

مروری گذرا بر مباحث علم النفس فلسفی

مرتضی رضائی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

Mrezaeeh50@gmail.com

پذیرش: ۹۵/۹/۱۹

دریافت: ۹۵/۴/۱۹

چکیده

علم النفس دانش مطالعه نفس و احکام و ویژگی‌های آن است. فیلسوفان با نگاهی فلسفی به نفس پرداخته، و دستاوردهایی را فراچنگ آورده‌اند. مهم‌ترین مسائلی که ایشان درباره نفس بررسی کرده‌اند، عبارتند از: تعریف و هویت نفس، وجود نفس، مادی یا مجرد بودن آن، قوای نفس، حادث یا قدیم بودن نفس، وحدت یا تعدد نفس، ارتباط نفس و بدن، ثابت یا متغیر بودن نفس، جاودانگی یا فناپذیری نفس، سعادت و شقاوت نفس، و تناسخ نفس.

آنچه در مقاله پیش‌رو، مطرح شده، معرفی این مباحث و مروری گذرا بر آنها، به‌ویژه با تکیه بر آرای ابن‌سینا و صدرالمتألهین، است. به این امید که به همت فرهیختگان و پژوهشگران، مباحث پیرامون نفس، در حدی که شایسته است، گسترش یابد.

کلیدواژه‌ها: نفس، علم النفس، تجرد نفس، قوای نفس، رابطه نفس و بدن، حدود نفس، جاودانگی نفس.

مقدمه

مطالعه دربارهٔ نفس از گذشته‌های دور در جریان بوده، و دانشمندان بسیاری، مانند افلاطون و ارسطو، در این زمینه بحث کرده‌اند. مباحث علم‌النفس در حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی، به‌ویژه با تلاش ابن‌سینا و صدرالمتألهین، رشد و تعالی بسیاری پیدا کرد و میراث گران‌بهایی در فرهنگ اسلامی به جا گذاشت؛ گرچه، این بالندگی، پس از صدر، آنچنان‌که باید، ادامه پیدا نکرد. مع‌الأسف، امروزه حتی همین سرمایه موجود هم مورد توجه کافی قرار نمی‌گیرد؛ درحالی‌که در متون دینی، شناخت نفس سودمندترین شناخت‌ها (ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۳۲)، و راه دستیابی به معرفت خدا دانسته شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲).

در این نوشتار می‌کوشیم دورنمایی از مباحث علم‌النفس فلسفی، بخصوص با تکیه بر آرای دو فیلسوف بزرگ اسلامی، ابن‌سینا و صدرالمتألهین، ارائه دهیم. پیش از همه، بجاست اصطلاح «علم‌النفس» را تعریف کنیم.

علم‌النفس

علم‌النفس دانشی است که پیرامون نفس انسان و احکام و ویژگی‌های آن گفت‌وگو می‌کند. مطالعه نفس در این دانش از راه علم حصولی، و رهاورد آن شناخت کلی نفس است؛ به‌همین‌رو، انتظار نمی‌رود با کاوش در این علم، دریافتی حضوری و شخصی از نفس پدید آید. با این حال، دستاوردهای علم‌النفس، بصیرت آدمی را درباره نفس افزون‌تر، و زمینهٔ سیر آگاهانه‌تر به سوی شناخت حضوری نفس را فراهم می‌کند.

نفس‌شناسی، گاه به روش فلسفی صورت می‌گیرد، و مسائلی آن با تکیه بر برهان عقلی بررسی می‌شود. در این صورت، دانش پدیدآمده را «علم‌النفس فلسفی» می‌گویند.

موضوع علم‌النفس

موضوع مطالعه این دانش «نفس» است. نفس در لغت معانی گوناگونی دارد؛ ولی معنایی از آن که به بحث حاضر مربوط می‌شود، همسنگ «روح» است. در اصطلاح نیز، نفس با تعابیر مختلفی تعریف شده است. ارسطو، تعاریف متنوعی از نفس را به نقل از فلاسفه پیشین می‌آورد، سپس می‌گوید: «همهٔ این فیلسوفان نفس را با سه صفت تعریف کرده‌اند که می‌توان آنها را حرکت، احساس و عدم جسمانیت دانست» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۴). اندیشمندان اسلامی نیز چند تعریف از نفس ارائه داده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷). به هر حال، در شایع‌ترین تعبیر، نفس «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۱۰ و ۳۲؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷) معرفی شده است. این تعریف از مؤلفه‌هایی همچون «کمال»، «اول»، «جسم»، «طبیعی» و «آلی» سامان گرفته است. کمال امری وجودی است که با پیوستن به شیء ناقص، کاستی (ذاتی/ عرضی) آن را برطرف، و آن را کامل می‌کند. به تعبیری، کمال عبارت از چیزی است که نوع در ذات یا صفاتش با آن تمام می‌شود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۱۱؛ طوسی، ۱۳۷۵ب، ج ۲، ص ۲۸۹؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰). آنچه باعث تمامیت نوع در ذات و نوعیت آن است، کمال اول؛ و چیزی که نوع را پس از تمامیت آن و صفدار می‌کند کمال ثانی (صفت/ عارض/ عرضی) نامیده می‌شود.

مقصود از جسم، جوهر دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ارتفاع) است. جسمی که پیش از الحاق نفس به آن، ناقص است؛ پس از الحاق نفس به آن، به ماهیت

۲، ص ۳۴۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۰-۲۹۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۲۱۰-۲۱۱). ولی، از آنجاکه این باور، برآمده از هیئت بظلمیوسی است، و بطلان این هیئت روشن گردیده است، باور یادشده پایه و اساسی ندارد. به این ترتیب، نفس کمال اول برای همین سه چیز به شمار می‌رود و شامل کمال اول (صُور) اجسام عنصری و معدنی، که فاقد اندام هستند، نمی‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ج ۲، ص ۱۱).

با پیوستن نفس به جسم آلی (گیاه/ حیوان/ انسان)، آثاری از آن صادر می‌شود که از بدن، به تنهایی، صادر نمی‌شود. به همین رو، نفس در گیاه مبدأ آثار حیاتی، یعنی، تغذیه، رشد و تولیدمثل؛ در حیوان، علاوه بر این، خاستگاه ادراک حسی و حرکت ارادی؛ و در انسان، علاوه بر همه این موارد، مبدأ اندیشه و تعقل به‌شمار می‌آید.

