

بررسی تحلیلی تطوّر مفهوم نفس از افلاطون تا ملاصدرا

دکتر ملیحه صابری نجف آبادی*

چکیده

در حالیکه افلاطون، بر اساس اعتقادش به جهان ایده ها، نفس را مربوط به جهانی دیگر و امری مفارق از بدن معرفی می کند، ارسطو که توجه خود را به تفحص و چگونگی کارکرد واقعی موجودات این جهان معطوف داشته، بر نظر ورزی محض در باره ماهیت و سرشت آن ها تأکید دارد. وی در تعریف نفس نیز به تحلیل موجودات جاندار پرداخته و نفس را صورت بدن معرفی می کند. در اندیشه فلوپین، نفس جزئی از نفس کلی است که یکی از اقسام سه گانه است و یک رویش به قلمرو نوس است و روی دیگرش به عالم خاکی و بدن مرتبط است به طوریکه حلقه اتصال جهان معنوی و مادی است. ابن سینا بر اساس دغدغه های دینی اش در اثبات جاودانگی به صورت روحانی، نفس را امری مجرد و کمال بدن معرفی می کند. سهروردی، فیلسوف اشراق مسلک جهان اسلام، با الهام از دیدگاه فلوپین و حکمای ایران باستان نفس را موجودی معنوی و از انوار مدبره دانسته به آن نور اسفهبده نام نهاد که مسئولیت فرماندهی دژ (بدن) را به عهده دارد. همه این فلاسفه در نحوه ارتباط نفس با بدن با معضلات و تناقضاتی روبرو بوده اند. ملاصدرا با تأثیر از این متفکران و بر اساس مبانی ابداعی اش در حکمت متعالیه تعریف خود را از نفس به گونه ای دیگر ارائه می دهد که در عین صحت و استحکام از مشکلات مربوطه مبرا است.

واژه های کلیدی: نفس، بدن، کمال، فعلیت، حیثیت تعلقی، وحدت، حرکت جوهری.

* استادیار سازمان مطالعه و تدوین (سمت)

مقدمه

همه موجودات جاندار حائز رفتار هائی حیاتی همچون تنفس، تغذیه، تولید مثل، سازگاری با محیط، درک حسی، حرکت ارادی و غیر ارادی واندیشه و تفکر می باشند. حکما منشأ این رفتارها را نه اجزای مادی و خواص جسمانی بلکه امری و رای آن به نام نفس دانسته اند و بر حسب سادگی و پیچیدگی آنها به اقسام نفس نباتی، حیوانی و انسانی قائل شده اند. پرداختن تبیین و تفسیر نفس نه تنها در طبیعیات (به دلیل وابستگی اش به بدن) بلکه در الهیات (هم در مباحث معرفت شناسی و هم در مباحث وجود شناسی) از اهمیت ویژه ای برخوردار است به طوریکه در تاریخ فلسفه هیچ فیلسوفی را نمیتوان یافت که به نوعی به این موضوع نپرداخته باشد. نتایج پژوهشی این موضوع در بررسی های دیگر مباحث فلسفی، کلامی و حتی فقهی به کار می آید. حکما معرفت نفس و معارف مربوط به ویژگیهای آن اعم از تعریف، اثبات، جوهریت، حدوث و بقا آن را مقدمه ای برای اثبات حقیقت بعث و قیامت فرض کرده اند. ملاصدرا می گوید: «مفتاح العلم بیوم القیامه و معاد الخلاق فهو معرفه النفس و مراتبها» (صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه ج ۹، ۲۷۸) کلید شناخت روز قیامت و بازگشت مخلوقات معرفت نفس و شناخت مراتب آن است. همچنین متکلمان، هر نوع پردازش به مسئله معاد را در گرو شفاف سازی مسائل نفس و مسائل جانبی آن می دانند به طوریکه نحوه رویکرد متفکران به مسئله نفس و معرفی آن در تلقی و تفسیر آنها از مسائل معاد نقش اساسی ایفا می کند. ملاعبدالرزاق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۷۰۲، ۶۲۱) در تعریف معاد می گوید: معاد بازگشت انسان بعد از موت برای دریافت جزای عمل خویش است. او معتقد است مردم در زمینه معاد به پنج گروه تقسیم می شوند: ۱) قائلین به معاد جسمانی فقط (اکثر متکلمین)؛ ۲) قائلین به معاد روحانی فقط (اکثر حکمای الهی)؛ ۳) قائلین به معاد جسمانی و روحانی (محققین هر دو)؛ ۴) منکرین معاد مطلقاً (حکمای طبیعی از فلاسفه قدیم)؛ ۵) شکاکان در امر معاد. لاهیجی معتقد است ریشه این اختلافات در تفسیر و تعریف آنها از حقیقت انسان است؛ به این ترتیب آن کس که معتقد است حقیقت

انسان بدن اوست و روح یک امر مادی است که به موت انسان نابود می شود، اگر قائل به اعتقاد دینی باشد، معتقد به معاد جسمانی است و اگر نباشد، اصل معاد را منکر است؛ و اگر معتقد باشد که انسان مرکب از نفس مجرد و بدن است، قائل به معاد روحانی و جسمانی است؛ و هرکس حقیقت انسان را روحانی بداند قایل به معاد روحانی است و هرکس درباره انسان شک داشته باشد در مسأله معاد نظری نخواهد داشت. هم چنین در کلام اسلامی، درباره حقیقت انسان تحت عناوین «ماهیت انسان»، «حقیقت مکلف»، در کلام اسلامی، درباره حقیقت انسان تحت عناوین «ماهیت انسان»، «حقیقت مکلف»، «ماهیت نفس»، «ملاک تشخیص انسان»، «ملاک انانیت» و «مرجع ضمیر من» بحثهای مبسوطی صورت گرفته است. یکی از مباحث مهم مربوط به تکلیف، بحث از ماهیت مکلف است و اینکه آیا تکلیف به بدن تعلق می گیرد یا به روح، به عبارت دیگر آنچه مورد خطاب شارع است و بعداً مستحق عقاب و پاداش می شود، کدام است؟ بدن یا روح. مسأله انانیت نیز، همواره مورد توجه متکلمین بوده است انسان همواره واقعیت و هستی خویش را با کلمه «من» اظهار می کند، همانکه اولین ادراک انسان از هنگام تولد بر وی پدیدار می شود و همین آگاهی از اوست که پایه و اساس شناختهای بعدی قرار می گیرد. انسان لفظ «من» را هنگام تمیز خود از غیر خود، در جهان هستی به کار می برد. آنکه می شنود من است، آنکه حقیقتاً می چشد من است. «من» همانگونه که به اشیاء موجودات غیرخود علم دارد به خویشتن نیز عالم است.

درخصوص اینکه مرجع ضمیر «من» چیست، و اینکه آیا «من» همان بدن متشکل از چندین میلیون سلول است، یا امری است غیرجسمانی و فراتر از بدن، میان حکما و متکلمین اختلاف ها وجود دارد. فخر رازی (فخر رازی، ۱۹۸۶، ۲۶) در تبیین این اختلافها می گوید: آنچه به آن اشاره انا می شود یا جسم است یا جسمانی، یا نه جسم است نه جسمانی و یا مرکب از این اقسام است. بنا بر این بررسی دقیق دیدگاه حکما در تعریف نفس باب مهمی خواهد بود برای شناخت و تبیین مسائل دیگر. در این مقام ضمن مقایسه

دید گاههای مهمترین حکمای تاثیر گذار در عرصه فلسفه اسلامی ابداعات و نوآوریهای ملا صدرا در تبیین مفهوم نفس مورد بررسی قرار می گیرد.

