

جایگاه نفس

در فلسفه ارسطو و ملاصدرا^۱

رضا اکبریان، دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

ابوالحسن غفاری، دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

ارسطو نفس را از حیث ذاتی آن در مبحث مابعدالطبیعه و از لحاظ تعلق آن به بدن در مبحث طبیعیات بحث کرده است. این مسئله ناشی از تقسیم علوم در نزد ارسطوست. همین روند در فلاسفه بعد از وی نیز ادامه یافت. فارابی گرچه طبقه‌بندی جدیدی از علوم ارائه کرد اما شاکله اصلی تقسیمات ارسطو را حفظ و همانند ارسطو طرح مسئله کرد. صدرالمألهین با پایه‌گذاری اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا دانسته، آراء پیشینیان را درباره نفس و جایگاه آن به نقد کشیده و تفسیری تازه از تعریف نفس ارائه داد. وی توانست تمایز و تغایر بین مقام ذات نفس و مقام تعلق آن را برداشته و آن را در ابتدای حدوث مرتبه بدن و نحوه‌یی از وجود بداند. بر این اساس وی مباحث نفس را از طبیعیات به مابعدالطبیعه منتقل نمود و به استقلال مابعدالطبیعه کمک کرد. ملاصدرا بحث از نفس را شأن فیلسوف میدانده و علاوه بر تأکید بر اهمیت مبحث نفس، بحث عنایت را حلقه اتصال مباحث نفس با سفر سوم قرار می‌دهد. تعریف ملاصدرا از نفس، تلقی وی از فلسفه و انسانشناسی این امکان را برای وی فراهم نمود تا در جایگاه نفس نیز دست به تحول زده، نفس را در

مابعدالطبیعه بحث کند، چیزی که فلاسفه قبل از او قادر به انجام آن نبودند. این مسئله ثمرات و نتایجی دارد که در این مقاله بررسی میشود.

کلید واژگان

| | |
|-----------|--------------|
| علم النفس | نفس |
| طبیعیات | مابعدالطبیعه |
| عنایت | |
| مقدمه | |

برای ارسطو همه دانشها پسندیده است، اما یک دانش نسبت به دانش دیگر میتواند بلحاظ موضوع یا بلحاظ دقیق بودن ارجحیت داشته باشد.^۲ مراد ارسطو از دقیق بودن، بلحاظ روش و متد است. باعتقاد او هر دو جهت رجحان در علم النفس وجود دارد، زیرا علاوه بر اینکه علم النفس بلحاظ موضوع از بسیاری از معارف برتر است،^۳ بلحاظ روش نیز ارسطو در علم النفس روش قیاسی را که روش کاملی است اعمال

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

۲. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران،

حکمت، ۱۳۷۸، دفتر اول، ص ۱.

۳. همانجا.

■ ملاصدرا علم النفس را اُمّ الحکمه و اصل فضایل میداند که بعد از معرفت الهی شریفترین علم است و کسی را که عالم به معرفت النفس نباشد، گرچه در سایر علوم متخصص باشد، شایسته اسم حکیم نمیداند.

گرچه در سایر علوم متخصص باشد، شایسته اسم حکیم نمیداند.^۴ وی شناخت نفس و مراتب آن را کلید معرفت و شناخت معاد میداند.^۵

جایگاه نفس در فلسفه ارسطو

باعتماد بسیاری از متفکران و بگواهی آثار فلسفی دوره یونان باستان، علم النفس پس از فلسفه طبیعت پیدا شده است. دغدغه متفکران قبل از سقراط بیشتر ستوجه طبیعت و تبیین عقلانی تغییرات و تحولات آن بوده و کمتر به مبحث علم النفس پرداخته شده است. بجرئت میتوان گفت سقراط اولین متفکری است که بطور جدی به معرفت النفس توجه کرده است. تأکید و اصرار او بر خویششناسی نشانه این توجه است، با این توضیح که مسئله نفس در اندیشه‌های او بیشتر صبغه اخلاقی دارد.

بدنبال سقراط، افلاطون نیز به نفس‌شناسی توجه

کرده و تجربه‌های شخصی و آراء پزشکی را کمتر در کار دخالت داده است. بحث از قوای نفس - احساس، تخیل و تعقل - نیز که حیث معرفتشناسانه علم النفس را تشکیل میدهد از اهمیت زیادی برخوردار است. بهمین لحاظ ارسطو به توضیح قوا و آلات نفس نیز پرداخته است.

حکمای مسلمان با تأثیرپذیری از ارسطو از یکسو و اهمیت معرفت نفس در کتاب و سنت از سوی دیگر، مباحث نفس را با جدیت دنبال کرده‌اند. ابن سینا در اهمیت بحث نفس، شناخت نفس را راهی بسوی شناخت پروردگار دانسته است^۶ و ابن باجه آن را بعد از علم توحید، اشرف همه علوم میداند.^۷ این اهمیت در نظر دیگر متفکران اسلامی نظیر اخوان الصفا، ابن رشد، ابن طفیل، سهروردی، فخر رازی و دیگران نیز آشکار است.

ملاصدرا با بهره‌گیری از دستاوردهای فیلسوفان قبل از خود و با دقت نظر و تحلیل فلسفی آموزه‌های دینی به اهمیت مباحث نفس پی برده، دست به نوآوری در مباحث نفس زده و زوایای پنهانی از مباحث را که از نگاه متفکران قبلی پنهان مانده بود بدست آورده است. بهمین لحاظ منظومه‌یی از مباحث نفس ایجاد کرده است که سرشار از مطالب نو است و در پرتو آن دیگر مباحث فلسفی دگرگون شده و تفسیر جدیدی یافته است؛ مباحثی مانند خداشناسی، معادشناسی - بخصوص معاد جسمانی - ابصار، رابطه نفس و بدن، تناسخ، ادراک و تجسم اعمال همگی نشان از تحول بزرگ در مباحث نفس و نگرش نو و تازه ملاصدرا در اینباره است. بهمین لحاظ وی علم النفس را اُمّ الحکمه و اصل فضایل میداند که بعد از معرفت الهی شریفترین علم است و کسی را که عالم به معرفت النفس نباشد،

۴. ابن سینا، رسالة فی معرفة النفس الناطقة و احوالها، تحقیق احمد الاهوانی، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱ ق، ص ۱۸۲.

۵. ابن باجه، کتاب النفس، تحقیق محمد المعصومی، دمشق، المجمع العلمی العربی، ۱۹۶۰ م، ص ۳.

۶. ملاصدرا، شرح هداية اثريه، چاپ سنگی، ص ۷.

۷. ممو، الاسفار الاربعه، ج ۹: تصحیح رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۸۵ و ۴۴۲.

■ تعریف ارسطو نشان میدهد که

گرچه نفس جسم نیست، اما از
جسم و بدن نیز جدا نبوده و نفسیت
نفس در گرو ترکیب آن با بدن است و
نمیتواند مستقل از بدن و در عالمی
برتر از بدن وجود داشته باشد.