نفس را نه به اعتبار ذاتش، که به دلیل ارتباط آن با بدن «نفس» نامیده‌اند؛ یعنی، نفس را از آن رو نفس گفته‌اند که در بدن تصرف، و آن را تدبیر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۲۲). نفس - اعم از نفس نباتی، حیوانی و انسانی - ذاتاً، جوهر است نه عرض (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ج ۲، ص ۲۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۷).

مسائل علم النفس

با توجه به موضوع علم النفس، مسائل این دانش، همگی پیرامون همین موضوع شکل می‌گیرند. در واقع، در کتاب‌های علم النفس (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، الف؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸)، - گاه - اصل وجود نفس، و - عمدتاً - ویژگی‌ها، آثار و احکام آن مورد بحث قرار می‌گیرد. به عبارت تفصیلی، مباحث ذیل، در این شاخه از دانش گنجیده است:

(نوع) جسمانی تازه و کامل تری تبدیل می‌شود؛ زیرا نفس - همان‌گونه که گفته شد - کمال اول است نه ثانی؛ از این رو، با پیوستن آن به جسم، ذات و هویت آن تکامل می‌یابد نه اینکه جسم، صرفاً، در اوصاف خود کامل تر شود. به تعبیر فنی، جسم، در اینجا، جنس «لابشرط» لحاظ شده است نه ماده «بشرط لا». توضیح اینکه: مرکب جسمانی را، گاه، به شکل ترکیب ماده و صورت لحاظ می‌کنند و گاه به صورت ترکیب از جنس و فصل. در حالت نخست، ماده جزء مرکب است و بالطبع، قابل حمل بر کل آن نخواهد بود؛ زیرا جزء همان کل نیست. ولی در حالت دوم، جنس همان کل مرکب است که به شکل مبهم اعتبار می‌شود؛ از این رو، بعد از ترکیب (خروج از ابهام و حصول تعین) هم می‌توان آن را بر کل حمل کرد. به همین رو، بعد از پیوستن نفس به جسم نبات، حیوان یا انسان و پدید آمدن کل، می‌توان مرکب حاصل را جسم نامید (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۰؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۲۰۹).

دیگر اینکه، نفس کمال اول برای اجسام است نه غیر اجسام. بنابراین، تعبیر نفس را نمی‌توان درباره کمال اول عقول مجرد - که موجوداتی غیر جسمانی‌اند - به کار برد (ر.ک صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۲۱۱). قید «طبیعی» در تعریف برای کنار نهادن جسمی است که صناعی بوده، ساخته دست بشر است و خود به خود، در طبیعت وجود ندارد (ر.ک: همان؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۰).

و سرانجام، آلی بودن، صفت جسمی است که دارای اعضا و اندام گوناگونی است و از هر کدام آنها برای کاری بهره می‌گیرد. بدن انسان و حیوان و جسم گیاه، تنها مصادیق جسم آلی هستند. البته، برخی فیلسوفان، جسم فلکی را هم مصداق جسم آلی می‌دانستند؛ و در نتیجه، به نفس فلکی هم باور داشتند (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۸۳، ج

یکم. مباحث مربوط به تعریف نفس و اثبات وجود

آن

در این بخش، ابتدا نفس تعریف، و به دیدگاه‌هایی که در این‌باره وجود دارد اشاره می‌شود. سپس، وجود نفس با براهینی اثبات (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۷۵ ب، ج ۲، ص ۲۹۱-۳۰۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶-۱۲۷) و در پی آن، چیستی نفس و هویت آن تعیین می‌شود.

دوم. مباحث مربوط به تجرد نفس

مقدمتاً، باید گفت: تجرد مفهومی سلبی، و در برابر مادیت است. به همین رو، درک مفهوم آن، در گرو روشن شدن مفهوم «مادی» است؛ زیرا، موجود مجرد موجودی است که مادی نباشد. ولی، موجود مادی چگونه موجودی است؟ موجود مادی آن است که نسبتی با ماده داشته باشد؛ یعنی، یا مشتمل بر ماده است و جزئی از آن را ماده تشکیل می‌دهد؛ و یا اینکه به عنوان جوهر یا عرض در ماده حلول می‌کند. گاهی نیز - در کاربردی گستره‌تر - واژه مادی درباره خود ماده هم به کار می‌رود. مادی معادل جسمانی نیز هست و موجود جسمانی موجودی است که دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ضخامت) باشد. از ویژگی‌های موجودات جسمانی / مادی آن است که قسمت‌پذیر، قابل اشاره حسی، و دارای مکان و زمان‌اند. اکنون، پس از شناختن موجود مادی و ویژگی‌های آن، باید گفت: موجود مجرد نه ماده است، نه نسبتی با ماده دارد، نه قسمت‌پذیر است، نه قابل اشاره حسی است، و نه زمان و مکان دارد.

موجود مجرد را به دو قسم: مجرد عقلی و مجرد مثالی تقسیم کرده‌اند. مجرد عقلی موجودی بسیط است که نه دارای جزء مادی است و نه در ماده حلول می‌کند؛ و به

دلیل جسمانی نبودن، فاقد امتداد (بُعد)، و هرگونه ویژگی‌های موجودات مادی است.

مجرد مثالی نیز موجودی بسیط است که دارای جزء مادی نیست و در ماده هم حلول نمی‌کند؛ با این حال، دارای ابعاد سه‌گانه است و به همین رو، آن را جسم مجرد (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ ق، ص ۳۵۲) نیز نامیده‌اند. ظاهراً، این نوع مجرد را، نخستین بار، شیخ اشراق وارد فلسفه کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۵) و در فلسفه ابن‌سینا از آن خبری نیست. مجرد مثالی بخشی از ویژگی‌های مادیات، مانند: حجم، شکل و رنگ را واجد است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰؛ ج ۹، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۴۴۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۲۳۷-۱۲۳۸)؛ هرچند، به دلیل تجرد، عاری از هرگونه تغیر (اعم از دفعی و تدریجی) (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۵۹)، تقسیم‌پذیری (ر.ک: همان، ص ۲۵۰)، مکانمندی و زمانمندی (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۳۸۱ و ۳۸۲) است.

