینست که کبوتری ارجمند از جایگاهی بلند بسوی تو فرود آمد. در آغاز، سرکش بود و انس نمیگرفت. ولی همینکه به تو پیوست به مجاورت این ویرانه بی‌آب و گیاه الفت پذیرفت.

این دیدگاه در باب رابطه نفس و بدن را میتوان «دیدگاه سینوی» نامید. ریشه این دیدگاه به فلسفه یونانی بر میگردد و مبدع اصلی آن افلاطون است. دیدگاه دیگر نفس را همچون پروانه‌یی می‌شمرده که هرگاه به اوج پختگی و کمال رسید از پیله تن که خود بگرد خویش بافته، بیرون میرود و در آسمان بیکرانه به پرواز در می‌آید. این پروانه در فلسفه ملاصدرا پس از بیرون آمدن و به پرواز در آمدن، میتواند تا بینهایت به کمال خود ادامه دهد. پیله‌یی که پس از دوره‌یی معین پروانه‌یی را می‌پرورد، در حکم بدن است و آن پروانه حاصل شده در حکم نفس. این دیدگاه را میتوان «دیدگاه صدرایی» در باب رابطه نفس و بدن نامید.

حرکت جوهری ملاصدرا را به این نکته رهنمون شد که روح محصول حرکت جوهری بدن است و بدین قرار، بدن و روح رابطه‌یی همچون رابطه پیله و پروانه دارند؛ همان اندازه که پیله و پروانه بگونه‌یی طبیعی کنار هم زیست میکنند، با همان شیوه، روح و بدن نیز از اینگونه ارتباط مشفقانه و مهرآمیز با هم برخوردارند و بهیچ روی پیوند آنها پیوندی جبری و مصنوعی نیست، بلکه یکی دنباله دیگری است.

ملاصدرا این دیدگاه را در عبارت «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» بروشنی و زیبایی تمام بیان کرده است. حدوث و پیدایش نفس، جسمانی و مادی است ولی بقا و استمرار آن روحانی و غیرمادی؛ یعنی شرایط ظهور آن در زمینه‌یی مادی فراهم میگردد ولی همینکه ایجاد شد، دیگر خود

■ بر خلاف دیدگاه افلاطونی—نوافلاطونی، این روح نیست که بسوی بدن فرود می‌آید بلکه بدن است که بسوی روح بالا میرود. روح در بدن پدید می‌آید و در آن در سیری تکاملی به کمالی روحانی دست می‌یابد. بتعبیر ملاصدرا نفس هنگام حدوث، در آخرین مرحله تکامل صور مادی و اولین مرحله صور ادراکی قرار دارد و وجودش در این هنگام آخرین پوسته جسمانی و اولین مغز روحانی محسوب میشود.

موجودی روحانی و مستقل از ماده است. ملاصدرا خود در اینباره میگوید:

حق اینست که نفس انسانی در حدوث و تصرف جسمانی است ولی در بقا و تعقل روحانی. تصرف نفس در اجسام جسمانی است ولی تعقلش از خود اوست و از ذات خالق روحانیش است. عقول مجرد محض، ذاتاً و فعلاً روحانیند و طبایع جسمانی ذاتاً و فعلاً جسمانیند.^{۴۴}

همچنین میگوید:

حال نفس هنگام حدوث، مانند حال آن پس از کمال یافتن و رسیدن به مبدأ فعلیت بخش نیست. چرا که نفس در حقیقت، حدوثی جسمانی دارد ولی بقای آن روحانی است و در مثل مانند طفلی است که ابتدا نیازمند به رَحِم است ولی وقتی وجودش دگر دیسی پیدا کرد، بیناز از آن میشود. و نیز همچون صیدی است که در شکارش احتیاج به دام است ولی پس از شکار شدن، برای ماندنش دیگر نیاز به دام نیست. بدین قرار، از میان رفتن رحم و دام

۴۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۸، ص ۴۰۲.

منافات با باقی ماندن طفل یا شکار ندارد.^{۴۵}
 بر خلاف دیدگاه افلاطونی-نوافلاطونی، این روح نیست که بسوی بدن فرود می‌آید بلکه بدن است که بسوی روح بالا می‌رود. روح در بدن پدید می‌آید و در آن در سیری تکاملی به کمالی روحانی دست می‌یابد. بتعبیر ملاصدرا نفس هنگام حدوث، در آخرین مرحله تکامل صور مادی و اولین مرحله صور ادراکی قرار دارد و وجودش در این هنگام آخرین پوسته جسمانی و اولین مغز روحانی محسوب می‌شود.^{۴۶}

۶. نتیجه‌گیری

هر چند ملاصدرا در اثبات تجرد و بقای نفس از براهین و استدلال‌های گذشتگان و حکیمان پیشین، بویژه ابن‌سینا، نهایت استفاده را برده است و به مبانی و مبادی آنها تکیه میکند، ولی نتایجی که در نهایت امر در باب رابطه نفس و بدن و در نظام فلسفی منسجم خود، با اتکا به نظریه انقلابی و بنیادین حرکت جوهری، بدست می‌آورد تا حد زیادی با دیدگاه ابن‌سینا و اخلاف و اسلاف او تفاوت اساسی و گوهری دارد.