بطور طبیعی جایگاه و اهمیت آن را بیان کرد. وی در تقسیم دانشها به نظری و عملی، اعتبار و ارزش دانش نظری را بیشتر از دانشهای علمی دانسته و علوم نظری را به سه علم الهیات، ریاضیات و طبیعیات تقسیم کرد. او سپس طبیعیات را نیز به هشت فن یا علم تقسیم نمود و علم النفس را در زمره طبیعیات و موضوع آن را شناخت ماهیت نفس و عوارض آن قرار داد، در عین حال که با تأویل و تفسیر مادی از نفس بشدت مخالفت میکرد.^۸ ارسطو در طبقه‌بندی دانشها درصدد بیان این مسئله نیز هست که علاوه بر پاسخ به پرسش چگونگی موجودات و نحوه پیدایش آنها که هدف همت فلاسفه قبل بود، به پاسخ به چرایی وجود اشیاء نیز بپردازد. بعقیده وی پاسخ منسجم و منطقی همه پرسشها در طبقه‌بندی علوم قابل اصطیاد است. حال این پرسش مطرح میشود که چرا ارسطو جایگاه بحث از نفس را طبیعیات قرار داد. پاسخ این پرسش را میتوان در موارد ذیل جستجو کرد:

۱. ارسطو از افلاطون انتقاد میکند که وی نفس را به «آنچه خود را به حرکت درآورد یا قادر به حرکت

کرده و مباحثی همچون فناپذیری، قوا، تجرد و غیرقابل رؤیت بودن نفس^۹ را آنهم بیشتر با رویکرد متافیزیکی مورد بحث قرار داده است. در اندیشه او نسبت نفس با بدن برابر نیست؛ زیرا نفس قائم به بدن نیست، بلکه بدن قائم به نفس است، لذا نفس همواره جوهر مابعدالطبیعی خود را حفظ میکند. نفس حقیقتی متعالی است و رابطه حقیقی و طبیعی با بدن ندارد، بلکه بدن سایه و نمود و فرع نفس است، از اینرو در متعلقات مباحث متافیزیک قرار میگیرد و در شأن حکیم است که از نفس و عوارض ذاتی آن بحث نماید.

این نگرش میتواند دو دلیل عمده داشته باشد، یکی اینکه چنانکه گذشت، نفس در افلاطون حقیقتی متعالی و از عالمی متعالی است که هرگز تابع بدن نیست، بلکه گرفتار بدن بوده و تعلق او به بدن هرگز او را موجودی طبیعی و وابسته به طبیعت نمیکند؛ دوم اینکه اساساً این پرسش که نفس جزء مباحث طبیعیات است یا مابعدالطبیعه، وابسته به مسئله تقسیم علوم است که دغدغه افلاطون نبوده است. اصولاً نه سقراط و نه افلاطون درصدد طبقه‌بندی علوم نبوده‌اند، بهمین دلیل نه‌تنها مباحث نفس، بلکه دیگر مباحث فلسفی نیز بصورت نظاممند و یکپارچه طرح و بررسی نشده‌اند. بنابراین این مسئله که علم النفس جزء مباحث طبیعیات است یا نه، برای آنان مطرح نبوده و اهمیت چندانی ندارد. میتوان گفت اصولاً نه‌تنها سقراط و افلاطون بلکه هرکس که دست به طبقه‌بندی دقیق در علوم نزده باشد در برابر پرسش مذکور قرار نخواهد گرفت. مسئله جایگاه علم النفس و در نتیجه اهمیت آن با ارسطو و با طبقه‌بندی او از علوم مطرح شده است. ارسطو در طبقه‌بندی علوم به این پرسش پاسخ داد و

۸. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، ج ۳، رساله تیمائوس.
۹. ارسطو، درباره نفس، دفتر اول.

درآوردن خود است» تعریف کرده است. وی در انتقاد خود به تمایز حقیقی بین محرک و متحرک، معتقد است، محرک خود متحرک نیست.^۱ وی استناد حرکت به نفس را بالعرض میداند وگرنه نفس باید مکان و حیز طبیعی داشته باشد. وی در مجموع هشت ایراد اساسی متوجه تعریف افلاطون کرده است.^۲ او نفس را بصورت جسم طبیعی تعریف میکند که دارای حیات بالقوه است.^۳

تعریف ارسطو نشان میدهد که گرچه نفس جسم نیست، اما از جسم و بدن نیز جدا نبوده و نفسیت نفس در گرو ترکیب آن با بدن است و نمیتواند مستقل از بدن و در عالمی برتر از بدن وجود داشته باشد.

با عنایت به همین تعریف، ارسطو تصریح دارد که مطالعه نفس مربوط به طبیعیات و در شأن عالم طبیعی است.^۴ برداشت و تفسیر ابن رشد نیز همین سخن را تأیید کرده^۵ و نشان میدهد که تأکید ارسطو بر اینکه رابطه نفس و بدن مانند رابطه ماده و صورت است، دیگر جایی برای این بحث نمیگذارد که نفس و بدن یک چیزند یا دو چیز مستقل.^۶ نتیجه منطقی این نگرش اینست که نفس بعنوان مدبر بدن در گرو ترکیب آن با بدن بوده و صورت منطبع در ماده تلقی شود و چون منطبع فیه، یعنی بدن و عوارض آن در طبیعیات بحث میشود، بتبع آن منطبع نیز باید در طبیعیات بحث شود.

۲. نفس دارای افعال ادراکی و تحریکی همچون تخیل، احساس، غضب، شجاعت و میل است که بدون واسطه بدن حاصل نمیشوند. این نوع از افعال و ادراکات نفس دائمی نبوده و با از بین رفتن بدن نابود میشوند. چنانکه گذشت نفس صورت منطبع در ماده است، بنابراین نفس در این بخش بتبع منطبع فیه، فناپذیر است: «پیدا است که در اغلب موارد نفس

نمیتواند بدون بدن هیچ حالتی از انفعال یا فعل حاصل کند، از همین قبیل است غضب و جرئت و شهوت و بطور کلی احساس.»^۷ بنابراین و با ملاحظه این نوع از عملکرد، نفس بلحاظ بقا و عدم بقا وابسته به بدن بوده و بتبع بدن در طبیعیات مورد بحث و بررسی قرار میگیرد.