اما آیا همه انواع نفس مجردند؟ اگر آری، از کدام نوع تجرد برخوردارند؟

از میان سه نوع نفس نباتی، حیوانی و انسانی، همه فیلسوفان اسلامی، نفس نباتی را مادی و غیرمجرد می‌دانند. نفس حیوانی، به نظر فیلسوفان مشائی، مادی است، چه در پیدایش و چه در بقا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۸۱)؛ ولی، به نظر صدرالمتألهین و پیروانش، گرچه در پیدایش (حدوث) مادی است؛ ولی با حرکت جوهری اشتدادی که در آن روی می‌دهد، ابتدا به مادی - مجرد (مجرد مثالی)، سپس، به مجرد مثالی محض تبدیل می‌گردد؛ و به اصطلاح، جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است. صدرالمتألهین چند برهان بر تجرد نفس حیوان ارائه می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص

مرتبه تجرد عقلی می‌رسد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۳). مطابق اندیشه صدرای، نفس بسیط، گرچه در اشتداد جوهری‌اش، مراتب تازه‌ای به دست می‌آورد، ولی مراتب قبلی خود را از دست نمی‌دهد؛ به همین رو، در عین اینکه به تجرد می‌رسد، همچنان مرتبه مادی خود را حفظ می‌کند.

به هر حال، با عنایت به اینکه مراتبی از نفس، بدون نیاز به بدن هم می‌تواند باقی باشد، به نظر صدرای، نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷).

دست آخر اینکه، فیلسوفان اسلامی دلایل متعددی بر مجرد بودن نفس ارائه کرده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۲۸-۳۰۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۶؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۸۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۳)؛ با این حال، دلالت این براهین، همه، در یک سطح نیست؛ برخی، تنها، تجرد نفس انسانی را ثابت می‌کند و برخی عام‌تر بوده، می‌تواند تجرد نفس حیوانی را نیز اثبات کند.

سوم. مباحث مربوط به قوای نفس

ویژگی نفس آن است که آثار و افعالش را توسط قوا به انجام می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۸۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۳)، و بدون آن منشأ اثر نیست. همه انواع سه‌گانه نفس - یعنی، نفس نباتی، حیوانی و انسانی - از قوای نفسانی بهره‌مند هستند. قوای نفس نباتی عبارتند از: قوه غاذیه، قوه نامیه و قوه مولده. قوه غاذیه موادی را که وارد بدن می‌شود به ماده‌ای متناسب و قابل دریافت اعضای بدن تبدیل می‌کند. از این قوه کارهای مختلفی سر می‌زند، که به طور خلاصه عبارتند از: تغییر دادن، شبیه کردن غذا با اندام‌های بدنی و

۴۲-۴۴ و ۲۷۸). با این نگاه، امکان حشر و معاد برای حیوان - دست‌کم، برخی از آنها که از قوه خیال برخوردارند - وجود دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۸۵). درحالی‌که لازمه نفی تجرد از نفس حیوانی، نفی امکان حشر و معاد برای حیوانات است؛ زیرا با مر و نابودی بدن، نفس حیوان نیز، که مادی است، از بین می‌رود. نفس انسانی نیز، در نگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی، مجرد عقلی است. در واقع، مشائیان اعتقادی به تجرد مثالی نداشتند، و موجود مجرد را در مجرد عقلی خلاصه می‌کردند. از نظر ایشان، نفس جزو جواهر عقلی (عقول) است، هرچند در پایین‌ترین مرتبه آنها قرار دارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ ب، ج ۳، ص ۲۶۰). شیخ اشراق نیز، با وجود اعتقاد به موجودات مجرد مثالی، نفس را مجرد عقلی دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲). این تجرد را نفس هم هنگام پیدایش و هم در ادامه وجودش داراست؛ یعنی، نفس انسان روحانیة الحدوث و البقاء است. به این ترتیب، نفس هیچ‌گونه سابقه مادیت و جسمانیت ندارد، و چنان‌که مجرد عقلی آفریده شده، به همین صورت نیز وجودش ادامه پیدا می‌کند.

ولی، صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی خاص فلسفی‌اش، یعنی اصالت و تشکیک وجود، معتقد است: نفس انسان موجودی بسیط، و دارای مراتب است که در آغاز پیدایش، مادی است و با حرکت جوهری، نخست مادی - مثالی، و در پایان، مثالی محض می‌شود. با اینکه نفس انسانی - در عموم افراد - دارای تجرد مثالی است، با نفس حیوان یکی نیست؛ زیرا نفس انسان دارای مرتبه «نظقی» است که در نفوس حیوانی یافت نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۶ و ۲۸۴). سیر تکاملی نفس در اکثر انسان‌ها با رسیدن به همین مرتبه خاتمه می‌یابد؛ ولی، در افراد نادری این سیر ادامه یافته، به

افزودن (الصاق) آن به اعضای بدن (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۳۳). قوه غاذیه چهار قوه هاضمه، ماسکه، جاذبه و دافعه را - که قوای بدن هستند نه نفس، و آنها را، اصطلاحاً، «قوای طبیعی» می‌نامند - در استخدام خود دارد (ر.ک: همان، ص ۴۱).

قوه نامیه (مُنیه) مازاد غذایی را که اعضای بدن برای جایگزینی آنچه از دست داده‌اند جذب می‌کنند، به گونه‌ای که در اندام‌های مختلف بدن توزیع می‌کند که جسم گیاه، حیوان یا انسان، به طور هماهنگ، در سه جهت طول، عرض و عمق رشد کند. این کار تا زمانی که رشد گیاه، حیوان یا انسان کامل شود ادامه می‌یابد. قوه نامیه قوه غاذیه را در استخدام خود دارد (همان).

قوه مولده بخشی از غذای فراهم‌آمده توسط غاذیه را به ماده‌ای تبدیل می‌کند که می‌تواند به پدید آمدن گیاه، حیوان یا انسان دیگر بینجامد. به این ترتیب، کار مولده، تولید بذر در گیاه، و منی در حیوان و انسان است. کار دیگر قوه مولده، تمایزبخشی به اجزای بذر یا نطفه‌ای است که در شرایط مناسب قرار گرفته است؛ یعنی، هر جزء از آن را آماده برای تبدیل شدن به عضوی خاص - مثلاً، استخوان، عصب و ... - می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق - الف، ص ۵۶، ص ۷۶). هر دو قوه غاذیه و نامیه در استخدام قوه مولده هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۴۱؛ صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱). نفس نباتی، تنها، همین سه قوه را دارد؛ به همین دلیل هم این قوا را قوای نباتی می‌نامند؛ ولی، قوای نفس حیوانی و انسانی به این موارد خلاصه نمی‌شود.