۲- دید گاه فلاسفه در مورد نفس

۲-۱. دید گاه افلاطون

افلاطون با آنکه تعریفی منطقی و علمی از نفس ارائه نداده است. با ذکر چگونگی آفرینش و نحوه هبوط آن به بدن و شمردن برخی از ویژگیهای آن، به گونه ای آن را معرفی کرده است. او می گوید: «نفس با ارزشترین دارایی انسان است و توجه و مراقبت راستین از نفس وظیفه اصلی بدن است. نفس منشأ حرکت بدن است و تنهائی ای است که عقل و خرد دارد.» (افلاطون، تیمائوس، ۱۸۳۲)، جهان برحسب مشیت و عنایت الهی ایجاد شده و واجد نفس است. صانع عالم را از روی عالم دیگری آفریده، و آن تصویر و رونوشتی از عالم دیگری که آن عالم ازلی است. صانع آن عالم را با درآمیختن جوهر غیر منقسم و غیر متغیر با جوهر متغیر ساخته و بدین ترتیب، جوهر ثالثی که هم مشتمل بر عین و هم مستلزم غیر است به دست آورده است. به عبارت دیگر، صانع، ذاتی تقسیم نشدنی را که همیشه همان است و پیوسته عین خودش می باشد، با ذاتی که قابل تقسیم در بدنهاست به هم آمیخت و ذات واحد کاملی به دست آورد. پس، نفس از ماهیت عین و ماهیت غیر و ماهیت جوهر ثالث پدید آمده است و پس از ترکیب این سه جوهر «نفس جهان» را برحسب یک سلسله نظامات هندسی فیثاغوری در بین موجودات جاندار، فیض هستی بخشیده است. این نفس در مرکز جهان و در جسد و کالبد و حتی در خارج آن وجود دارد. افلاطون معتقد است علت آفرینش نفس آن بود که خداوند، که وجودش زیبایی و خیر است، می خواست چیزی بسازد که تا حد ممکن شبیه خودش باشد؛ از این رو روح جهان (نفس عالم) و صور مثالی را آفرید و سپس جسم جهان را. جسم جهان را به صورت گلوله ای گرد و کاملاً مدور، که از همه طرف دارای شعاعهای مساوی است خلق کرد و روح را به گونه ای در مرکز جهان قرار داد که محیط بیرونی آن کاملاً گسترش پیدا کرده و کار اداره جهان را به عهده گیرد. (همو، فیلیپیس، ۴۸) از نظر افلاطون روح انسان، از

روح جهان برگرفته شده است و در مرتبه پایین تر از آن است و چگونگی آفرینش آن بدین صورت بوده که خدا در ابتدا، دو امر مادی و غیرمادی را با هم مخلوط کرد و امر سومی به نام جوهر هستی ایجاد کرد و سپس آن را با دو ذات اولی در هم آمیخت و از محصول آنها روح را به دست آورد. روح در درون خود به حرکت دورانی پرداخت و زندگی ابدی و خردمندانه ای آغاز نمود که هرگز پایان نخواهد پذیرفت. آفرینش بدن بعد از آفرینش روح است. « بعد از پایان یافتن آفرینش روح، بدن مادی آفریده شده که مسلماً باید آفرینش آن موخر بر روح باشد؛ چرا که روح سرپرستی و فرمانروایی این بدن را برعهده می گیرد و سزاوار نیست که فرمانروا، سابقه کمتری از نظر وجودی نسبت به آنچه که می خواهد بر آن حکومت کند، داشته باشد. » (همو، تیمائوس، ۲۶) از خصوصیات روح آن است که قابل رویت نیست؛ زیرا از ماده و عوارض آن مبرا است و تنها از راه تفکر می توان به وجود آن پی برد. روح تنها چیزی است که به درستی دارای عقل است و چیزی نادیدنی است؛ در حالی که آتش و آب و خاک دیدنی و قابل رویتند. (همو، تیمائوس، ۴۶) افلاطون درباره علت قابل رویت نبودن روح (نفس) می گوید: "چون روح قادر به درک مثل و پذیرش آن صور حقیقی درخود است، نباید شکل و صورتی در پیش خود داشته باشد و الاین صورت خودش با صورتی که می خواهد آن را بپذیرد تعارض پیش می آید؛ همچنان که عطاران برای ساختن عطر، ماده ای اولیه به کار می برند که هیچ بویی نداشته باشد تا بتواند بوی خودش را بپذیرد. بنابراین، روح به علت غیرمادی بودنش، قادر است صور متفاوتی را به خود بپذیرد، و از این راه به تعقل و تفکر در امور مختلف پردازد. » (همان، الکیادس، ۶۷۳-۶۷۱)

بنابراین، افلاطون قائل به تمایز نفس و بدن است و انسان را مرکب از نفس و بدن می داند؛ نفسی که به جهان هبوط کرده و مجرد است و بدنی که از عناصر این جهان ساخته شده و مادی است. از نظر او نفس و بدن در انسان ترکیب عرضی دارند و نسبت آنها حال و محل است. نفس (روح) حال در بدن است؛ اما این محل مسکن، مألوف روح نیست بلکه زندان روح است و به هنگام مرگ این زندانی آزاد می شود. (همان) نفس دارای سه جزئی

است که هر کدام منشا تمایلات و افعال جداگانه ایست. قوه عاقله نیروی غیرمادی انسان است که با آن انسان به تعقل و تفکر می پردازد.

۲-۲ تعریف ارسطو از نفس:

ارسطو در کتاب «درباره نفس» قبل از آنکه به تعریف نفس پردازد، نظر متقدمان را بیان می کند، و از آنها انتقاد می کند. او از طرفی به متفکران مادی مذهب، مخصوصاً طرفداران اجزای لایتجزی خرده می گیرد که اصل حیات را با عنصر تنظیم کننده آن به هم می آمیزند؛ و از طرفی به کسانی که برای اثبات نفس به ماوراء طبیعت توسل ورزیده اند، انتقاد دارد.^۱ به نظر ارسطو، آنها شرایط واقعی و طبیعی و آلی نفس را فراموش کرده اند. او معتقد است، نفس و بدن نه تنها کشمکش ندارند، میانشان نوعی اتحاد و مشارکت و عشق وجود دارد و با همین رویکرد به تعریف نفس می پردازد. او نخستین فردی است که تعریف مشخص و واضحی از نفس ارائه داده و طرحی نو و متفاوت از گذشتگان ریخته است. از نظر او، موجود زنده، تشکیل شده است از جسمی که استعداد پذیرش حیات را در خود دارد و صورت که همان نفس است، به آن جسم تعلق گرفته، نوعی کمال برای آن محسوب می شود. بنابراین ارسطو نفس را صورت بدن و مبدأ فعالیت حیاتی می داند. حیات، نتیجه ترکیب و امتزاج عناصر مادی نیست؛ جسم آلی حیات بالقوه دارد و نفس کمال اول چنین جسمی است،

یعنی جسمی که ابزار لازم برای انجام اعمال حیاتی دارد (امیل بریه، ۲۹۴) او می گوید:

«نفس کمال^۲ اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» (ارسطو،

درباره نفس، ۷۸)

منظور از «کمال»، صورت است. نفس، صورت جسم است، نفس، یک حیثیت کمالی برای جسم است و آن کمالی است که تعیین کننده نوعیت نوع است؛ به این معنا که بودن آن، باعث بودن نوع و نبودن آن باعث نبودن نوع است؛ مانند صورت نوعیه آتش یا درخت سیب و گلابی و امثال آن.^۳

