

نحوه وجود نفس در حکمت متعالیه

احمد سعیدی*

چکیده

برخلاف تصور رایج، همه فلاسفه الهی نفس انسانی را مجرد محض نمی‌دانند. ملأصدرا، برخلاف حکیمان مشایی و اشراقی، بر آن است که نفس وجودی ذومراتب دارد و در بعضی از مراتب خود مادی و در بعضی دیگر مجرد است؛ یعنی نفس موجودی است که مادیت و تجرد را همراه و هم‌ساز کرده است. وجود موجودات مادی و هستی‌های مجرد، دست‌کم در فلسفه اسلامی، چندان محل بحث و مناقشه نیست، اما امکان و تحقق موجود مادی - مجرد رهاورد حکمت متعالیه است و تنها با مبانی و اصول آن قابل تثبیت است.

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی برخی اصول، مبانی و مقدماتی را که فهم صحیح نحوه وجود مادی مجرد نفس بر آنها مبتنی است به اجمال بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: نفس، وجود، مادی، مجرد، حکمت متعالیه.

مقدمه

نیز به شیوه منظم و آموزشی ذکر نشده است، بسیاری از علاقه‌مندان به فلسفه با مباحث نفس - به‌ویژه با آرای اختصاصی مَلَّاصِدْرَا در این زمینه - آشنایی عمیقی ندارند. از این‌رو، در این مقاله، برای ارائه تصویری روشن از نحوه وجود نفس در حکمت متعالیه و اینکه چگونه یک موجود می‌تواند هم مادی و هم مجرد - و به‌تبع، هم سیال و هم ثابت - باشد، برخی از بنیان‌ها و بنیادهای حکمت متعالیه را در قالب مقدماتی چند یاد آور شده‌ایم.

بنیان‌ها و بنیادهای حکمت متعالیه

مقدمه اول: اصالت وجود یا نگاه وجودی

یکی از وجوه تمایز حکمت متعالیه از حکمت‌های مشائی و اشراقی، نگاه وجودی مَلَّاصِدْرَا است (ر.ک: مَلَّاصِدْرَا، بی‌تا، ص ۱۷۳؛ مَلَّاصِدْرَا، ۱۳۷۵، ص ۸۲؛ مَلَّاصِدْرَا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۴). در واقع، تمام آموزه‌های اختصاصی حکمت متعالیه مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند. نگاه وجودی به مسائل فلسفی، همچون شیرازه حکمت متعالیه است؛ به‌سان سنگ‌بنایی است که همه مباحث به نحوی بر آن مبتنی هستند. بحث حاضر نیز از این قاعده مستثنا نیست. «اصل اول این است که در هر چیزی، وجود اصل در موجودیت است و ماهیت تابع آن است و دیگر اینکه حقیقت هر چیزی نحوه وجود ویژه آن است نه ماهیت و شیئیت آن» (مَلَّاصِدْرَا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵).

مقدمه دوم: تشکیک خاصی یا شدت و ضعف در

حقیقت وجود

یکی دیگر از مبانی حکمت متعالیه که در بحث

در حکمت متعالیه، تمایز موجودات را باید در نحوه هستی آنها جست. بر این اساس، عقل و مثال و نفس و طبیعت، متمایزند؛ چون هر یک گونه‌ای خاص از وجودند. اما نفس تفاوت چشم‌گیری با موجودات عقلی و مثالی و مادی دارد. در حالی که هر یک از جواهر عقلی و مثالی و طبیعی، از عالمی خاص با احکامی مشخص هستند، نفس نه محدود و منحصر در یکی از عوالم مذکور است و نه به یک عالم دیگر در کنار عوالم عقل و مثال و طبیعت، تعلق دارد. نفس آمیزه‌ای از عوالم متفاوت است. نفس پایی در زمین و سری در آسمان دارد. نفس موجودی است که هم حظی از طبیعت دارد و هم حضوری در مثال و حیاتیاً عقل. به این ترتیب، نمی‌توان نفس را جوهری عقلی یا مثالی یا مادی یا در طول آنها تلقی کرد. نباید نفس را موجودی مجرد محض از عوالم عقل یا مثال، و یا موجودی سراسر مادی از عالم ماده دانست. نفس نه مجرد محض است و نه مادی محض؛ نفس هم مجرد است و هم مادی؛ از این‌رو، نفس هم احکامی مشابه جواهر مجرد و مادی دارد و هم احکامی متمایز از جواهر مجرد و مادی. نفس به حکم اینکه مجرد است متفاوت با جواهر مادی محض است و به دلیل اینکه مادی است، احکامی متمایز از جواهر عقلی و مثالی می‌پذیرد. اکنون سؤال این است: چگونه یک موجود می‌تواند در دو عالم حضور داشته باشد؟ مگر تجرد در مقابل مادیت نیست؟ چگونه یک موجود می‌تواند مادیت و تجرد را جمع کند؟