۳. ارسطو در طبیعیات از علل طبیعت - یعنی عناصر - و از ثبات و حرکت طبیعت و ستارگان و کون و فساد یا در یک کلام درباره جسم طبیعی و ماهیت مشترک همه اجسامی که در خود مبدأ حرکت و سکون را دارند، بحث میکند؛ بنابراین اصل اساسی در فلسفه طبیعی ارسطو مفهوم تغییر، اعم از کون و فساد و حرکت است، خواه درباره اجسام زنده و خواه درباره ترکیبات غیرآلی. اینها دارای میل طبیعی برای حرکتند و بهمین دلیل در طبیعیات از ماده و صورت نیز بحث میشود، با این تفاوت که طبیعیات اولاً و بالذات بصورت اشیاء طبیعی توجه داشته و ثانیاً و بالعرض ماده اشیاء را، آنهم تا آنجا که برای فعلیت صورت لازم است، مورد مطالعه قرار میدهد. در واقع چون ماده و صورت متلازمند، برای شناخت صورت نیاز به شناخت ماده است و از همینجا معلوم میشود که بحث صورت بدون ماده در حوزه طبیعیات نبوده، بلکه ماده متلازم با صورت موضوع طبیعیات است؛ نفس نیز صورت متلازم با ماده است از اینجهت

۱۰. همان، ص ۲۷، ۴۰۶a.

۱۱. همان، ص ۲۷.

۱۲. همان، ص ۷۸، ۴۱۲b.

۱۳. همان، ص ۱۰، ۴۰۳b.

۱۴. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، تهران، حکمت،

۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۰۲.

۱۵. ارسطو، درباره نفس، ص ۷۹.

۱۶. همان، ص ۸.

میتواند در طبیعیات بحث گردد. از سوی دیگر ارسطو نفس را در مابعدالطبیعه نیز مطرح کرده است، دلایل این امر میتواند موارد زیر باشد:

الف) ارسطو در مابعدالطبیعه و در بحث از اقسام جوهر نفس را جوهر میدانند؛ زیرا صورت بدن است.^{۱۷} از سوی دیگر تأکید میکند که موضوع مابعدالطبیعه موجود و متعلقات یا لواحق آن، یعنی اعراض ذاتیه آن است.^{۱۸} از سوی سوم مقصود ارسطو از وجود جوهر است، زیرا همه اشیاء یا جوهرند یا حالات جوهر و مابعدالطبیعه جوهر نامتغیر را مورد بحث و بررسی قرار میدهد.^{۱۹} جواهر مجرد و نفس از این دسته‌اند. وی هم در مابعدالطبیعه^{۲۰} و هم در کتاب درباره نفس^{۲۱} تصریح دارد که مرتبه عقلی نفس مجرد بوده و احکام مادی مثل تغییر، حرکت و فساد در آن راه ندارد، بنابراین از اینجهت باید بحث آن در مابعدالطبیعه باشد: «آنها که دارای وجودی مفارقت و از این حیث ملحوظ میگردند به اهل مابعدالطبیعه تعلق خواهند گرفت.»^{۲۲}

مفارق بودن نفس در مرتبه ذات چیزی است که هم نزد ارسطو و هم شارحان آثار وی مسلم است. ابن رشد به نقل از اسکندر افرویدی در شرح سخن ارسطو در بخش لامبدا مابعدالطبیعه درباره بقاء و در نتیجه تجرد مرتبه عقلی نفس میگوید:

چیزی از این صورت (نفس) بعد از فساد بدن باقی است، زیرا نفس انسان صورت انسان است و عقل که صورت و قوه نفس است بعد از فساد بدن انسان میماند... اینکه همه مراتب نفس باقی باشد غیرممکن است، زیرا بعضی از قوای نفس همراه با ماده و مادیند، مثل غاذیه، حساسه، متخیله، شهویه.^{۲۳}

ارسطو خود به بقاء مرتبه عقلی نفس معتقد است.

عبارت صریح او اینست:

نفس از بدن جدایی ناپذیر است یا لا اقل جزئی از نفس (عقله) چنین است، اگر نفس بالطبیعه تقسیم پذیر باشد و شکی در این نیست، در واقع بعضی از اعضاء بدن چنانست که کمال آنها کمال خود اعضاء است، با این همه هیچ مانعی نیست که لا اقل بعضی از اجزاء دیگر نفس بسبب اینکه کمال برای هیچگونه جسمی نیستند، مفارقت پذیر باشند.^{۲۴}

بعقیده ارسطو افعالی مثل احساس، تخیل، شهوت، میل و... افعال قوای نفس است ولی فعل تعقل فعل خود نفس است، بنابراین بحث از جوهر مجرد در مابعدالطبیعه قرار میگیرد.

ب) نفس اصل حیات است^{۲۵} و مقصود از اصل، مبدأ و علت بمعنای وسیع آن است.^{۲۶} علاوه بر اینکه نفس اصل و مبدأ بدن زنده است، علت غایی و جوهر

۱۷. همو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰، ۱۷۰ a.
۱۸. همان، کتاب گاما، ۱۰۰۳ a و کتاب کاپا، ۱۰۶۴ b.
۱۹. همان، ص ۳۶۴، ۱۰۶۴ b.
۲۰. همان، ص ۳۹۰.
۲۱. همو، درباره نفس، ص ۸.
۲۲. همان، ص ۱۲.
۲۳. ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو، ج ۳، ص ۱۴۸۷.
۲۴. ارسطو، درباره نفس، ص ۸۳.
۲۵. علیمیراد داوودی در ترجمه درباره نفس عبارت ارسطو را به اینصورت ترجمه کرده است: «نفس بطور کلی اصل حیوانات است.» کاپلستون همین عبارت را بصورتی دیگر ترجمه کرده است: «نفس اصل و مبدأ حیاتی در موجودات زنده است.» (کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۳۷۳).
- بنظر میرسد ترجمه کاپلستون و بتبع آن ترجمه مترجم فارسی (استاد مجتبی) گویاتر و واقعی به مقصود است.
۲۶. ارسطو، متافیزیک، ص ۱۲۷.

■ ابن سینا با پذیرش طبقه‌بندی ارسطویی جایگاه علم النفس را طبیعیات قرار داده و همانند ارسطو نفس را از دو حیث ذات و تعلق بررسی کرده است، با این تفاوت که تمایز بین ذات نفس و مرتبه تعلق آن به بدن در نزد ابن سینا برجستگی بیشتری دارد.

نفس بحث فلسفی و مابعدالطبیعی است و از این حیث نیز بحث از آن در قلمرو مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد.

مشائین پس از ارسطو

بعد از ارسطو مباحث علم النفس، بویژه جایگاه آن، تحت تأثیر طبقه‌بندی ارسطویی علوم قرار داشته است. مباحث نفس عمدتاً در دو حوزه و نگرش ذات و مرتبه تعلق قرار می‌گیرد، یعنی بحث از ذات نفس در مابعدالطبیعه و بحث از حیث تعلق آن به بدن در طبیعیات انجام می‌شود؛ البته در هر دو جهت بحث نوآوریها و ابتکارات زیادی بعمل آمده و مباحث نفس هم از لحاظ کمیت و هم بلحاظ کیفی رشد نموده است. فارابی در ارائه طبقه‌بندی جدید از علوم ضمن حفظ چارچوب طبقه‌بندی ارسطویی، علوم مستحدث را که بعد از اسلام به وجود آمده بودند در طبقه‌بندی خود قرار داد و توانست علاوه بر اینکه لقب معلم ثانی را به خود اختصاص دهد، جایگاه نفس و بتبع آن اهمیت علم النفس را مشخص کند. وی هم بدلیل گرایشی که به ارسطو داشت و هم بعلت حاکمیت روح ارسطویی در طبقه‌بندیش، مبحث نفس را مبحث مشترک طبیعیات و مابعدالطبیعه میدانند، با تأکید بر اینکه رتبه علم النفس بلحاظ معرفت

واقعی جانداران نیز بشمار میرود. اهمیت این مسئله از آنجهت است که ارسطو مابعدالطبیعه را دانشی میدانند که درباره علل گفتگو میکند و چون نفس علت بدن است، از این حیث، بحث از نفس را میتوان از مباحث مابعدالطبیعه قرار داد.