در هر حال، مراد از کمال اول، امری است که شئیت شی به آن است و نوع به وسیله آن

بالفعل می شود. مراد از کمال ثانی نیز آثار و تبعات صور فعلیه نوعیه است. به عبارت دیگر، کمالی ثانی کمالی است که نوعیت نوع بستگی به آن ندارد، بلکه چیزی است که پس از تحقق یافتن نوع، برای نوع حاصل می شود، مانند سوزندگی برای آتش و رشد و تغذیه برای گیاه و اراده و ادراک برای انسان، سوزندگی از آثار آتش و رشد و تغذیه از آثار گیاه و اراده و ادراک از آثار انسان است. قید دیگر تعریف ارسطو قید طبیعی است. هدف از آن، خارج نمودن جسم صناعی از تعریف است. فرق میان جسم طبیعی و جسم صناعی در این است که جسم صناعی صورتی طبیعی ندارد که وحدت بخش اجزای آن باشد، بلکه به واسطه عامل خارجی واجد صورت و شکلی صناعی شده است؛ بنابراین کمالی که در جسم صناعی دیده می شود در اصطلاح حکما نفس نامیده نمی شود؛ جسم صناعی واجد صورتی طبیعی که وحدت بخش آن باشد نیست؛ بلکه به واسطه عامل خارجی، صورت و شکل صناعی پیدا کرده است. منظور از قید آلی در تعریف ارسطو آن است که جسم دارای آلای باشد که هر کدام از آنها برای فعالیت خود دارای غایتی است، یعنی جسم مرکب از اجزای متشاکلی باشد که هر کدام از آنها علل خاص خویش را دارد ارسطو در تعریف خویش به قید «حیات بالقوه» نیز اشاره دارد. مراد از حیات، تغذیه و رشد و نمو و فساد است و مراد از قید بالقوه این است که لازم نیست شیء همه علائم حیات را بالفعل داشته باشد، بلکه قوه آن کافی است؛ یعنی افعالی که از زندگان صادر می شود، لازم نیست دائمی باشد، بلکه گاه بالقوه است و گاه بالفعل، و آن افعال عبارت است از ادراک و حرکت ارادی و تغذیه و رشد و تولیدمثل و غیر اینها. (حسن زاده آملی، ۳۱۶)

ارسطو درباره تعریفی که از نفس ارائه کرده چنین می گوید: «با عبارات کلی، تعریف کردیم که نفس چیست. نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است. . . نفس صورت برای جسمی طبیعی است که دارای کیفیت معینی است.» (همان، ۸۰)

تعریف ارسطو از نفس، مبتنی است بر نظریه او درباره طبیعت و برداشت او از عالم هستی و حرکت آن. براساس این نظریه، ماده و صورت با هم متفاوتند. صورت می تواند

به عنوان کمال ماده و غایت آن تلقی گردد؛ زیرا صورت است که ماده را محدود و مشخص می سازد و کیان و موجودیت خاصی برای آن فراهم می آورد و چون نفس عبارت از صورت جسم طبیعی است، وجود خارجی آن از صورت، یعنی از نفس جدا نخواهد بود. این ماده و صورت روی هم رفته جوهری واحد را تشکیل می دهند که عبارت است از موجود زنده، از جمله انسان، همان گونه که جدا کردن شکل سنگ از آن جز از طریق درهم شکستن آن امکان پذیر نیست، جدا کردن نفس از جسم هم ممکن نیست. بنابراین، پیوند و رابطه نفس و جسم یک رابطه ذاتی و غیر عرضی است. (نک: عبدالکریم عثمان، ۱۳۷۸، ۸۲) بنابراین ارسطو جسم ذی حیات را حامل صفت ذاتی خود یعنی نفس می داند و بدن به منزله ماده ایست که صورت خود (نفس) را حمل می کند.

۲-۳. دیدگاه افلوپین

اقانیم سه گانه: فلوپین معتقد است جان یا نفس فردی، جزئی است از نفس کلی که در قالب جسم گرفتار شده است او نفس کلی را یکی از مبادی و یا اقانیم^۴ سه گانه می داند توضیح آنکه فلوپین برای موجودات عالم مراتبی قائل است که بالاترین مرتبه وجود اُحد است که وجودی بسیط و نامحدود است؛ نیاز به هیچ چیز ندارد و در عین حال، مبدأ و غایت برای موجودات، ولی خودش بالاتر از هستی است؛ زیرا هستی دارای صورت است و او صورت ندارد. او در تعریف اُحد می گوید: «عجوبه ای در نیافتنی که درباره اش حتی نمی توان گفت که هست و گرنه صفتی را به نسبت داده ایم.» (همان، فلوپین، انشاد ۵- رساله ۵- فصل ۹).

عقل یا نفس:

اُحد وقتی در خود می نگرد عقل که در آن صور حکمیه یا همان مثل افلاطونیه هست به صورت بدون واسطه از او صادر می شود. عقل به علت آنکه معلول اُحد است باید شباهتی با او داشته باشد؛ به همین خاطر می توان گفت که تصویر اوست و نسبت آن را به اُحد می توان به هاله ای از روشنایی به دور خورشید تشبیه کرد.

نفس: همان گونه که عقل از أحد صادر می شود، خود مصدر شأنی است که نفس کلی نام دارد. علت صدور نفس از عقل آن است که هنگامی که عقل به احد نظر می افکند، صدف تهی عقل از گوهر نظر پر می شود و این اساس صدور نفس از عقل است. نفس حاصل نظر عقل و نمایش اوست. چون نفس نمایش فعل اوست، دائماً از فیض او بهره مند است و بدون او نمی تواند به قیام خود ادامه دهد. فلوطین این پیوستگی را وجه حقیقی نفس می خواند؛ همچنان که همین پیوستگی را عقل با أحد دارد. وجه حقیقی او وجهی است که در أحد دارد؛ اما عقل روی دیگری نیز دارد و این، همان ارتباطی است که با مادون خود، یعنی نفس دارد. به همین ترتیب، نفس نیز در مقابل وجه حقیقی خود وجه دیگری دارد.

از نظر فلوطین، کثرت در طبیعت و عالم محسوس به نهایت خود می رسد و عالم محسوس درست نقطه مقابل واحد است. در حالی که عالم عقل وجود محض است؛ ماده امکان محض است و از این رو، فلوطین آن را عین شرمی داند.

نفوس فردی و نفس عالم در نفس کلی جمع است؛ پس نفس کلی از این حیث که نفس عالم یا جان جهان و همچنین همه نفوس فردی یا جزئی را دربردارد، کثیر است. اما درعین حال، نفس کلی بذاته واحد است؛ همان طور که جنس یک مفهوم واحد است، ولی انواع متعدد در تحت آن قرار می گیرد. نفس کلی نیز یک حقیقت واحد است که نفوس کثیر در آن جمع می شود. (فلوطین، اثناد ۴- رساله ۸- فصل ۳)

پیوند نفس با أحد: فلوطین معتقد است نفس واسطه ای است میان عقل و طبیعت. نفس از عقل که عین حیات است قوت می گیرد و طبیعت هم از نفس. به دلیل پیوند نفس با عقل و پیوند عقل با أحد است که یک پیوستگی کامل در تمام مراتب هستی ایجاد می شود، و از پرتو پیوستگی نفس فردی که جزئی از نفس کلی است نفس می تواند در سیر صعودی خود به مبدأ و اصل خود برگردد.