افزودن (الصاق) آن به اعضای بدن (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۳۳). قوه غاذیه چهار قوه هاضمه، ماسکه، جاذبه و دافعه را - که قوای بدن هستند نه نفس، و آنها را، اصطلاحاً، «قوای طبیعی» می‌نامند - در استخدام خود دارد (ر.ک: همان، ص ۴۱).

قوه نامیه (مُنیه) مازاد غذایی را که اعضای بدن برای جایگزینی آنچه از دست داده‌اند جذب می‌کنند، به گونه‌ای که در اندام‌های مختلف بدن توزیع می‌کند که جسم گیاه، حیوان یا انسان، به طور هماهنگ، در سه جهت طول، عرض و عمق رشد کند. این کار تا زمانی که رشد گیاه، حیوان یا انسان کامل شود ادامه می‌یابد. قوه نامیه قوه غاذیه را در استخدام خود دارد (همان).

قوه مولده بخشی از غذای فراهم‌آمده توسط غاذیه را به ماده‌ای تبدیل می‌کند که می‌تواند به پدید آمدن گیاه، حیوان یا انسان دیگر بینجامد. به این ترتیب، کار مولده، تولید بذر در گیاه، و منی در حیوان و انسان است. کار دیگر قوه مولده، تمایزبخشی به اجزای بذر یا نطفه‌ای است که در شرایط مناسب قرار گرفته است؛ یعنی، هر جزء از آن را آماده برای تبدیل شدن به عضوی خاص - مثلاً، استخوان، عصب و ... - می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق - الف، ص ۵۶، ص ۷۶). هر دو قوه غاذیه و نامیه در استخدام قوه مولده هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۴۱؛ صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱). نفس نباتی، تنها، همین سه قوه را دارد؛ به همین دلیل هم این قوا را قوای نباتی می‌نامند؛ ولی، قوای نفس حیوانی و انسانی به این موارد خلاصه نمی‌شود.

نفس حیوانی، علاوه بر قوای نباتی، دارای قوای ادراکی و قوای تحریکی نیز هست. قوای ادراکی حیوان به حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری شامل: بینایی، شنوایی، چشایی، لامسه و بویایی

است. صورت حاصل از فعالیت این قوا را «صورت حسی» می‌گویند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق - الف، ص ۲۳۱). حواس باطنی نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته‌ای که نفس با آنها ادراک می‌کند، شامل: حس مشترک و واهمه. نسخه مشابه همه صورت‌های حسی، که توسط هریک از حواس ظاهری، فراهم آمده، همزمان، در حس مشترک نیز پدید می‌آید. به تعبیر دیگر، صورت‌های حاصل آمده در حواس ظاهری به حس مشترک منتقل می‌شود. به این ترتیب، حس مشترک محل اجتماع همه صورت‌های حسی است (ر.ک: صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۵). واهمه نیز قوه‌ای است در حیوان که معانی جزئی - یعنی، اموری مانند: نفرت و ترس از حیوان درنده - را درک می‌کند. این ادراک جزئی است و در اثر ارتباط با اشیای محسوس به دست می‌آید؛ با این حال، هیچ‌یک از حواس ظاهری قادر به درک آن نیست (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق - الف، ص ۲۳۰-۲۳۱). قوه واهمه برترین قوه حیوان است که قوای دیگر را به خدمت می‌گیرد، و در حیوان همان جایگاهی را دارد که عقل در انسان دارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۴۱).

دسته دوم حواس باطنی در نفس حیوانی قوایی هستند که نفس با آنها ادراک نمی‌کند، ولی، با کمک آنها به حفظ آنچه ادراک کرده، یا به تصرف در آن می‌پردازد. این قوا شامل خیال (مُصوره)، حافظه (ذاکره) و متصرفه (متخیله / مفکره) می‌شود. قوه خیال مخزن حس مشترک است که صورت‌های حسی آن را حفظ و نگه‌داری می‌کند. در واقع، مشابه صورت پدیدآمده در حس مشترک، در قوه خیال نیز شکل می‌گیرد؛ با این تفاوت که با قطع ارتباط حسی یا از بین رفتن شیء محسوس، صورت حسی نیز از بین می‌رود، ولی صورت موجود در خیال همچنان باقی است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق - الف، ص

افزودن (الصاق) آن به اعضای بدن (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۳۳). قوه غاذیه چهار قوه هاضمه، ماسکه، جاذبه و دافعه را - که قوای بدن هستند نه نفس، و آنها را، اصطلاحاً، «قوای طبیعی» می‌نامند - در استخدام خود دارد (ر.ک: همان، ص ۴۱).

قوه نامیه (مُنیه) مازاد غذایی را که اعضای بدن برای جایگزینی آنچه از دست داده‌اند جذب می‌کنند، به گونه‌ای که در اندام‌های مختلف بدن توزیع می‌کند که جسم گیاه، حیوان یا انسان، به طور هماهنگ، در سه جهت طول، عرض و عمق رشد کند. این کار تا زمانی که رشد گیاه، حیوان یا انسان کامل شود ادامه می‌یابد. قوه نامیه قوه غاذیه را در استخدام خود دارد (همان).

قوه مولده بخشی از غذای فراهم‌آمده توسط غاذیه را به ماده‌ای تبدیل می‌کند که می‌تواند به پدید آمدن گیاه، حیوان یا انسان دیگر بینجامد. به این ترتیب، کار مولده، تولید بذر در گیاه، و منی در حیوان و انسان است. کار دیگر قوه مولده، تمایزبخشی به اجزای بذر یا نطفه‌ای است که در شرایط مناسب قرار گرفته است؛ یعنی، هر جزء از آن را آماده برای تبدیل شدن به عضوی خاص - مثلاً، استخوان، عصب و ... - می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ق - الف، ص ۵۶، ص ۷۶). هر دو قوه غاذیه و نامیه در استخدام قوه مولده هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۴۱؛ صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱). نفس نباتی، تنها، همین سه قوه را دارد؛ به همین دلیل هم این قوا را قوای نباتی می‌نامند؛ ولی، قوای نفس حیوانی و انسانی به این موارد خلاصه نمی‌شود.