ج) علاوه بر حیثیت وجودشناختی بلحاظ معرفتشناختی نیز میتوان از نفس در مابعدالطبیعه بحث کرد؛ زیرا ذات نفس مرتبه تعقل است و تعقل امر مادی نیست. بنابراین سخن از نفس از این حیث که مبحث مهم کلیات را شامل میشود، در مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، بنابر عقیده ارسطو همچنانکه تعقل نفس به تعقل محرک نامتحرک است، بقاء مرتبه عقلی آن نیز به بقاء محرک نامتحرک است و چون بحث از محرک نامتحرک در حوزه مابعدالطبیعه قرار دارد، پس بحث از تعقل نفس و ارتباط این تعقل به محرک نامتحرک نیز در مابعدالطبیعه خواهد بود.

د) درباره تعریف فلسفه حداقل سه تعبیر از ارسطو در تاریخ فلسفه نقل شده است. در یک تعبیر او فلسفه را دانشی میدانند که درباره موجود بما هو موجود بحث میکند، در تعریفی دیگر فلسفه را ذاتشناسی و جوهرشناسی میدانند و در تعبیر سوم فلسفه را تشبه به خدا تلقی میکند. براساس این تعبیر غایت انسان و موجودات، محرک نامتحرک یا همان خداست. نفس نه تنها در وجود بدن بال غایت خویش است بلکه از حیث معرفت نیز بدن بال غایت خود است تا مندرک در او شود. غایت نفس محرک نامتحرک است. اگر محرک نامتحرک نبود نفس نیز وجود نداشته و اساساً هیچ قوه‌یی تبدیل به فعلیت نمیشد و از حیث معرفتشناسانه نیز عقل هیولانی به کمال عقل بالفعل نمیرسید. بحث از غایت موجودات و بتبع آن غایت

و تعلیم و یادگیری از طبیعیات بالاتر است.^{۲۷}

ابن سینا با پذیرش طبقه‌بندی ارسطویی جایگاه علم النفس را طبیعیات قرار داده و همانند ارسطو نفس را از دو حیث ذات و تعلق بررسی کرده است، با این تفاوت که تمایز بین ذات نفس و مرتبه تعلق آن به بدن در نزد ابن سینا برجستگی بیشتری دارد. وی در شفا و در بیان علت طرح مسئله نفس در طبیعیات به تعریف نفس توجه دارد. نفس بعنوان کمال به بدن تعلق گرفته است. این تعلق و علاقه تدبیری و استکمالی است و اساساً به جوهر مدبری که تدبیر و حرکت بدن را برعهده گرفته است، نفس گویند و گرنه از حیث ذات نفس بدون تعلق به بدن نمیتوان به نفس رسید، زیرا نفسیت نفس بتدبیر بدن است. بنابراین باید بدن در تعریف نفس اخذ شود، چنانکه بنا در تعریف بنا در نظر گرفته میشود. بهمین خاطر نفس باید در طبیعیات بحث شود. در واقع، اگر نفس علاقه‌ی به بدن نداشت، صحبت از آن نیز ربطی به علوم طبیعی نداشت.^{۲۸}

ابن سینا در پاره‌ی از مباحث نفس، از جمله در نحوه تعلق نفس به بدن و بقاء عقلی جزئی از ارسطو فاصله میگیرد اما در طرح مبحث نفس و جایگاه آن ارسطویی است و همانند او بحث نفس را مشترک بین طبیعیات و الهیات میداند. بهمین دلیل مباحث نفس در آثار او، از جمله شفا و اشارات به دو بخش تقسیم میشود. او در اشارات - که از آخرین نوشته‌های فلسفی وی بوده و در واقع در دوره پختگی فکری او به رشته تحریر درآمده است - مباحث نفس را در دو بخش مجزا عنوان کرده است. در نمط سوم که جزء مباحث طبیعیات اشارات است، از اثبات وجود نفس، اقسام و قوای آن و از نمط هفتم تا پایان که مباحث آن جزء مابعدالطبیعه اشارات به شمار

میروند، از احوال نفس، بقای نفس و ... بحث شده است. این مسئله بوضوح در شفا مورد تأکید ابن سیناست.

چنانکه گذشت، وی با تفاوت گذاشتن بین این دو جهت، تعریف ارسطو را ناظر به حیث تعلقی نفس دانسته و بحث از ذات آن را بجای دیگر یعنی مابعدالطبیعه حواله میدهد.^{۲۹} بدین ترتیب میتوان گفت علم النفس ابن سینا به دو بخش تقسیم میشود: علم النفس طبیعی که در آن از نفس و انواع آن و قوای ظاهری و باطنی آن بحث میشود و علم النفس متافیزیکی که در آن از وجود نفس، تجرد و حقیقت و ماهیت، بقای نفس و ... بحث میگردد.

آنچه در دوره ابن سینا و پس از او تا ظهور ملاصدرا دیده میشود، اینست که علیرغم پیشرفت کمی و کیفی مباحث نفس - که مخصوصاً توسط متفکران مسلمان به وجود آمده - نفس بلحاظ جایگاه همچنان در طبیعیات مطرح شده و نگرشی فراگیر در مباحث نفس نگرش تمایز بین مرتبه ذات و مرتبه علاقه آن به بدن است.

بعد از ابن سینا نه تنها تحقیقات جدی و تازه‌ی که دارای نوآوری‌هایی در مبحث نفس باشد، انجام نشده است، بلکه دیگر مبانی فلسفی نیز دچار چنان تحولی نشده است که مبحث نفس و جایگاه آن را دگرگون سازد. آنچه پس از این دوره دیده میشود دنباله‌روی فلاسفه از ابن سینا و ارسطوست. در این میان سعی جدی در رفع پاره‌ی از ابهامات نظریه ارسطویی نباید نادیده گرفته شود.

۲۷. فارابی، الاعمال الفلسفیه، نشر دار الماهل، ص ۱۳۶ و

۱۳۷.

۲۸. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده

آملی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۱.

۲۹. همانجا.