به این ترتیب، نفس فردی که جزئی از نفس کلی است در قالب جسم و در عالم مادی گرفتار شده است و شوق آن دارد که به اصل خود، یعنی عقل و به اصل اصل خود، یعنی

أحد بازگردد و از این روست که او، مبدأ اول را خیر مطلق می داند. (همان)

بنابراین در نظر فلوپین روح حلقه پیوند جهان معنوی و جهان مادی است، نگاه آن از سویی با جهان خرد و عقل است و از سوی دیگر به پایین. و چنین است که طبیعت را پدید می آورد و به آن حیات می بخشد. نفوس فردی که از نفس کلی پدید می آید از این جهت که پیش از تن، هستی داشته اند، نامیره اند و با مرگ تن از میان نخواهند رفت. برای فلوپین اهمیت هر گونه شناختی تنها در آن است که نفس را یاری دهد تا از خواب تن برخیزد، و به اصل خود رو کند چرا که اگر این شناخت و معرفت در کار نباشد نفس همواره از ساحت حقیقی خود به دور خواهد ماند و بسا فروتر خواهد افتاد. نفس برای باز جستن حقیقی خویش باید بداند که او میان دو قطب است از یکسو احد که سرچشمه هستی و نیکی و روشنایی است و از سوی دیگر ماده که منشأ عدم، بدی و تاریکی است. از این رو در فلسفه فلوپین معرفت و شناخت زمینه نجات و رستگاری است. او معتقد است انسان با کسب علم و معرفت می تواند به اصل و خاستگاه خود واصل شود. او با شوق رسیدن به این خاستگاه از سپرهای گوناگون حس و فهم و خرد می گذرد و چه بسا در اوج سیر خود به خدا یگانه می شود.^۵ (نقیب زاده، ۱۵۵)

۴-۲ تعریف ابن سینا از نفس

ابن سینا ابتدا به پیروی از ارسطو نفس را این گونه تعریف کرده است:

«النفس التي نحدوها هي كمال اول لجسم طبيعي آلي». (ابن سینا، طبیعیات شفا، کتاب النفس، ۵) نفس، حقیقتی است که به یاری آن، حیوان و نبات افعال حیاتی خود را انجام می دهند. از نظر ابن سینا گرچه نفس کمال جسم است، صورت آن نیست (مگر اینکه صورت را به معنی کمال بدانیم) و از همین جا اختلاف ابن سینا و ارسطو شروع می شود.^۶ کمال اعم از صورت است؛ زیرا شرط صورت آن است که منطبق در ماده باشد؛ حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبق یا از آن مفارق باشد و همین قدر که موجب تحصیل و تحقق معنی مبهم جنسی شود کمال بودن آن ثابت است. از آنجا که نفس در حکم فرمانده و مدبر بدن است کمال وی محسوب می شود همانطور که پادشاه کمال کشور است و

کشتیان کمال کشتی است با آنکه هیچکدام، صورت کشور و کشتی نیستند کمالاتی که ذات جداگانه دارند، در حقیقت صورت ماده نیستند و خود آنها نیز در ماده نیستند، زیرا صورتی که در ماده است، صورتی است که منطبع در ماده و قائم به آن باشد، مگر اینکه کمال نوع را صورت بنامیم. (ابن سینا شفا، علم النفس، مقاله اول، فصل اول) بنابراین از نظر ابن سینا بدن ابزار نفس است و بدن قبل از تعلق نفس خود دارای ماده و صورتی است ولی ماده و صورتی پیچیده که آمادگی تعلق یافتن به نفس را پیدا کرده است نفس برای رسیدن به اهداف خود با بدن ارتباط پیدا کرده و از آن استفاده می کند.

۲-۴-۲ تفاوت دیدگاه ارسطو با ابن سینا

ابن سینا در کتاب شفا می گوید: تعریف ارسطو، تعریف حقیقت نفس نیست؛ زیرا در آن تعریف، روی کمال بودن نفس برای جسم تکیه شده است و می دانیم کمال بودن نفس برای جسم، یک حیثیت اضافی است و از این جهت داخل در مقوله اضافه است نه جوهر، به عبارت دیگر، ما در مقام شناسایی و تعریف، حیثیت اضافی نفس را تعریف کرده ایم، نه حیثیت جوهری آن را که حیثیت حقیقی و ذاتی آن است. نفس در کنه و حقیقت خویش، دارای وجود لنفسه و مستقل است.

بنابراین نفس، داخل در مقوله جوهر است و حال آنکه حیثیت اضافه نفس به بدن داخل در مقوله اضافه است که یکی از مقولات عرضی است. در حقیقت، در اینجا دو جوهر و یک عرض داریم؛ نفس و بدن دو جوهرند و اضافه و رابطه بین آن دو عرض است. از طرف دیگر، مفهوم نفس یک مفهوم اضافی و تعلقی است؛ بنابراین حیثیت نفس بودن نفس، حیثیت اضافی و تعلقی به بدن است و طبعاً نفس بماهو نفس، داخل در مقوله اضافه است. چنانکه تعریف بنا بماهو بنا یا تعریف پدر به اعتبار پدر بودن تعریف ذاتی انسانی بنا و پدر نیست و باید جداگانه ذات انسانی با جنس و فصل تعریف شود، تعریف نفس بماهو نفس نیز تعریف حقیقت و ذات نفس است، بلکه تعریف حیثیت اضافی نفس است. زیرا حقیقت نفس جوهری است مجرد و مستقل. شاهدی که شیخ الرئیس بر این مدعا ارائه می دهد، این است که با تعریف مزبور نمی توانیم از جوهریت و یا عرضیت نفس آگاه شویم،

یعنی شناختی که از راه این تعریف نفس پیدا می‌کنیم ما را در آگاهی از تبیین مقوله جوهری یا عرضی نفس کمک نمی‌کند. عبارت ابن سینا چنین است: «وقتی می‌گوئیم نفس کمال است، دانسته نمی‌شود که جوهر است یا عرض، زیرا تعریف کمال آن است که به وجود آن، حیوان و نبات بالفعل شود.» (ابن سینا، شفا، علم النفس، مقاله اولی، ۷-۸) بنابراین نفس امری است غیرمنطبع در بدن اما ارسطو نفس را صورت بدن و منطبع در ماده می‌داند و در این صورت امری کاملاً مادی است ابن سینا برای اثبات نظریه خود که کمال بودن نفس را برای بدن حاوی است به اثبات دلایلی در جهت تجرد نفس پرداخته و نتیجه می‌گیرد که نفس جوهری است غیرمادی که جنبه تعلق آن به بدن در طبیعیات بحث می‌شود. به همین دلیل حکما جداگانه، در مورد تعیین مقوله نفس که آیا جوهر است یا عرض، بحث می‌کنند. این امر نشان می‌دهد که تعریف مزبور، تعریف حقیقت و ذات نفس نیست، زیرا با فرض شناسایی ماهیت یک شیء، شناسایی مقوله (جنس الاجناس) آن به سهولت انجام می‌پذیرد. به دلیل اینکه ثبوت جنس برای ماهیت نوعیه امری واضح و مبین است. جنس ذاتی نوع است، ثبوت ذاتی برای ذات بین و بی نیاز از دلیل است. بنابراین، اگر بخواهیم تعریفی از کنه و حقیقت جوهری نفس ارائه دهیم باید به سراغ الهیات برویم و حقیقت نفس را از طریق مادی و علل فاعلی، شناسایی کنیم.