نفس حیوانی، علاوه بر قوای نباتی، دارای قوای ادراکی و قوای تحریکی نیز هست. قوای ادراکی حیوان به حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری شامل: بینایی، شنوایی، چشایی، لامسه و بویایی

عقل نظری است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ص ۶۹). عقل نظری عهده دار ادراکات ویژه انسانی است. این قوه، که متأثر از عقل فعال است [به باور فلاسفه، عقل فعال، موجود مجرد تامی است که خزانه معقولات انسان به شمار می آید. این موجود عقلانی دارای همه معقولات است و هیچ معقولی را فاقد نیست. عقل فعال هم افاضه کننده معقولات به عقل نظری است و هم به هنگام یادآوری معقولی از معقولات، با ایجاد دوباره آن در عقل، امکان یادآوری را برای نفس فراهم می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - الف، ج ۲، ص ۲۰۸ و ۲۱۸-۲۱۹)]. هم اموری که مربوط به رفتار انسان است (مانند: خوبی عدالت ورزی و بدی ستمکاری) و هم اموری که مربوط به رفتار انسان نیست (مانند: وجود و مراتب آن) را ادراک می کند. به این ترتیب، فهم دانش های (حکمت) نظری، و دانش های (حکمت) عملی، هر دو، مستند به عقل نظری است (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳، تعلیقه ۲).

عقل عملی نیز عهده دار رفتارهای ویژه انسانی است. به عبارت دیگر، رفتارها و کنش هایی که برخاسته از اندیشه و انتخاب عقلانی (نه غریزی) اند و در حیوانات نظیر آنها یافت نمی شود، توسط عقل عملی به انجام می رسند. عقل عملی، با بهره گیری از عقل نظری عمل می کند (همان).

درباره چگونگی ارتباط قوا با نفس، میان فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد. در نگاه ابن سینا، قوای متعدد نفس، معلول های نفس (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ الف - ج ۲، ص ۲۲۴)، دارای وجودی جدا از خود نفس، و در استخدام آن هستند؛ ولی، در نگاه صدرالمتألهین، قوای مورد استخدام نفس در عین تعدد و تفاوت، و معلول نفس بودنشان، وجودی مباین با نفس ندارند؛ بلکه، شئون و مراتب آن به حساب می آیند، و به وجود بسیط نفس موجودند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص

۶۱). حافظه نیز مخزن معانی جزئی است که واهمه آنها را ادراک می کند. به این ترتیب، حافظه کار حفظ و نگه داری معانی را بر عهده دارد، و از این نظر، نسبت به واهمه همان جایگاهی را دارد که قوه خیال نسبت به حس مشترک داشت (ر.ک: همان، ص ۶۲-۶۳). قوه متصرفه - که نسبت به حیوان «متخیله» و نسبت به انسان «متفکره» نامیده می شود - بسته به قصدی که دارد، در صورت های موجود در خیال، یا در معانی موجود در حافظه و یا در معقولات تصرف می کند. این تصرف با ترکیب برخی امور با برخی دیگر، یا با تفصیل (جداسازی) برخی چیزها از برخی دیگر صورت می گیرد؛ مثلاً، با جدا کردن بال عقابی از آن و ترکیبش با بدن اسب، «اسب بالدار» را تخیل می کند. یا در انسان، با ترکیب مفاهیم عقلی، قضیه، و با ترکیب قضایا، قیاس تشکیل می دهد (ر.ک: همان، ص ۶۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۴).

قوای تحریکی حیوان نیز به دو دسته «نزوعیه» (شوقیه / برانگیزاننده) و «فاعله» تقسیم می شود. قوای نزوعیه عبارتند از: شهوت و غضب. قوه نخست حیوان را به سوی جذب ملائم (امور خوشایند / نافع) - با هدف دستیابی به لذت - و قوه دوم او را به سوی دفع مُنافر (امور ناخوشایند و مضر) - با هدف غلبه بر امور منافر و دفع آنها - برمی انگیزد. به دنبال تحریک هریک از این دو قوه، قوه فاعله - که در تمامی اعصاب و عضلات بدن حضور دارد، آن را به حرکت واداشته - کار را به انجام می رساند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ الف - ج ۲، ص ۳۳؛ فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۲۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۴-۵۵).

نفس انسانی، علاوه بر همه قوای نباتی و حیوانی، دارای قوای ویژه ای است به نام های عقل نظری (قوه عالمه) و عقل عملی (قوه عامله). عقل عملی همه قوای حیوانی را در استخدام خود دارد، و خود، در استخدام

آمدن بدن، موجود می‌شود. گروه اخیر - که فیلسوفان مسلمان از آن جمله‌اند - نیز، دو دسته‌اند؛ دسته‌ای نفس را از همان لحظه پیدایش، مجرد می‌دانند و به اصطلاح، قایل به روحانیه‌الحدوث بودن نفس‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۳۱)؛ و دسته‌ای نفس را هنگام پیدایش جسمانی می‌دانند که به تدریج به مرتبه تجرد می‌رسد و طرفدار جسمانیه‌الحدوث بودن نفس هستند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷).

پنجم. مباحث مربوط به وحدت یا تعدد نفوس

فیلسوفان دو ادعا دارند: یکی اینکه، هر نفسی، لزوماً، به یک بدن تعلق می‌گیرد نه بیشتر؛ یعنی، ممکن نیست یک نفس متعلق به بدن دو یا چند انسان باشد؛ و دوم اینکه، بدن هیچ انسانی نیز نمی‌تواند بیش از یک نفس داشته باشد. پیامد ادعای اول آن است که نفوس انسانی متعددی در کار است که هر یک اختصاص به بدنی خاص دارد. پیامد ادعای دوم نیز این است که، گرچه کارهای مختلفی از انسان سر می‌زند، ولی همگی آنها مستند به نفس واحدی است که این کارها را، با کمک قوای متعددی که در استخدام خود دارد، انجام می‌دهد.