ابن رشد از این دسته فلاسفه است، وی ضمن تلاش برای رفع برخی ابهامات علوانفس ارسطو، در مسئله جایگاه نفس با ارسطو و ابن سینا موافق بوده و آن را از مباحث طبیعیات میدانند.^{۳۲} عمده ترین تلاش ابن رشد در رفع ابهامات ارسطو مصروف مسئله عقل فعال، تجرد نفس و بقای آنست.^{۳۱}

در میان پیروان غربی ارسطو توماس آکوینی معروفترین چهره است. او نیز در مخالفت با علم النفس افلاطون، تعریف نفس را بعنوان مبدأ حرکت جسم نپذیرفته و تأکید میکند که رابطه نفس با بدن همانند رابطه محرک با متحرک یا انسان و لباس او نیست.^{۳۳} توماس با انتقاد از علم النفس افلاطون به ارسطو نزدیک شده و در ابتدای رساله وحدت نفس علیه ابن رشد بیان تعریف ارسطو را میپذیرد.^{۳۴} او معتقد است این تعریف شامل همه نفوس نباتی، حیوانی و انسانی است و اشکالات کسانی که مبتنی بر عدم شمول تعریف نسبت به همه نفوس است، مردود است.^{۳۵} همین تعریف در اثر دیگرش (جامع علم کلام) نیز بیان شده است.^{۳۶} نتیجه تعریف توماس اینست که در تعریف نفس بدن نیز داخل است. او خاطر نشان میکند که افلاطون گرچه بین تعقل و احساس تفاوت میگذارد، اما هر دوی احساس و تعقل را به مبدأ غیرمادی برمیگرداند، چرا که احساس را نوعی ادراک میدانند که آنهم ناشی از نفس است،^{۳۷} اما ارسطو معتقد است از بین علمکردهای نفس فقط تعقل بدون عضو مادی انجام میشود.

از سوی دیگر توماس معتقد است بین نفس و بدن اتحاد جوهری برقرار است.^{۳۸} وی در این بیان نیز به ارسطو نزدیک شده و درصدد است نشان دهد که باید بدن در تعریف و ماهیت نفس لحاظ شود. علت اهتمام توماس به هر دو بیان، علاوه بر تأکید بر مسئله

تمایز بین دو حیث از نفس، تأکید بر این نکته نیز هست که هر دو رأی در حل پاره‌یی از مشکلات کارساز هستند، زیرا نظریه‌یی که میگوید نفس جوهر مستقل و قائم بذات است در بیان خلود و عدم فنای نفس و تجرد آن و همچنین در تأکید بر وحدت اجزاء و کارکردهای آن مؤثر است و نظریه اتحاد جوهری نفس و بدن که در واقع نظر ارسطوست، دلیل بر آنست که نفس از جنس عقول مفارق نبوده و نفوس با فرشتگان تفاوت دارند.

برخی توماس را متهم به تناقضگویی در تعریف نفس و بیان ماهیت آن نموده‌اند، با این ادعا که وی در یکجا نفس را جوهر مستقل میدانند و در بیانی دیگر بدن را در هویت و تعریف نفس داخل میکند.^{۳۹} اما چنین اتهامی را نمیتوان به وی نسبت داد؛ زیرا توماس همانند ارسطو و ابن سینا نفس را از دو حیث ملاحظه میکند. نفس بلحاظ ذات جوهری مستقل و مجرد است اما بلحاظ تعلق و نسبت آن به بدن، اضافه به

۳۱. ابن رشد، تلخیص کتاب النفس، تحقیق احمد الالهوانی، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۵۰ م، ص ۵۱.
۳۲. همان، ص ۱۴۸.

32. Aquinas, St. Tomas, *Suma Contra Gentiles*, trans. by Joseph Rickabi, London, 1905, p. 57.

33. Idem, *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, trans. by H. Zedler and B. Hope, Marquette University Press, 1900, p. 23.

34. *Ibid.*

35. Idem, *Suma Theologica*, trans by Fathers of the English Dominicans Province, Ohio, 1947, p. 75. A1.

36. *Ibid.*, p. 75, A2.

37. Idem, *suma Contra Gentiles*, p. 57.

۳۸. عویعه، محمد، توماس آکوینی، بیروت، دارالکتب، بیتا، ص ۶۰.

■ تحول اساسی

در مبحث نفس، اهمیت
و آثار جدیدی که بر آن مترتب
شده است با ملاصدرا آغاز میشود.
ملاصدرا بدون شک مبتکر
و متفکر بلامنازع این
میدان است.

بدن داشته و تعلق به بدن داخل در هویت اوست، بنابراین نه تنها تهافتی در تعریف توماس وجود ندارد، بلکه همین تفاوت در حیثیات نفس، زمینه را برای تبیین نظریه معرفت‌شناسی ارسطو، ابن‌سینا و توماس فراهم میکند؛ زیرا فیلسوفی که در تعریف نفس بدن را دخالت میدهد معرفت‌شناسی خود را جدای از ادراکات حسی و تجربی تبیین نخواهد کرد.

نظریه ملاصدرا درباره نفس

نگرش مذکور تا دوره ملاصدرا و حتی پس از آن در میان مشائیان پس از وی معمول و رایج بود. استاد صدرالمألهین - میرداماد - در جزوات بر آنست که بحث از نفس در طبیعیات بدین جهت است که نفس در قوس نزول و هبوط، حال و وضعیت بدن و جسم است و از آن حیث در الهیات بحث میشود که در قوس عروج و صعود جوهری مجرد است.^{۳۹}

این بیان در واقع بیان ابن‌سیناست. کسانی که در دوره ملاصدرا یا پس از او بوده‌اند، ولی با او موافق نبودند همین روش را دنبال کرده‌اند. پیروان ملا رجبعلی تبریزی از این زمره هستند. مثلاً علیقلی بن قرچغای خان مباحث نفس را در بخش طبیعیات

کتاب خود - احیای حکمت - آورده است.^{۴۰}

تحول اساسی در مبحث نفس، اهمیت و آثار جدیدی که بر آن مترتب شده است با ملاصدرا آغاز میشود. ملاصدرا بدون شک مبتکر و متفکر بلامنازع این میدان است. وی با پذیرش طبقه‌بندی ارسطو و با استقبال از تقسیم ابن‌سینا درباره تقسیم فاعل به فاعل الهی و طبیعی و نیز اینکه فاعل الهی همواره معطی الوجود و فاعل طبیعی معطی الحریکه است، توانست مسئله تغییر تدریجی و کون و فساد را به حرکت جوهری ارتقاء داده، دگرگونی اساسی در مباحث فلسفی به وجود آورد و در سایه این دگرگونیها مبحث نفس را از طبیعیات به الهیات منتقل نماید.