بنا بر این نفس را از دو منظر می‌توان ملاحظه کرد: ۱) به عنوان جوهری مجرد که از این جهت در الهیات مورد بحث واقع می‌شود؛ ۲) از جهت تعلق آن به بدن که از این لحاظ جایگاه بحث نفس در طبیعیات است. اعتقاد حکمای مشاء بر آن است که از آن جهت که نفس جوهری بسیط و مجرد است، نه دارای تعریف است و نه می‌توان برهانی بوجود آن اقامه کرد. دلیل این مدعا آن است که حد، مرکب از جنس و فصل است و نفس، از آن رو که بسیط است و دارای جنس و فصل نیست، قابل تعریف و ارائه حد نیست.

از سوی دیگر، براساس قاعده تلازم بین حد و برهان (مالا حدله لابرهان له) چون نفس دارای حد نیست، برهان نیز بر وجود آن نمی‌توان اقامه کرد؛ ولی نفس از جهت دوم، یعنی از جهت تعلق به بدن، هم دارای حد است و هم برهان پذیر. به همین دلیل است که ابن

سینا مبحث نفس را در کتابهای شفا و نجات و اشارات در بخش طبیعیات آورده است. او در بیان علت این امر می گوید: اسم نفس نه به دلیل جوهر بودنش، بلکه به دلیل اینکه مدبر بدن است، بر نفس اطلاق می شود. از این روست که بحث درباره نفس، از جمله وظایف علم طبیعی است. به عبارت دیگر، چون موضوع بدن از موضوعات علم طبیعی است، پس تدبیر آن هم از جمله مسایل همین علم است. از طرف دیگر، تحقیق درباره نفس از آن جهت که با ماده و حرکت ارتباط دارد، مربوط به علم طبیعی است؛ زیرا ماده و حرکت از موضوعات علم طبیعی است. از این رو ابن سینا، شناخت ذات نفس (نه تعلقی بودن نفس) را به جایگاه دیگری واگذار کرده، می گوید: «بل يجب أن نفرّد لتعرفنا ذات النفس بحثاً آخر» (ابن سینا، شفا، علم النفس، مقاله اول، ۱۰).

برای اینکه گوهر نفس را بشناسیم باید بحثی جداگانه به آن پردازیم.

بوعلی، باتوجه به ویژگیهای خاصی که از حیث فیزیولوژیک، زیست شناسی، روان شناسی... در افراد انسان دیده می شود، می کوشد فصل ممیز انسانی را باز یابد.^۷ براین پایه، باوجود تعریف نفس انسانی همپای نفوس نباتی و حیوانی به کمال اول جسم آلی، بوعلی می کوشد که تعریفی دقیق از نفس انسانی ارائه دهد. او می گوید: نفس انسانی عبارتست از جوهر مجردی که افعال اختیاری تدبیری و ادراک امور کلی را انجام می دهد. او حقیقت نفس انسانی را عقل می داند، اما نه عقل کلی بلکه عقل جزئی، او می گوید خود نفس درک کلیات می کند و تعقل مرتبه ای از مراتب نفس نیست. (ابن سینا، نجات، ۱۵۹) و برای درک کلیات احتیاجی به ابزار ندارد.

همان طور که می بینیم، بوعلی سعی می کند بین تعریف نفس، به عنوان کمال و صورت جسم، (که تعریفی ارسطویی است) و تعریف آن به عنوان جوهری که ذاتاً از جسم و ماده عاری و مبرا است (که تعریفی افلاطونی و نوافلاطونی است) جمع نموده و آن دو را به هم تلفیق کند. تلفیقی که به هیچ روی با مبانی و پیش فرضهای فلسفی بوعلی انسجام کافی ندارد.^۸

به طور خلاصه می توان گفت ابن سینا و ارسطو در دو موضوع اختلاف نظر دارند.

۱. ارسطو نفس را صورت بدن و منطبع در ماده می داند اما از نظر ابن سینا نفس کمال بدن و مجرد است. نفس جوهری است غیرمادی که به دلیل کمال یافتن به بدن نیازمند است.

۲. به عقیده ارسطو زمانی که حیات بالقوه جسم طبیعی فعلیت یابد یعنی به مرحله اولیه کمال برسد نفس آن جسم تحقق می پذیرد. بنابراین تفاوتی میان حیات بالفعل و نفس مشهود نمی شود و نسبت نفس به موجود زنده ای که دارای آن است مانند نسبت برندگی به تبر یا بینایی به چشم است اما به عقیده ابن سینا کمال اول مبدا صدور افعال و آثار حیاتی است. بنابراین مبدا یعنی نفس غیر از خود حیات است چنانکه ناخدا مبدا حرکت کشتی است و با کشتی متفاوت است. از اینجا می توان نتیجه گرفت که ابن سینا میان نفس و بدن جاندار تفاوت قائل است. همچنین نفس و بدن دو موجود متفاوت انگاشته سعی در اثبات ارتباط این دو موجود و یا این دو جوهر متفاوت دارد.

۵-۲ دیدگاه شیخ اشراق در خصوص نفس

از نظر شیخ اشراق مبدأ همه حقایق امری الهی و نامتناهی به نام نورالانوار است. از نورالانوار فرشتگان مقرب یا نورالنور قاهره که مرادف عقول فلسفه شده است صادر می شود که اولین افاضه آن نور اقرب نام دارد و از آنجایی که حجابی در میان نیست به طور مستقیم از او نور می گیرد. از طریق این اشراق نور قاهر جدیدی به وجود می آید که از دو جهت کسب نور می کند که یکی نورالانوار و دیگری نور اقرب است. مراتب افاضه به همین روش ادامه می یابد. نور سوم چهار بار کسب نور می کند دو بار از نور پیشین یک بار از نور اول و یک بار نور اعظم. همچنین نور چهارم هشت بار نور می پذیرد. بدین طریق سلسله مراتب فرشتگان مقرب به وجود می آید که سهروردی آن را طبقات الطول یا امهات می خواند تعداد فرشتگان مقرب بسیار بیشتر از تعداد عقول جهانشناسی ارسطویی است هر نور بدین غلبه بر نور زیرین دارد و نور زیرین محبتی بر نور برین، نورالانوار به خاطر زیبایی و کمال ذات خود تنها به خود عشق می ورزد. این انوار قاهره نقش مثل افلاطونی را در دیدگاه شیخ اشراق ایفا می کند. در این میان نور قاهر انسان یا همان مثال

کلی انسان تدبیر افراد انسانی را بواسطه نور اسبهد که ظل او به حساب می آیند به انجام می رساند و بدنهای انسانی نیز ظل نورهای اسفهد خود هستند. و این نور اسفهد نفس نام دارد که فرماندهی بدن را (که سهروردی برای آن از کلمه "صیبه" به معنای دژی استفاده می کند) به عهده دارد و این همان امری است که سهروردی از آن به انائیت یاد می کند. نفس ناطقه یا نوراسفهدی وجود محض و انیت صرف است. زمانی که انسان خود را می یابد و به علم حضوری از خویش آگاه می شود، هرگونه معنا که غیر از هستی باشد از مشهد حضور وجود او بیرون خواهد بود. عبارت سهروردی این چنین است «فحکمت بأن ماهیتی نفس الوجود و لیس لماهیتی فی العقل تفصیل إلی أمرین الا امور سلبيه جعل لها اسماء وجودیه و اضافات.» (سهروردی، التلویحات، ۱۷)

سهروردی می گوید نور اسفهدی (نفس ناطقه انسانی) چون ذاتاً در غایت نورانیت و تجرد است، نمی تواند در بدن که به غایت ظلمانی است تصرف کند. (زیرا تصرف موقوف بر مناسبت است) از این رو لازم است واسطه ای که با این جوهر لطیف مناسبتی دارد وجود داشته باشد. این واسطه را سهروردی روح حیوانی می نامد که موجودی لطیف و شفاف است که از جهت اعتدال شبیه به اجرام آسمانی است. این روح نفس را پذیرفته آن را برای بدن حفظ می کند. (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۲۰۶-۲۰۷) بنابراین نفس از نظر سهروردی امری مجرد است که در فعل نیازمند بدن است و از طریق قوا و برزخی (واسطه ای) چون روح حیوانی که جایگاه فروع و قوای نفس است با بدن ارتباط یافته در او تصرف می کند.