کوتاه سخن آنکه، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا را میتوانیم همچون «پيله و پروانه» بنامیم و از دیدگاه ابن‌سینا همچون «رابطه مرغ و قفس». با اینهمه، دیدگاه نخست ابن‌سینا که در قصیده عینیه ملاحظه میشود، دیدگاهی ارفه‌ی و غنوصی است و مؤیداتی نیز در قرآن و حدیث میتوان برای آن پیدا کرد. بنظر میرسد ملاصدرا هر دو دیدگاه را جمع کرده باشد.

نکته دیگری که از این جستار حاصل شد اینست که دیدگاه سینوی در باب نفس و رابطه آن با بدن، صرف نظر از جزئیات و دقیقه‌هایی که میتوان

نوآوریهای ابن‌سینا بشمار آورد، خاستگاه و سرچشمه‌ی یونانی یا بعبارت دقیقتر افلاطونی-نوافلاطونی دارد، حال آنکه دیدگاه صدرایی از سرچشمه عرفانی-قرآنی و اسلامی-ایرانی آب میخورد، هر چند به اندیشه‌های افلاطونی-فلوطینی-سینوی نیز نیم‌نگاهی دارد. چیزی که بسیار جلب نظر میکند اینست که در دیدگاه کلامی قرآن، نفس یا روح انسان چیزی نیست که از پیش موجود بوده و پس از پیدایش تن در او حلول کرده باشد و سرانجام هنگام مرگ تن همچون مرغی از قفس رهایی یابد بلکه برخلاف، نفس و بدن به هم اندر و کلّ یگانه‌اند. رابطه نفس و بدن رابطه‌ی تکاملی و تشکیکی است؛ نفس با بدن پدیدار میشود و در آن پرورش یافته و از آن قوت میگیرد و آن را پلکان ترقی و تعالی خود میسازد و در حرکتی اشتدادی به اوج کمال میرسد. تنها بدینسان میتوان بر معمای پیچیده رابطه مجرد با مادی در فلسفه اسلامی که آبخوری افلاطونی-نوافلاطونی دارد فائق آمد و راه برون‌شدی جست و یافت.

سخن آخر اینکه، اگر نگوئیم دیدگاه سینوی در باب نفس با دیدگاه صدرایی در تعارض و تقابل است-زیرا هرچند در قصیده عینیه نظریه مرغ و قفس را مطرح میکند، ولی در برخی آثار خود گویا بر این باور است که نفس در هنگام تکوین بدن ناگهان و بصورت مجرد در او حادث میشود که این امر با دیدگاه مرغ و قفس سازگاری ندارد- ولی تردیدی نیست که دیدگاه صدرایی در این باب پیشرفت بزرگی را نه تنها در مقایسه با دیدگاه کمابیش تقلیدی ابن‌سینا که بعبارت دقیقتر در مقایسه با تمامی حکیمان گذشته باز

۴۵. همان، ص ۳۸۴-۳۷۹.

۴۶. همان، ص ۳۸۴.

■ رابطه نفس و بدن

رابطه‌ی تکاملی و تشکیکی
است؛ نفس با بدن پدیدار می‌شود و
در آن پرورش یافته و از آن قوت
می‌گیرد و آن را پلکان ترقی
و تعالی خود می‌سازد
و در حرکتی
اشتدادی به اوج کمال می‌رسد.

می‌نماید. دیدگاه ملاصدرا در باب نفس و رابطه آن با بدن و سرانجام رابطه آن با ذات باریتعالی نوآوری‌ی ژرف و شگرف در فلسفه اسلامی - ایرانی بشمار می‌آید.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، دوستان، ۱۳۸۶.
- ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، مصر، ۱۳۲۰ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، طهران، مطبعة مدرسه دارالفنون، ۱۳۰۵ق.
- ، المبدأ و المعاد، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی و دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ، الاشارات و التنبيهات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ، الحدود، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- ، النجاة فی الحکمة المنطقیه و الطبیعیه و الالهیه، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴.
- ، رساله فی النفس، با مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی ایران، ۱۳۳۱.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.

- ، درباره نفس، ترجمه علیمیراد داوودی تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- الاشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- الجوینی، امام الحرمین، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، حقه و علقعلیه و قدم له و فهرسه محمد یوسف موسی، علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر، جماعة الازهر للنشر و التالیف، بی‌تا.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۹م.
- سبزواری، ملاحادی، شرح التالی المنتظمه فی علم المنطق و المیزان، طهران، سیداحمد کتاب فروش، ۱۳۱۶ق.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۸: تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبررشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۹: تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، شرح الاصول الکافی، ج ۱: تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه النشر اسلامی، ۱۳۷۱.
- حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق مهدی الرجالی؛ باهتمام سید محمود مرعشی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
- غزالی، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- فارابی، محمد بن محمد، رساله «جوابات لمسائل سنل عنها»، ضمیمه التنبيه علی سبیل السعاده، حکمت، ۱۴۱۵ق.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، مجموعه رسائل فلسفی کندی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- گمپرتس، تئودور، متفکران یونان، ترجمه حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- مفید، محمد بن محمد، المقالات و الرسائل، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید (ره)، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره)، ۱۴۱۳ق.