بعقیده ملاصدرا حرکت جوهری امری وجودی است، یعنی فاعل الهی دم بدم و آن بآن وجودی را می‌آفریند که تمام هویت او عین حرکت است نه ذاتی که دارای حرکت باشد. عبارت دیگر معطی الوجود صورتی را می‌آفریند که نفس ثمره آنست و بتعبیر دیگر جعل متحرک جعل حرکت و سیلان بوده و حرکت از حاق ذات متحرک انتزاع میشود.^{۴۱} وی نه تنها مسئله نفس بلکه مبحث حرکت را نیز از طبیعیات به مابعدالطبیعه منتقل کرده و از مسایل اصلی فلسفه قرار داد. او آنچه را که ارسطو و ابن‌سینا و دیگران از مباحث طبیعیات محسوب میکردند در محور وجود و از مسائل مابعدالطبیعه دانسته و بسیاری از مسائل فلسفی را دگرگون کرد. این تحول نشان از یک نگاه فلسفی نو با مبانی و اصول خاص خود را دارد. اصول

۳۹. میرداماد، جزوات، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰،

ص ۱۲۳.

۴۰. علیقلی بن قرچغای خان، احیای حکمت، تهران، میراث

مکتوب، ۱۳۷۷، ج ۱.

۴۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ح ۳: تصحیح مقصود

محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۸۷.

و مبانی که تحول اساسی در بسیاری از دیدگاههای فلسفی مشاء و اشراق ایجاد نمود، ناشی از تغییر نگرش در مباحث وجود و ماهیت، حرکت جوهری و نحوه حدوث نفس انسانی است.

ملاصدرا ابتدا مهمترین تحول را در مسئله وجود که اساسیترین مسئله فلسفی است به وجود آورده و در پرتو آن دیگر مسائل فلسفی نیز متحول گردید. وی براساس مبانی و اصول خود نظریه فلاسفه مشاء و اشراق درباره نحوه حدوث و وجود نفس را با انتقادات جدی و دقیق مواجه نمود و ضمن پذیرش تعریف ارسطو از نفس به نتایج شگرفی دست یافت و تحول بزرگی در بیان ماهیت نفس و در نتیجه شأن و جایگاه آن ایجاد کرد.

صدرالمتألهین توانست در ثنویتی که در تعریف ارسطو و ابن سینا وجود دارد گرفتار نشود، بهمین جهت تعریف مشاء را تنها تعریف «حیث تعلقی» آن نمیداند، بلکه آن را تعریف حقیقی نفس دانسته و تعلق نفس به بدن را ذاتی نفس و داخل در هویت آن قلمداد نموده و برای ماهیت نفس وجودی غیر از وجود تعلقی قائل نمیشود.^{۴۲} باعتقاد وی و برخلاف آنچه که مشائیان میگویند، تعریف نفس بعنوان صورت که تعلق به جسم دارد تعریف شرح الاسمی نیست، بلکه تعریف حقیقی آنست.

در واقع، ملاصدرا در صدد از بین بردن تمایز مرتبه ذات و مرتبه تعلقی نفس بوده و با بیان نظریه «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بدن را مرتبه نازل نفس دانسته و برای نفس وجودی مجرد - چه قبل از بدن و چه به همراه بدن - قائل نیست. نفس در ابتدای حدوث بگونه‌ای است که تعلق به بدن هویت و نحوه وجود او را تشکیل داده و در ابتدای حدوث بدن مرتبه نازله آنست، سپس در میر صعودی مراحل و

مراتب گوناگون را سپری میکند.^{۴۳} بنابراین باید توجه کرد که آنچه ملاصدرا درصدد بیان آنست با آنچه دیگران میگویند تفاوت اساسی دارد و نباید گرفتار ظواهر الفاظ شد. بعنوان مثال ملاصدرا نیز سخن از اضافه نفس به بدن میکند، ولی مقصود اضافه مقولی نیست بلکه اضافه اشراقی است.^{۴۴}

دقت در تعریف نفس از دیدگاه ملاصدرا جایگاه آن را نیز مشخص کرده و روشن میکند که نفس بلحاظ وجودی موجودی است که اضافه به بدن نحوه وجود آن را تشکیل میدهد نه ماهیت آن را و بحث از آن بحث از وجود و عوارض ذاتی آنست نه بحث از جسم بما هو جسم. وی این تعبیر را در آثار خود بدفعات بکار میبرد: «النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنیة نوع کامل جسمانی...»^{۴۵} یعنی نفس در ابتدای حدوث همان بدن و مرتبه نازل آنست و مقصود از جسمانیة الحدوث بودن نفس همین است، سپس با حرکت جوهری به مرتبه تجرد مثالی و عقلی میرسد. در تمام این مراحل، بنابر اصالت وجود و تشکیک وجود، نفس هویت واحد خود را حفظ میکند.

چنانکه گذشت، نکته مهمی که باید به آن توجه کرد اینست که ملاصدرا در ابتدا و در جایی که درصدد بحث از نحوه حدوث نفس انسانی است، آن را جسمانیة الحدوث دانسته و هیچ بهره‌ای از تجرد برای نفس قائل نیست و بنابراین خود را گرفتار ثنویت جوانب نفس نکرده و در نتیجه معضل بزرگ نحوه رابطه نفس و بدن را که فلاسفه اشراق و مشاء و غرب

۴۲. همان، ج ۸: تصحیح علی اکبر رشتاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۱.

۴۳. همانجا.

۴۴. همانجا.

۴۵. همانجا.

از حل آن ناتوان بودند، بخوبی حل کرده است؛ چیزی که از بزرگترین موفقیتها، ابتکارات و نقاط قوت فلسفه صدرایی است. در عین حال بنظر میرسد ملاصدرا پس از آن و در جایی که در صدد توجیه سخنان فلاسفه بزرگ همانند افلاطون و افلوپین و در مقام جمع بین نصوص دینی بر می آید، بازگشتی را به مسئله تمایز بین مقام ذات و مقام تعلق نفس نشان داده و در برابر اندیشه تمایز از موضع انفعال برآمده و آن قوت و صلابت خود در تبیین نظریه نفس در ابتدای حدوث را ندارد. این مسئله در سخنان ملاصدرا و در مبحثی تحت عنوان «کینونت نفس قبل از بدن» آشکار است.

ملاصدرا چنان که عادت اوست سخنان خود را در چند مرحله بیان میکند، در مبحث نفس نیز ابتدا نظر متعارف را بیان کرده که براساس آن مبحث نفس را متعلق و مشترک بین دو علم مابعدالطبیعه و طبیعیات میداند:

ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة و نفساً، و اعتبار كونها ذاتاً في نفسها و مناط الاعتبار الأول كون الشيء موجوداً لغيره و مناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه، أعم من أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره.^{۴۶}

این سخن ملاصدرا براساس روش قوم بوده و سخن نهایی او نیست. بعقیده او این روش بحث از نفس و مباحث مربوط به آن، از جمله مزاج، به یک عادت تبدیل شده و فلاسفه و حکما همین روش را دنبال کرده اند. وی مباحث نفس را از طبیعیات به مابعدالطبیعه منتقل کرده و عادت دیرینه فلاسفه را تغییر داد.^{۴۷} وی در اسفار و در وجه اشتراک این مبحث بین دو علم می گوید:

قد عرفت في مباحث القوة و الفعل انا نسمة

كل قوة فاعليه يصدر عنها الاثار لا على و تيره واحده نفسا و هذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدأ لمثل هذه الافاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي... فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن و لهذا قد علم النفس من العلوم الطبيعية الناطرة في احوال المادة و حركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدأ آخر و يستأنف علماً آخر غير هذه العلم الطبيعي.^{۴۸}

بتعبیر ملاصدرا طرح مسئله نفس در طبیعیات به عادت و رویه فلاسفه تبدیل شده بود، اما روشن است که این عادت و شیوه به مبانی و اصول قدما بر میگردد. در واقع، این مسئله که نفس از دو حیث ذات و تعلق در دو علم مستقل بحث شود، ناشی از مبانی و اصول فلسفه ارسطو و ابن سینا بود و آن اصول بیش از این را اجازه نمیدهد، اما بر اساس اصالت وجود همه مباحث فلسفی حول محور وجود دور زده و مباحث نفس نیز جزء مباحث مابعدالطبیعه میگردد.