۲-۶ تعریف ملاصدرا از نفس

ملاصدرا قبل از تعریف نفس^۹، اشاره ای به مراتب فیض حق می کند که از اشرف به اخس ترتب دارند. در عالم عناصر که نازلترین مراتب فیض را دارد، انواع حیات را نام می برد. حیات تغذیه و نشو و نما و تولید، حیات حس و حرکت و حیات علم و تمیز. نفس در واقع صورت کمالیه ای است که به وسیله قوای خادمه خود آثار این حیات را بر ماده افاضه می کند که پستترین آنها نفس نباتیه و پس از آن حیوانیه و اشرف آنها، نفس ناطقه انسانی

است که دارای یک معنای مشترک ذاتی و یک حد است. او در تعریف نفس همان تعریف ارسطو را می پذیرد و می گوید فظهران النفس کمال اول لجسم طبیعی و لا کل جسم طبیعی اذلیست النفس کمالاً للنار ولا للارض، بل النفس التي فی هذا العالم کمال لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیة بالآت یستعین بها علی افعال الحیاه کالاحساس و الحرکه الارادیة. (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ۱۶) ملاصدرا در این تعریف به دو نکته اشاره می کند: نکته اول اینکه، این تعریف همه موجودات ذی نفس را شامل می شود و اختصاص به نفوس حیوانی و انسانی ندارد، بنابراین صورت نوعیه نباتی را هم می توان نفس نامید؛ زیرا صورت نوعی نباتی فعل خود را از طریق قوا و آلاتی مانند قوه نامیه و غاذیه و مولده انجام می دهد. نکته دوم اینکه، فرق میان صور نوعیه ای که افعال آثار خود را بی واسطه و بدون استخدام قوا انجام می دهند، با صور نوعیه ای که افعال خود را با واسطه قوا انجام می دهند در این است که صور نوعیه قسم اول، انطباع و انتشار در ماده دارند. در واقع ماده، انقسام و سایر ویژگیهای ماده را قبول می کنند؛ اما صور نوعیه قسم دوم، به گونه ای از ماده تعالی و تجافی دارند و به مرحله تجرد از ماده نزدیک و حداقل در مرز تجرد واقع می شوند. بنابراین از نظر ملاصدرا نفس فاعل و منشأ رفتار حیاتی در همه موجودات جاندار است رفتارهای حیاتی در گیاه تنفس، تغذیه، رشد، تولیدمثل و سازگاری با محیط است در حیوان علاوه بر رفتارهای نباتی احساس و حرکت ارادی نیز وجود دارد و بالاخره در انسان علاوه بر رفتارهای نباتی و حیوانی تفکر و حرکات پیچیده ارادی نیز وجود دارد. ملاصدرا می فرماید: «نفس دارای حیثیات متعددی است که عبارتند از قوه، کمال، صورت. از جهت اینکه دارای فعل و انفعال است قوه، یعنی قوه تحریک و ادراک است. . . و نسبت به ماده ای که حال در آن است و یا از آن نباتی و یا حیوانی فراهم آید صورت است و نسبت به جنس که قبل از اقتران فصل (برای حصول نوع) ناقص است، کمال است» (همان، ۱۶-۱۷). ملاصدرا از قول حکما می گوید که نفس را کمال دانستن به چند دلیل از صورت و قوه اولی است؛ که ما برای اختصار از بیان دلایل او خودداری می کنیم، در این صورت کمال دانستن نفس شامل انواع نفوس دیده می شود، حتی نفوس

مفارقة. (همان، ۷)

تعلقی بودن نفس: همان طور که اشاره شد، ابن سینا تعریف نفس را تعریف حقیقی آن نمی داند و معتقد است که در این تعریف حیثیت اضافی نفس در نظر گرفته شده است؛ چون کمال اول بودن برای نفس یک حیثیت اضافی است و بدین ترتیب داخل در مقوله اضافه است که یکی از مقولات عرضی است؛ در صورتی که حقیقت نفس جوهری است مجرد و مستقل. اما ملاصدرا با نظر شیخ الرئیس موافق نیست و می گوید: «هر چند در تعریف مزبور (کمال اول لجسم طبیعی آلی) به حیثیت تعلقی نفس نسبت به بدن توجه شده است؛ اما باید دانست که حقیقت ذات نفس از این حیثیت تعلقی و اضافی جدا نیست. نفس موجودی است که وجودش سراسر تعلقی و اضافی است و جدای از این حیثیت، وجود مستقل و لنفسه ندارد. نفس در واقع همان صورت نوعیه است، همان گونه که صور نوعیه دیگر در عین جوهریت، وجود لغیره و تعلقی دارند، نفس در عین جوهر بودن وجود تعلقی دارد. فرق نفس با صور نوعیه دیگر در این است که صور نوعیه دیگر انطباع و انتشار در ماده دارند و به همین دلیل جسمانی اند و ویژگیهای ماده را در خود دارند؛ اما نفس هر چند تعلق به ماده دارد، انطباع و حلول در ماده ندارد و متعلق به ماده است نه منطبق در آن» (همان، ۱۲-۱۱ و ۳۷۶). خلاصه همان گونه که صور نوعیه در عین اینکه جوهرند، وجود لغیره و ناعتی دارند و بدون تعلق و وابستگی به ماده و محل، وجود پیدا نمی کنند، نفس نیز در عین اینکه وجود جوهری دارد، حیثیت تعلقی و ناعتی و لغیره دارد و وجودی جدای از این حیثیت دارا نیست. به عبارت دیگر، همان گونه که تعلقی و ناعتی بودن صور نوعیه، باعث خروج آنها از جوهریت و دخول آنها در مقوله عرض و اضافه نیست؛ اگر تعلقی و اضافی بودن حقیقت یک شیء، باعث دخول آن در مقوله اضافه باشد، باید تمام اعراض، داخل در مقوله اضافه شوند؛ زیرا تمام اعراض، وجود لغیره و ناعتی دارند؛ یعنی حقیقت آنها وابستگی و تقوم آنها به جوهر است. از طرفی می دانیم اندارج یک شیء در دو مقوله محال است. مثلاً نمی توان یک شیء را هم داخل در مقوله کیف بدانیم و هم داخل در مقوله اضافه.