به هر روی، فلاسفه برای اثبات هر یک از دو ادعای فوق، دلایلی ارائه کرده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۱۹۲ و ۲۰۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۴). بعد از پذیرش تعدد نفوس، بحث دیگری، در این قسمت، مطرح می‌شود که آیا تعدد نفوس، تعدد شخصی است یا نوعی؟ به تعبیر دیگر، آیا نفس‌های متعددی که هر کدام به بدن خاصی تعلق دارد و با قوای متفاوت کارهای خود را به انجام می‌رساند، همگی، افراد یک ماهیت نوعی هستند یا هر کدام/ هر دسته ماهیت نوعی جداگانه‌ای دارد، و در واقع، نفوس، علاوه بر

۱۴۹ و ۵۱). به این ترتیب، در نگاه صدرا، نفس حقیقتی تشکیکی است؛ از این رو، نسبت قوا به آن، نسبت مراتب یک حقیقت به خود آن حقیقت است.

به هر روی، حجم درخور توجهی از مباحث علم‌النفس پیرامون قوای نفس - اعم از قوای نباتی، حیوانی و انسانی - و چگونگی ارتباط این قوا با یکدیگر و با نفس شکل گرفته است.

چهارم. مباحث مربوط به حدوث نفس

مراد از حدوث و قدم - در اینجا - حدوث و قدم زمانی است نه ذاتی. به همین رو، قدیم بودن نفس به این معناست که پیدایش نفس، مسبوق به عدم زمانی نیست؛ به عبارت دیگر، زمانی را نمی‌توان نشان داد که نفس در آن زمان موجود نبوده، و بعد از آن موجود شده است. حادث بودن نفس نیز به این معناست که نفس در زمانی خاص پدید می‌آید و پیش از آن زمان موجود نبوده است.

اندیشمندان، دربارهٔ قدم یا حدوث نفس دو دسته‌اند: دسته‌ای طرفدار قدم نفس، و دسته‌ای طرفدار حدوث آن هستند. دیدگاه نخست، به گذشتگانی مانند افلاطون منسوب است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱)، و قطب‌الدین شیرازی نیز از ایشان پیروی کرده است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۷). طرفداران حدوث نفس، دلایل عقلی پیروان افلاطون را طرح، و رد می‌کنند (ر.ک: همان، ص ۳۳۳-۳۳۴) و براهینی بر حدوث نفس ارائه می‌دهند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۱۹۸-۲۰۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۴ و ۳۴۰-۳۴۲). این دسته، خود، به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی (متکلمان) معتقدند نفس پیش از بدن به وجود می‌آید، و برخی می‌اندیشند نفس، همزمان با پدید

می‌آید. مسئله این است که چگونه نفس مجرد، که به دلیل غیرمادی بودنش نسبت وضعی و مکانی - مانند دوری و نزدیکی - با چیزی ندارد با بدن مادی - که اثرپذیری آن در گرو داشتن نسبت وضعی و مکانی با عامل اثرگذار است - رابطه تأثیر و تأثر برقرار می‌کند؛ هم در آن اثر می‌گذارد و هم از آن اثر می‌پذیرد؟

ابن‌سینا، رابطه نفس و بدن را به گونه‌ای تصویر می‌کند و صدرالمتألهین به گونه‌ای دیگر. مطابق تفسیر ابن‌سینا، نفس موجودی مجرد است ولی تفاوت‌هایی با سایر مجردات (مجردات تام) دارد؛ زیرا نفس - برخلاف سایر مجردات - اولاً، در مقام فعل، مادی است؛ ثانیاً، حادث زمانی است و هنگامی پدید می‌آید که بدنی خاص قابلیت پذیرش آن را پیدا کند. به این ترتیب، نفس مجرد با بدنی مادی - که دو موجود جوهری مابین هستند - ترکیب شده، «انسان» را پدید می‌آورند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۵۴، ص ۱۰۵-۱۰۶)؛ ولی، این ترکیب، ترکیب خاصی است و احکامی مخصوص به خود دارد. در این ترکیب، هم دوگانگی وجودی، و هم تجرد نفس و مادیت بدن، حفظ می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تالف، ص ۲۳۹). بدون اینکه نفس در بدن حلول کند، و اتحاد محال - یعنی، اتحاد مجرد و مادی - تحقق یابد. ناگفته نماند از نظر ابن‌سینا، چیزی که نفس مستقیماً با آن در ارتباط است، نه همین بدن ظاهری، که «روح بخاری» است. روح بخاری، که موجود جسمانی لطیفی است، از یکسو، مرتبط با نفس و قوای آن، و از سوی دیگر، مرتبط با بدن است. بنابراین، نفس با وساطت قوای خود و روح بخاری در بدن تأثیر می‌گذارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳).

اما صدرالمتألهین نگاه متفاوتی به رابطه نفس و بدن دارد. وی با تکیه بر مبانی فلسفی ویژه خود، اساساً، دوگانگی (مباینیت) وجودی نفس و بدن را انکار می‌کند.

کثرت شخصی، دارای کثرت نوعی هم هستند؟

برخی (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ب، ج ۳، ص ۲۷۶، تعلیقه ۱؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۲-۲۸۳) معتقدند نفوس همه انسان‌ها، چه هنگام پیدایش و چه در بقا، دارای ماهیت واحدی هستند و تعدد، صرفاً، در افراد آن است. ولی برخی دیگر (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱-۲۴۲)، بر این باورند که نفوس انسان‌ها، گرچه در زمان پیدایش وحدت نوعی دارند، در ادامه وجود، انواع مختلفی پیدا می‌کنند.

ششم. مباحث مربوط به رابطه نفس و بدن

پیش‌تر اشاره کردیم که نفس را، به اعتبار اضافه‌اش به بدن، نفس نامیده‌اند. چنان‌که بدن نامیدن بدن نیز به دلیل نسبتی است که با نفس پیدا می‌کند؛ یعنی، آن را از این رو بدن نامیده‌اند که تحت تدبیر و تصرف نفس قرار می‌گیرد و آثار حیاتی را از آن دریافت می‌کند؛ وگرنه با از بین رفتن رابطه نفس با بدن، بدنیت بدن نیز زایل می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، صرفاً، یک جسد است. به هر حال، فیلسوفان نفس را مجردی ناقص می‌دانند که تفاوت آن با مجرد تام در تعلق داشتن به بدن است تا جایی که، بدون بدن، امکان پیدایش نفس (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲، ص ۱۹۸-۲۰۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۰-۳۴۲) وجود ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۱۰-۳۱۱). چنین موجودی برای انجام کارها و دستیابی به کمال نیز وابسته به بدن مادی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۷). نفس، دو گونه کار در بدن می‌کند: «تدبیر» و «تصرف»؛ با اولی، بدن را محافظت و کامل می‌کند؛ و با دومی، خود را به تکامل می‌رساند.