نظر نهایی صدرالمآلهین مبنی بر اینکه همه مباحث نفس در مابعدالطبیعه بحث میشود نتیجه طبیعی و منطقی اصول فلسفه اوست، بنابراین تأکید میکند که بزرگترین اثر فلسفی او - اسفار - که جامع همه کتابهای اوست، در باب مابعدالطبیعه بوده و چیزی از مبحث طبیعیات ندارد: «کتابنا الکبیر

۴۶. همان، ج ۲: تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۸.

۴۷. همان، ج ۵: تصحیح رضا محمدزاده، ص ۵۴۲.

۴۸. همان، ج ۸، ص ۶ و ۱۰.

المسمى بالاسفار هو اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات.^{٤٩} او براساس عادت و پیروی از سیره گذشتگان، مسئله نفس را در طبیعیات مطرح نمیکند، بلکه بحث از نفس و ماهیت آن را بحث از نحوه وجود دانسته و چنین بحثی را شایسته الهیات میدانند.^{۵۰} اصولا او الهیات را برتر و اشرف از طبیعیات دانسته و شایسته نمیداند که فردی که درباره وجود و نحوه آن بحث مینماید در مسائل آن بسراغ دانشمندی برود که دارای علم جزئی است، چه اینکه آن علم طبیعیات باشد یا علمی دیگر.^{۵۱}

بدین ترتیب صدرالمতألهین به استقلال الهیات و عدم وابستگی آن به علوم دیگر کمک کرده و الهیات را از وابستگی و گرفتاری در چنگال طبیعیات نجات میدهد. با این بیان پاسخ این پرسش که چرا صدرالمتألهین در ابتدای مباحث جواهر و اعراض اسفار گفته است «المرحلة في علم الطبيعي»، داده میشود. چنانکه بعضی محققان معتقدند این عبارت نمیتواند از صدرالمتألهین باشد، زیرا در نسخه‌های خطی و طبعی تصحیح شده آمده است: «المرحلة الحادية عشرة في المقولات و احوالها». بدین ترتیب صدرالمتألهین بتبع تحولی که در فلسفه ایجاد کرد، مبانی نو و جدیدی را تأسیس نمود. او در نحوه طرح مسئله نفس و جایگاه آن نیز دست به نوآوری زده و روش پیشینیان را دنبال نمیکند. اصالت وجود و حرکت جوهری از جمله اصولی هستند که در اینباره نقش اساسی دارند. صدرالمتألهین در پرتو این اصول و اصلهای دیگر، محور اصلی مباحث مابعدالطبیعه را وجود و عوارض ذاتی آن دانسته، مباحث نفس را در مابعدالطبیعه مطرح کرده و گفتگوی از نفس را در مابعدالطبیعه جزء مباحث استطرادی نمیداند.

عنایت

ملاصدرا برای اثبات نفس و دیگر مسائل مربوط به آن، علاوه بر مبانی خاص فلسفی خود، از مفهوم عنایت بهره گرفته و مباحث نفس و انسانشناسی خود را متفرع بر مبحث عنایت میکند. عنایت بیانگر تبیین مسئله افزای موجودات در قوس نزول است. بر همین اساس وی برای عروج و صعود انسان به قله معرفت و نقای پروردگار چهار سفر عرفانی را بیان کرده و مباحث فلسفی خود را مطابق این سیر و سلوک معنوی و عرفانی ترسیم میکند. او بحث نفس و معاد را در سفر چهارم سفرهای چهارگانه قرار داده است و بحث فیض و عنایت را در آغاز مبحث نفس که بحث سفر چهارم است، مطرح میکند. بدین ترتیب عنایت، حلقه اتصال سفر سوم با سفر چهارم و بحث الهیات و مبحث نفس است.

ملاصدرا در اثبات این ارتباط و در واقع توجیه اینکه چرا مبحث نفس در مابعدالطبیعه مطرح میشود تبیینی دارد که در هیچکدام از متفکران قبل از وی یافت نشده و خاص او است. بعقیده او عنایت، فیض و رحمت واسع واجب الوجود اقتضا دارد که ممکنات را براساس قاعده امکان اشرف بیافریند، بهمین سبب ابتدا عالم عقل با همه مراتب و درجات آن، سپس عالم مثال و در نهایت عالم طبیعت خلق میشود، بنابراین عنایت یعنی افزای موجودات در قوس نزول. وقتی در قوس نزول موجودات عالم عقل و مثال آفریده شد، نوبت به انسان میرسد. نفس محل تلاقی قوس نزول و صعود است. این خلقت در دو مرحله فیض اقدس و فیض مقدس انجام میگیرد. فیض اقدس

۴۹. ملاصدرا، تعلیقه بر الهیات شفاء، چاپ سنگی، ص ۲۵۶.

۵۰. همو، الاسفار الاربعة، ج ۵، ص ۵۴۲.

۵۱. همو، تعلیقه بر الهیات شفاء، ص ۲۵۶.

تجلی در مقام اسماء و صفات است که از آن به مقام احدیت تعبیر میشود و فیض مقدس مقام فعل است که وجود حق در ذوات مخلوقات تجلی میکند و از آن به مقام واحدیت و مقام کن فیکون تعبیر میکنند. واجب الوجود معلومات مقام فیض اقدس را که میتوانند موجود شوند، به مقام فیض مقدس آورده و لباس وجود خارجی میدهد.

بعقیده صدرالمآلهین وقتی مرتبه ممکنات در قوس نزول به نازلترین وجود بسیط - جسم - رسید، دیگر چیزی صادر نمیشود، زیرا جسم معطی الحریکه است نه معطی الوجود، سپس در قوس صعود استعداد و اقتضای عناصر از یکسو و تداوم فیض الهی و عدم امساک در فیض از سوی دیگر اقتضا میکند که ماده قوای خود را به منصف ظهور رسانده و استعدادهای خود را فعلیت بخشد. لذا درجات و مراتب وجود در صعود آغاز شده و از ماده محض تا عالترین مرتبه وجود افاضه میشود. بدین ترتیب مرکبات معدنی، حیات نباتی و انسانی پدید می آید. در مراحل که تنوع و گوناگونی افعال از یک موجود مشاهده میشود، اولین مرحله ظهور و بروز نفس است.^{۵۲} بدین ترتیب عنایت که مسئله‌ی وجودی است مباحث نفس را به مباحث الهیات مرتبط میکند و آشکار است که از اینجهت مباحث نفس در متافیزیک مطرح شود، در حالیکه چنین ارتباطی در فلسفه ارسطو یافت نمیشود.