۱. دلایل ملاصدرا مبنی بر تعلقی بودن نفس و هویت آن
۲. اگر ذات نفس را جوهر مجرد تام و مستقل از بدن و از سوئی تعلق و وابستگی آن به جسم را در مرتبه خارج از ذات و عارض بر آن بدانیم، با محذور جدی مواجه خواهیم شد و آن محذور این است که چیزی که در ذات خود مستقل از بدن و مجرد است، چگونه دستخوش وابستگی و تعلق به بدن می شود. در حالی که آنچه که دستخوش دگرگونی و عروض عوارض می گردد ماده و مادیات است، نه جوهر مجرد مستقل از ماده (همان، ۱۱). علاوه بر اینکه امر ذاتی زایل شدنی نیست. - نفس متمم بدن است. به تعبیر دیگر، تمامیت بدن به وجود نفس است و از ترکیب این دو، یک نوع کامل جسمانی حاصل می شود. بنابراین هر موجود واجد نفس، داخل در نوعی است که با نفس و بدن، تحقق یافته است و می دانیم که تحقق نوع مستقل و مفارق نیست؛ یعنی ممکن نیست که یک نوع طبیعی مادی از اقتران مجرد و مادی حاصل می شود. پس معلوم می شود که نفس موجودی مجرد مستقل نیست؛ بلکه موجودی است در عین تجرد، هویت تعلقی به ماده [بدن] دارد و ذاتاً متعلق به ماده و متحد با اوست (همان، ۱۳-۱۲). نظریه ابتکاری ملاصدرا در خصوص نفس، مبتنی است بر برخی اصول حکمت متعالیه که خود تأسیس کرده است. یکی از این اصول، حرکت جوهری در عالم ماده است و دیگری تشکیک در حقیقت وجود. در تبیین نظریه خویش با تکیه بر این دو اصل می گوید: نفس در آغاز پیدایش خود، جوهری است جسمانی و مادی، اما در اثر حرکت جوهری، تکامل می یابد و سیر تکامل خود را از طریق وصول به مراتب برتر و کاملتر وجود ادامه می دهد و با حفظ وحدت شخصی خود به مرتبه تجرد راه می یابد و موجودی مجرد می گردد.
- بنابراین، نفس تا زمانی که به مرتبه تجرد تام عقلی نایل نشود، موجودی است جسمانی، یعنی وابسته و متعلق به جسم است. در این مرحله، نفس ذاتی مستقل و جدا از جسم و ماده ندارد. نفس محصول حرکت جوهری بدن جسمانی است. و بدین ترتیب، بدن و روح رابطه ای همچون درخت و میوه دارند. چرا که در زمینه بدن است که روح پرورش می

یابد. اما نه بدین معنی که بدن روح را بزاید. فقط و فقط شرایط ظهور روح را فراهم می کند، روح موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است اما در بقا و دوام، مستقل از ماده و شرایط مادی است و این است معنای «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء». عبارت ملاصدرا اینگونه است:

فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة، لكن ليس يلزم من ذلك كونها من باب المضاف و لالكونها من الاعراض، لان هذه الاضافة اضافة التقويم و التكميل، لا اضافة الحاجة المطلقة كما في العرض، فالنفس مادامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية العقل المفارق، فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قرباً و بعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة و ضعفاً و كمالاً و نقصاً، اذا الوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله، كما يبناه في العلم الكلي في مباحث القوة و الفعل (همان، ۱۴-۱۳).

از نظر ملاصدرا، نفس تا زمانی که نفس است نوعی اضافه وجودی به بدن دارد و همین اضافه است که تفاوت نفس و عقل را تبیین می کند، زیرا عقل جوهر مجردی است که نه هویت آن هویت تعلقی است و نه به موضوعی اضافه می شود. چرا که عروض اضافه متوقف بر امکان استعدادی است و لازمه فرض امکان استعدادی در عقل، مادی بودن آن است. بنابراین، تفاوت حقیقی بین نفس و عقل در این است که در حاق وجود نفس، اضافه به بدن نهفته است و در مورد عقل اینچنین نیست. اگر چه نفس مغایر با عقل است، اما براساس حرکت جوهری و اشتداد در وجود می تواند به مرتبه عقل مفارق نائل گردد. به دیگر سخن، وجود نفس عرض عریض را تشکیل می دهد که در یک سوی آن، ماده جسمانی و در سوی دیگر عقل مفارق قرار دارد و ما از چنین وجود دارای مراتبی (مادام که در بین دو مرز یاد شده قرار داد) ماهیت نفس را انتزاع می کنیم، امتداد وجودی نفس از وجود جسمانی آغاز می گردد و تا مرتبه عقل مجرد تداوم می یابد و در طول این امتداد، (که نسبت به مرتبه عقلی از جهت دوری و نزدیکی دارای مراتب و درجات بسیاری است) نفس صورتی است که متعلق و مضاف به ماده است. بنابراین، نفوس هر چند دارای مراتب

و درجات بی شمار باشند، در مفهوم نفس بودن مشترکند (مصباح یزدی، ۷۲). ملاصدرا همچون حکیم سهروردی^{۱۰} بر آن است که حقیقت نفس از سنخ وجود است.

و در واقع نخستین چیزی که می توان درباره آن اظهار کرد این است که «هست یا درست تر اینکه «من هستم»». باید توجه داشت که این نکته اولاً برآمده از ادراک حضوری و شهودی است و ثانیاً، در حقیقت چیزی درباره چنین نفسی یا همان ماهیت به دست نمی دهد و همین دلیل است که در مقام فهم حصولی و مفهومی از آن، طرح پرسشهایی درباره جوهریت یا عرضیت آن موجه می نماید. پرسشهایی که بیشتر در پی چیستی نفس هستند. البته، چیستی نفس در مقایسه با چیزهایی که عقل انسان مفاهیم و ماهیاتی از آنها در دست دارد و در نتیجه تابعی است از دستگاه مفهومی ذهن که به شیوه ای خاص در دستگاه ربانی ظهور یافته است، نه چیستی مطلق و عینی آن، آن چنان که مثلاً در علم بیکران و مطلق خداوند ثبت شده است. این نسبیّت و دگرگونی مفهومی و ماهوی ذهن است که می تواند راه را برای ظهور اصلی دیگر، یعنی حرکت جوهری هموار نماید، زیرا شیء ای که از سنخ وجود است. نمودهای مختلفی از خود بروز می دهد و این نمودها در عین تفاوت، از بودی یگانه حکایت می کند و این، یعنی تحول وجود به گونه ای که می توان نمودها و ماهیتهای مختلفی را برای آن اعتبار نمود. این امر می تواند دلیلی بر اصالت وجود باشد، همان طور که حکیم سبزواری در منظومه به آن اشاره کرده، «کون المراتب فی الاشتداد انواعاً استتار للمراد» (سبزواری، ۱۰). نظیر نفس آدمی که از دوران نوزادگی و کودکی تا دوران رشد و بلوغ و کهنسالی نمودهای مفهومی یا ماهیتهای متفاوتی را بروز می دهد. در حالی که این همانی خویش را حفظ می کند. از آنجا که ملاصدرا اصل اصالت وجود را مبنای دستگاه فلسفی خود قرار دارد، لازم شد مفاهیمی که بیشتر با ماهیت فهم می شوند، در مقایسه با هستی و وجود، فهمی دوباره بیابند. به این ترتیب، حرکت که تا زمان صدرا با برخی عوارض و صفات کم و کیف وضع و این یا امکان تفسیر می شد، به وجود ارجاع گردید.