همین جاست که مسئله اصلی نفس و بدن پدید

است. در صورتی که نفس تغییرپذیر باشد، می‌توان پرسید: آیا تغییر آن دفعی و از قبیل کون و فساد است و یا تدریجی و از قبیل حرکت؟ اصولاً، آیا تغییرات نفس مربوط به عوارض و اوصاف آن است و یا ذات و جوهر نفس نیز دچار دگرگونی می‌گردد؟

به نظر فیلسوفان، خاستگاه هرگونه انفعال و تغییری ماده است و موجود مجرد - از آن نظر که مجرد است - محلّ هیچ حادث یا زایلی نبوده، و دچار هیچ تغییری نمی‌گردد. به همین رو، نفس مجرد، اگر تغییر می‌کند - مثلاً، اوصاف و عوارض گوناگونی را می‌پذیرد - به دلیل ارتباط آن با بدن (ماده) است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۲)؛ چه بدن را جوهری مابین با وجود نفس بدانیم و چه آن را مرتبه‌ای از مراتب وجود نفس به‌شمار آوریم.

به هر روی، بسیاری از فیلسوفان تغییرات دفعی و تدریجی را در عوارض و اوصاف نفس پذیرفته‌اند؛ ولی، ذات نفس را - به دلیل مجرد بودنش - مبرا از هر نوع دگرگونی می‌دانند؛ از این رو، هم کون و فساد و هم حرکت را در جوهر نفس انکار می‌کنند. ولی، صدرالمتألهین، با پذیرش حرکت جوهری در عالم ماده، تغییرات دفعی را نفی، و حرکت در جوهر شیء را خاستگاه سایر حرکات آن می‌داند. از نظر وی، ذاتِ نفس نیز - به دلیل جسمانیة الحدوث بودن و اشتغال بر مرتبه مادی - دارای حرکت جوهری است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۳ و ۳۳۰؛ ج ۹، ص ۲)؛ بلکه، تغییر در اوصاف نفس را نیز، باید ناشی از دگرگونی‌های خودِ نفس دانست.

صدرالمتألهین، حرکت جوهری نفس را حرکتی اشتدادی و استکمالی می‌داند که طی آن، نفس، مرحله به مرحله کامل‌تر می‌شود تا به بالاترین حد کمال خود دست یابد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵). این حرکت اشتدادی تا هنگام مر (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج

از نظر صدرا، نفس حقیقت واحده مشککی است که دارای مراتب مختلف مادی و مجرد است، و بدن، خود، یکی از مراتب نفس، و نازل‌ترین آنهاست که تفاوت آن با مرتبه مجرد نفس، تنها، به ضعف و شدت و نقص و کمال است. میان مرتبه مادی بدن و مرتبه مجرد نفس نیز، مراتب به هم پیوسته‌ای وجود دارد که درجه مادی یا مجرد بودن آنها با دوری یا نزدیکی به بدن و نفس تعیین می‌شود. به این ترتیب، رابطه نفس و بدن، رابطه دو موجود مجرد و مادی گسسته از هم نیست (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا - ب، ص ۴۵۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۴-۱۰۵) تا مشکل نحوه ارتباط شیء مجرد با شیء مادی، و نبود نسب وضعی و مکانی میان آن دو، پدید آید.

از نظر صدرالمتألهین، نفس، به هنگام پیدایش، مادی (جسمانیة الحدوث) است. در واقع، نفس برآمده از صورت در جسم مادی، و ادامه وجود آن است که در حرکت جوهری اشتدادی، به ترتیب به صورت عنصری، صورت معدنی، صورت نباتی، صورت حیوانی و صورت انسانی ارتقا می‌یابد. این وجود، واحدی به هم پیوسته است که در هر مرحله، کامل‌تر از مرحله قبلی است. بدن انسانی نیز، فرآورده همین حرکت جوهری است که از تبدیل جسم عنصری به جسم معدنی، بدن نباتی و بدن حیوانی پدید می‌آید. به این ترتیب - با توجه به اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت از نظر صدرالمتألهین (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳ و ۳۰۷) - همان چیزی که بدن انسانی نامیده می‌شود، از جهت دیگری، نفس انسان نیز به‌شمار می‌آید (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۳۱۴-۳۱۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱).

هفتم. مباحث مربوط به تغییر و حرکت نفس

از مهم‌ترین مباحث درباره نفس ثابت یا متغیر بودن آن

خواهد بود (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸-۴۰۲؛ صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۰-۳۹۳)، و وضعیتش بستگی تام به کردار او در زندگی دنیا دارد. بدون پذیرش نفس جاوید، اساساً، پذیرش معاد فاقد پشتوانه و استدلال عقلی است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۱۹ و ۴۳۲-۴۳۵).

نهم. مباحث مربوط به سعادت نفس

همه انسان‌ها به دنبال سعادت و خوشبختی خود هستند؛ ولی، در اینکه حقیقت سعادت چیست و راه رسیدن به آن کدام است، با یکدیگر اختلاف دارند.

فیلسوفان نیز، گاه در مفهوم و تعریف سعادت، و گاه در اینکه مصداق سعادت چه چیزی است، اختلاف نظر دارند (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۵۸۹-۶۲۳). به هر روی، از آنجا که حقیقت انسان همان روح اوست، سعادت واقعی، هنگامی تأمین می‌شود که روح انسان به کمالات ممکن برای آن نایل آید و کامل‌ترین درجه سعادت با وصول به بالاترین مرتبه وجودی نفس به دست می‌آید. کمالات واقعی نفس نیز برخوردار از آن اوصاف کمالی الهی است؛ از این رو، به هر میزان که انسان به خدای متعال تشبه پیدا کند، دارای کمال و سعه وجودی بیشتر خواهد بود که ملازم با سعادت و لذت است. نیل به سعادت، مبتنی بر ایمان و عمل صالح، و تشخیص کامل راه آن، در گرو بهره‌گیری از عقل و وحی است.