نتایج

۱. صدرالمآلهین یکمک اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، در تعریف نفس و تتبع آن در جایگاه نفس تحول اساسی ایجاد و آن را از طبیعیات به مابعدالطبیعه منتقل نموده و از مباحث

اصلی مابعدالطبیعه قرار داد. ارسطو و پیروان او - مثل ابن سینا و توماس - چون فاقد این مبانی بودند بلحاظ منطقی نمیتوانستند آن را در مابعدالطبیعه طرح کنند.

۲. مبانی فوق به صدرالمآلهین اجازه داد تعریف مشهور فلاسفه درباره نفس را تعریف حقیقی آن دانسته و برای نفس دو حیث و در نتیجه دو تعریف قرار ندهد. این مسئله، ثنویت در علم النفس را از میان برداشت. صدرالمآلهین در این هدف، بیشتر از همه اصول از اصل حرکت جوهری بهره گرفت و توانست اثبات کند که نفس در ابتدای حدوث جسمانی است و نمیتواند مجرد باشد.

این نسبت از آنجا نشئت میگیرد که ارسطو نفس را صورت منطبع ماده دانسته و از سوی دیگر اتحاد نفس و بدن را همانند ترکیب ماده و صورت میدانست. اما روشن است که قول به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس را هرگز نمیتوان به ارسطو نسبت داد، زیرا ارسطو مبانی و پیش فرضهای لازم در تبیین آن را ندارد. ارسطو نه تنها نمیتواند نظریه حدوث جسمانی نفس را بیان کند، بلکه متهم است به اینکه (حداقل در بخشی از حیات علمی خود) در باب نفس بسمت افلاطون گرایش داشته است. کاپلستون معتقد است ارسطو هستی پیشین و جوهریت نفس را فرض کرده است.^{۵۳} این عبارت و دیگر سخنان کاپلستون^{۵۴} مشعر به اینست که ارسطو هرگز به جسمانیة الحدوث بودن نفس قائل نبوده است؛ نهایت چیزی که میتوان در اینباره اظهار داشت آنست که قول ارسطو در ترکیب حقیقی ذاتی نفس و بدن بمنزله

۵۲. همو، اسفار الاربعه، ج ۸، ص ۵-۶.

۵۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۱۱.

۵۴. همان، ص ۳۷۳-۳۷۵.

ترکیب ماده و صورت، به برخی از مبانی قول به حدوث جسمانی نفس نزدیک است.

۳. همچنانکه سخن صدرالمتهلین در حدوث جسمانی نفس تفاوت اساسی با سخن ارسطو دارد، قول به روحانیه البقاء بودن آن با آنچه به ارسطو نیز نسبت داده میشود تفاوت جوهری دارد، زیرا ارسطو گرچه به بقاء عقل کلی قائل است، اما این بقاء از ناحیه حرکت جوهری نفس حاصل نشده است بلکه از ناحیه بقاء علت نفوس یعنی محرک نامتحرک تأمین میشود.

۴. شکی نیست که صدرالمتهلین در بحث حدوث نفس و در تعلق ذاتی و طبیعی نفس و بدن، از ارسطو متأثر شده اما تبیین ابن سینا را در رابطه نفس و بدن نمیپذیرد. ابن سینا رابطه نفس و بدن را عرضی میداند اما بعقیده صدرالمتهلین بین این قول و صورت یا کمال بودن نفس نسبت به بدن منافات است؛ زیرا امر عرضی چگونه میتواند کمال امر جوهری باشد؟ لذا صدرالمتهلین به ارسطو نزدیک شده و رابطه نفس و بدن را رابطه ذاتی میداند. از سوی دیگر، بسبب تبیینی که صدرالمتهلین از نفس ارائه میدهد، از ارسطو و تفکر او فاصله می‌گیرد، چرا که مبانی کافی برای بیان مختار خود را در ارسطو نمیبیند.

۵. صدرالمتهلین در این مسئله که ترکیب ماده و صورت اتحادی است از سید صدرالدین دشتکی شیرازی متأثر شده است. سید گرچه به این نوع اتحاد قائل است، اما چون نفس را روحانیه الحدوث دانسته به اصالت وجود و حرکت جوهری معتقد نیست.^{۵۵} وی نتوانست این نوع از اتحاد را در نفس و بدن پیاده نماید. عقیده سید هرچند بشدت مورد اعتراض عده‌بی از جمله محقق دوانی واقع شد، اما صدرالمتهلین با پذیرش ترکیب اتحادی ماده و صورت و نفس و بدن،

از آن در نظریه جسمانی الحدوث بودن نفس نیز بهره گرفت.

۶. گرچه در اندیشه ارسطو، فارابی، ابن سینا، سهروردی و توماس آکویناسی نفس جوهر است نه عرض، اما چون آنان به حرکت جوهری و ذاتی نفس قائل نبودند، تنها نفس را در مرتبه عقلی (عاقله) مجرد دانسته و نفس حیوانی و نباتی را جوهری مادی میدانند که در جسم نبات و حیوان حلول کرده است. اما صدرالمتهلین تعریف خود از نفس را در چارچوب اصلی میگنجانند که بواسطه آن، نفس جوهری است که در حرکت است و در اثر حرکت جوهری به مجرد برزخی و عقلی و مقام فوق مجرد نائل میشود. بدین ترتیب این مسئله به او کمک میکند تا در بحث بقاء نفس به بقاء جزئی نفوس و مجرد خیالی که مهمترین دغدغه ادیان و فلاسفه در امر معاد است نایل شود؛ چیزی که ارسطو از اثبات آن عاجز بود.

۷. صدرالمتهلین با طرح مسئله نفس در متافیزیک به استقلال متافیزیک و بینایی آن از طبیعیات کمک کرده و متافیزیک را از احتیاج و وابستگی به فیزیک نجات داد. وی بحث از نفس، شئون و مراتب نفس انسانی و تکامل جوهری نفس انسانی را جزء مباحث متافیزیک قرار داد. معنای این سخن آنست که انسانشناسی صدرالمتهلین نیز بحثی متافیزیکی و مابعدالطبیعی بوده و بحث از انسان و تکامل او بحث وجودی است نه طبیعی. او در جلد نهم اسفار و همچنین کتابهای دیگر خود از خواص انسان بحث میکند که در واقع نشانگر آنست که انسانشناسی او مبتنی بر نفس‌شناسی و نفس‌شناسی او هم مبتنی بر وجودشناسی اوست.

۵۵. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافرین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۳۰۸ و ۳۱۷