نتیجه گیری

تبیین بی سابقه ملا صدرا از مفهوم نفس موجب رفع اشکالات تقریرات قبلی گردید
مهمترین تفاوت‌های تبیین وی با فلاسفه پیشین عبارتست از:

۱. نفس در کنه و حقیقت خویش دارای وجود لافسه و مستقل است و از همین نظر داخل در مقوله جوهر است و حال آنکه حیثیت اضافه نفس به بدن داخل در مقوله اضافه است و در این مقام نفس دارای فعل مادی است ارتباط نفس با بدن ارتباط حلولی و مادی نیست بلکه از نوعی است که نفس می تواند در اعضا و جهازات بدن تصرف کرده آنها را به طوری به کار می گیرد که موجب بقا و تکامل آن می شود
واژه نفس نیز ناظر به همین تصرف در بدن است ابن سینا علاوه بر وجود لافسه نفس وجود لغیره نیز از جهت ارتباط و تصرفش در بدن قائل است به همین جهت او نفس را از دو منظر بررسی می کند ۱) از جهت جوهر مستقل مجرد که از این جهت جایگاه بحث آن در الهیات است و دیگری از جهت وجودی متعلق و مرتبط با بدن که جنبه اضافیت دارد و جایگاه بحث آن در طبیعیات است. اما ملا صدرا معتقد است حقیقت نفس یک حقیقت تعلقی و اضافی است و ذاتی صرف نظر از اضافه مزبور نمی توان برای آن در نظر گرفت. ذاتی که خالی از جنبه نفسانی نیست و "متعلق به جسم" باشد.
۲. نفس، از نظر ابن سینا روحانیه الحدوث و روحانیه البقااست. نفس جوهری مجرد است اما برخلاف سایر مجردات به جسمی به نام بدن نیاز دارد. به طوری که بدون وجود بدنی مستعد، نفس قابل تحقق نیست. بدن زمینه ساز نفس است و با این زمینه و استعداد است که واهب الصدور نفس را به وجود می آورد. بس ارتباط با بدن ذاتی نفس نیست تا موجب مادی بودن نفس شود. نفس از نظر ذات روحانیه الحدوث و روحانیه البقااست. اما ملا صدرا معتقد است جسم براساس حرکت جوهری نفس انسانی می شود. یعنی جوهری جسمانی مادی در اوضاع و احوال مناسبی به جوهری مجرد نفسانی تبدیل می شود و نفس جوهر مستقلی است که نخست به صورت جسم ظاهر می شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می شود. بنابراین از نظر ملا صدرا نفس و بلوغ دو امر مستقل نیستند

بلکه هر دو ستون مختلف یک وجود واحدند.

۳. از نظر ملاصدرا تعریف نفس شامل نفس فلکی نیز می شود.

۴. در میان فلاسفه، افلاطون، ابن سینا و سهروردی به دوئیت و جدائی نفس و بدن قائل اند که همواره با مشکل ارتباط نفس با بدن دچار مشکل بوده اند اما از سطو و ملا صدرا که نفس و بدن را وجودی واحد فرض می کنند از این مشکل در امان بوده اند. با این تفسیر، تحولی همچون تحول انسان از مرتبه نطفه به مرتبه انسان کامل، تنها تغییراتی در عوارض مذکور نیست بلکه برطبق نظر ملاصدرا، همان طور که نفس و حقیقت آن، از سنخ هستی و وجود است، تحولات آن نیز تحولات وجودی خواهد بود. نفسی که از آغاز پیدایش، وجود مادی و کاملاً جسمانی دارد که مفاهیم و ماهیت مادی بر آن صدق می کند، و در مراتب بعدی تکامل، بتدریج از مرتبه ای به مرتبه دیگر تحول می یابد و به همین ترتیب پیش می رود تا در مرحله ای از تکامل خویش، ویژگیهای غیرمادی و مجرد از خود به نمایش می گذارد و مفاهیم و ماهیات مجرد و غیرمادی به خود می گیرد. بدین ترتیب در تبیین ملاصدرا از مفهوم نفس، رابطه نفس و بدن و تجرد آن صورت عقلانی می یابد.

پی‌نوشت‌ها :

۱. از جمله فیثاغوریان و افلاطونیان که نفس را مستقل از بدن می دانند و معتقدند نفس در مرتبه ای بالاتر از بدن قرار دارد. این تفسیر عدم ارتباط ذاتی میان نفس و بدن را به دنبال دارد.
۲. کمال هر موجودی فعلیت آن است و نحوه وجود هر موجودی به کمال آن است.
۳. در این مورد از بین رفتن آن صورت نوعیه خاص مستلزم منتفی شدن آتش با درخت خاص است.
۴. اقانیم جمع اقنوم است و به معنای اصل هرچیز است.
۵. اندیشه فلوطین در باب نفس مورد پذیرش متکلمان و فیلسوفان بزرگ مسیحی قرار گرفت که نمونه بارز آن سنت آگوستین است.

۶. ابن سینا نفس را مبدأ آثار و افعال حیات می داند یعنی آن جوهری که علت و منشأ افعال و آثاری از قبیل تغذیه و ادراک است، این آثار که به عنوان آثار حیات شناخته می شود تنها از موجوداتی که زنده اند صادر می شود.

انجام این امر در فلسفه بوعلی بعد از اثبات جوهریت نفس صورت می گیرد.

۷. همان طوری که گفته اند بوعلی نتوانست دستگاه فلسفی خویش را به گونه ای بازسازی کند که بتواند هر دو ویژگی نفس (جوهریت و صورتیت) را در دل خویش هضم کند، کاری که ملاصدرا پس از او با خلق مفاهیم و اصولی خاص از عهده آن برآمد.

۸. جایگاه نفس در فلسفه قبل از ملاصدرا با جایگاه آن در فلسفه ملاصدرا متفاوت است. فیلسوفان قبل از ملاصدرا نفس را در مبحث طبیعیات بررسی می کردند، به این اعتبار که نفس به بدن جسمانی تعلق دارد و بدن به لحاظ جسمانی بودن از مسایل طبیعیات محسوب می شود. اما ملاصدرا در تقسیم فلسفه راهی تازه برگزید و برخلاف پیشینیان فلسفه خویش را در چهار بخش امور عامه، طبیعیات، الهیات بالمعنی الاخص و علم النفس عرضه کرد، با اقتباس از اصطلاحات عرفانی هر بخش را یک سفر نامید و بدین ترتیب سفر چهارم را به مباحث نفس اختصاص داد.

۹. سهروردی می گوید: فحکمت بان ماهیتی نفس الوجود و لیست لماهیتی فی العقل تفصیل إلی أُمَرین الا امور سلبيه جعل لها أسماء وجودیه. سهروردی مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۷.

منابع

۱. ابن سینا، ۵۱۴۰۶ ه.ق، الشفا، تصحیح عبدالحلیم منتصر، قم: منشورات مکتبه مرعشی نجفی
۲. ابن سینا، ۱۳۶۴ ه.ج، با مقدمه محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران
۳. ار سطو، ۱۳۶۷، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی، تهران: حکمت.
۴. افلاطون، ۱۳۳۷ ه.ج، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی
۵. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه ی علیمراد داوودی، تهران
۶. حسن زاده آملی، ۱۳۶۲، معرفت نفس، تهران: علمی فرهنگی
۷. حکیم سبزواری، ۱۲۹۷ ه.ق شرح منظومه، قم: مصطفوی

۸. سهروردی، محمد بن حبش ۱۳۵۵، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر تهران: انجمن فلسفه ایران.
۹. صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۰. عثمان، عبد الکریم، ۱۳۶۶، روانشناسی از دیدگاه غزالی، ترجمه باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۱. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۹۸۶، الاربعین فی اصول الدین قاهره: مکتبه کلیات الازهریه
۱۲. فلوپین، ۱۳۳۶، مجموعه آثار ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی انناد ۴،
۱۳. لاهیجی، ملا عبد الرزاق ۱۳۷۲، گوهر مراد، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۴. مصباح یزدی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار، قم: انتشارات اسلامی.
۱۵. نقیب زاده، میر عبدالحسین، ۱۳۷۰، درآمدی به فلسفه، تهران: کتابخانه طهوری