دهم. مباحث مربوط به تناسخ

تناسخ یکی از احوال نفس به شمار می‌رود؛ به همین رو، در علم‌النفس فلسفی درباره آن بحث می‌شود. تناسخ را، گاه، به دو قسم «تناسخ مُلکی» و «تناسخ ملکوتی» تقسیم کرده، محال بودن قسم اول، و ممکن بودن قسم دوم را برهانی دانسته‌اند (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۶۷۷).

۹، ص ۲) ادامه می‌یابد. درباره اینکه آیا نفس، پس از مر و مفارقت از بدن نیز تکامل می‌یابد یا خیر، و به عبارت دیگر، آیا تکامل برزخی نفس ممکن است یا نه؟ میان فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد. از سخنان برخی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۹۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۴) گرایش به چنین تکاملی، و از ظاهر سخنان برخی دیگر، نفی آن برمی‌آید (ر.ک: صدرالمثلهین، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲). برخی اندیشه‌وران معاصر نیز، با پذیرش امکان حرکت در مجردات، حرکت دائمی را برای نفس ممکن دانسته‌اند. به نظر ایشان، نفس مجرد، چه مرتبط با بدن باشد و یا خیر، می‌تواند حرکت داشته باشد؛ از این رو، هم در دنیا، هم در برزخ و هم در قیامت، نفس قابلیت حرکت جوهری و عَرَضی را داراست (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰-۲۸۲).

هشتم. مباحث مربوط به جاودانگی (خلود) نفس

نفس انسان، پس از مفارقت از بدن چه وضعیتی پیدا می‌کند؟ آیا همان وقت یا مدتی بعد نابود می‌شود یا اینکه وجودش همچنان ادامه پیدا می‌کند؟ اگر ادامه می‌یابد، تا کی این وجود استمرار دارد و چه سرنوشتی پیدا خواهد کرد؟ پرسش‌های فوق و مسائلی از این دست، با جاودانه بودن یا نبودن نفس پیوند می‌خورند. در واقع، کسانی که اصل وجود نفس مجرد یا خلود آن را انکار می‌کنند، به گونه‌ای به پرسش‌های فوق پاسخ می‌دهند و کسانی که نفس مجرد جاودانه را می‌پذیرند، به گونه‌ای دیگر.

ادیان آسمانی و پیروان آنها - از جمله، فیلسوفان اسلامی - در زمره معتقدان به جاودانگی نفس‌اند و مر را نه پایان عمر نفس، که صرفاً قطع ارتباط آن با بدن مادی می‌دانند. از نظر فیلسوفان مسلمان، گرچه نفس، حادث و غیر ازلی است، ولی پس از آفرینش، ابدی و جاویدان

جمع‌بندی

فیلسوفان، از گذشته‌های بسیار دور، پیرامون نفس مطالعه کرده‌اند. پژوهش فلسفی دربارهٔ نفس، عمدتاً، متمرکز در شناخت چیستی نفس، اثبات وجود آن، و بررسی اوصاف نفس، مانند: مادی یا مجرد بودن، حادث یا قدیم بودن، واحد یا متعدد بودن، ثابت یا متغیر بودن، فناپذیر (جاویدان) یا فناپذیر بودن، سعید و شقی بودن، و تناسخ‌پذیری یا تناسخ‌ناپذیری بوده است. همچنین، مباحثی همچون قوای نفس، ارتباط نفس با بدن کانون توجه فیلسوفان و مطالعات ایشان بوده است.

علاوه اینکه، تناسخ ملکی را، به اعتبار بدن دیگری که نفس در آن داخل می‌شود، به چهار قسم تقسیم کرده‌اند؛ از این رو، انتقال نفس انسان از بدن خود را به بدن انسان دیگر، تناسخ (نسخ)؛ به بدن حیوان، تماسخ (مسخ)؛ به بدن گیاه و نبات، تفاسخ (فسخ)؛ و به جسم جمادات، تراسخ (رسخ) نامیده‌اند (ر.ک: همان). به هر حال، بحث ما در اینجا دربارهٔ تناسخ ملکی است.

مقصود از تناسخ عبارت است از: انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر (اعم از بدن انسان، حیوان، گیاه، و یا جسم یک جماد)؛ یا بازگشت نفس به همان بدنی که پیش از مرگ در آن بوده است (ابن‌سینا، ۱۳۵۴، ص ۱۰۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴ و ۶۶؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۱، ص ۶۷۷). درباره تناسخ، ضرورت، امکان یا استحالة آن، دیدگاه‌های گوناگونی در میان اندیشمندان و پیروان ادیان وجود دارد. برخی ادیان و اقوام شرقی، و بعضی از ملل و فیلسوفان غرب باستان، از جمله معتقدان به تناسخ هستند. تقریباً همه فیلسوفان اسلامی تناسخ را رد می‌کنند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۹-۳۵۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۷). صدرالمتألهین حتی معتقد است می‌توان سخنان حکمای باستان، همچون سقراط و افلاطون، را به گونه‌ای تفسیر کرد که دلالتی بر جواز تناسخ نداشته باشد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۲). برخی اندیشه‌وران، بطلان تناسخ را نزدیک به بدیهی دانسته‌اند (ر.ک: حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۱، ص ۶۷۹).

آری، کسانی همچون قطب‌الدین شیرازی، تناسخ را ممکن، و عاری از هرگونه محذور عقلی شمرده‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸-۴۳۰)؛ گرچه ایشان نیز، به جد، منکر تناسخی‌اند که منافات با معاد داشته باشد.

- ۱۴۲۲ق، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- ۱۳۸۳، شرح الاصول الکافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بی تا - الف، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- بی تا - ب، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، قم، بیدار.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۸، نهاییة الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، ج دوم، بیروت، دارالاضواء.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج دوم، قم، بیدار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۰، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، معارف قرآن ۱-۳ (خداشناسی، کیهان شناسی و انسان شناسی)، ج سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - ب، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۱۴۰۴ق - الف، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۱۳۷۱، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ۱۳۷۵ق، الف، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ۱۳۷۵ق، الاشارات و التنبیحات (مع شرح المحقق الطوسی)، قم، البلاغه.
- ارسطو، ۱۳۸۹، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، ج پنجم، تهران، حکمت.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق سیدمهدی رجائی، ج دوم، قم، درالکتاب الاسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات، مقدمه و تصحیح هانری کربن، ج دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۳۰۲ق، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، بی تا.
- ۱۳۶۱، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.