از آنجاکه مباحث مربوط به نفس در کتب مقدماتی فلسفه نظیر آموزش فلسفه، بدایة الحکمة و نهایة الحکمة ذکر نشده است، نیز در کتب خود مَلَّاصِدْرَا

اتحادی خاص شد. در واقع، او در مرحله اول، رابطه ماده و صورت را همچون بعضی از پیشینیان به صورتی ویژه تصویر کرد؛ و در مرحله دوم، اتحاد ماده و صورت را کبرایی کلی در نظر گرفت و اتحاد بدن و نفس را به عنوان یکی از مصادیق آن نتیجه گرفت (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۸۶). آشنایی با رابطه اتحادی ماده و صورت، کمک شایان توجهی به فهم نسبت میان بدن و نفس از منظر حکمت متعالیه می‌کند. از این رو، لازم است به اجمال اقسام ترکیب را به طور کلی و ترکیب «ماده و صورت» را به طور خاص بررسی نماییم. ترکیب انضمامی و ترکیب اتحادی: ترکیب دست‌کم به دو صورت کلی متصور است: ترکیب انضمامی و ترکیب اتحادی (ر.ک: ملاًصدرا، بی تا، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۵۷). در ترکیب انضمامی، چیزی به چیز دیگری ضمیمه می‌شود و بعد از ترکیب کثرت بالفعل اجزا محفوظ می‌ماند؛ یعنی اجزای مرکب، چنان‌که قبل از ترکیب دو موجود مستقل بودند، بعد از ترکیب هم به صورت مستقل ولی در کنار هم موجود هستند. اما در ترکیب اتحادی، شیئی، شیء دیگر می‌شود. از این رو، در این قسم، قبل و بعد از ترکیب، یک وجود بیشتر نیست؛ ولی در وضعیت دوم یا به اصطلاح، بعد از ترکیب، گویی موجود جدید (مرکب) از دو امر تشکیل شده است (ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳). توضیح آنکه اگر شیئی دارای حرکت جوهری طولی بوده و شدیدتر و قوی‌تر شود و به واسطه این استحاله و ارتقای وجودی، کمالات جدیدتری (به صورت لابلشروط و نه بشرط لا) بر آن صدق کنند که پیش‌تر بر آن صادق نبودند، می‌توان گفت که این موجود با کمالات جدید ترکیب شده در عین حال که از ابتدای حرکت تا انتهای

حاضر جایگاهی ویژه دارد، بحث درجات و مراتب وجود است (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۱۴-۱۵). این مسئله که «خارج را وجود پر کرده و وجودها نسبت به یکدیگر شدید و ضعیف هستند»، یکی از پایه‌های اصلی در تصویر نحوه وجود نفس و تحول عمودی نفس در عوالم است. «طبیعت وجود قابلیت شدت و ضعف دارد» (همان، ج ۹، ص ۱۸۶).

مقدمه سوم: اشتداد در وجود جوهری یا حرکت

جوهری اشتدادی

غالباً تعبیر «شدت و ضعف وجودی» در مورد تشکیک، و تعبیر «اشتداد وجودی جوهری» در خصوص حرکت جوهری به کار می‌روند. چنان‌که خواهیم گفت، پذیرش شدت و ضعف در موجودات (تشکیک) برای تصور دقیق نحوه وجود نفس کافی نیست. برای درک نحوه وجود نفس - به عنوان موجودی سیال که جایگاه مشخصی ندارد و در چند عالم حضور دارد - باید پذیرفت که جوهر ضعیف می‌تواند شدید شود. «وجود از اموری است که اشتداد و تضعیف می‌پذیرند؛ یعنی: وجود قابلیت حرکت اشتدادی دارد و جوهر در جوهریتش - یعنی وجود جوهری آن - استحاله ذاتی را می‌پذیرد» (همان).

مقدمه چهارم: ترکیب اتحادی ماده و صورت

نگاه وجودی، در بحث ماده و صورت به طور کلی و در نفس و بدن به طور خاص، ملاًصدرا را به راهی ویژه کشانده است. وی در مورد ماده و صورت، رأی کسانی که رابطه ماده و صورت را اتحادی تلقی کرده بودند بر رأی حکمای بنام و پیروان پرشمار آنها ترجیح داد و در باب رابطه نفس و بدن نیز ملتزم به

به هر حال، هرچند تردیدی نیست که در نگاه اول، میان جنس با فصل و ماده با صورت، دوئیتی واضح و ثنویتی آشکار برقرار است، اما عقل با تأمل درمی یابد که باید ثنویت ظاهری و تباین بدوی مزبور را نادیده بگیرد و به دوئیتی خاص که با وحدت و اتحادی ویژه هم‌ساز است، معتقد شود. به تعبیر دیگر، با نظر دقیق، ماده با صورت و جنس با فصل، وحدتی خارجی و دوئیتی ذهنی دارند؛ یعنی تنها در تحلیل ذهن، از یکدیگر جدا می‌شوند (همان، ج ۶، ص ۵۳؛ ج ۸، ص ۳۴۵). حاصل آنکه ترکیب ماده و صورت، اتحادی است. ماده و صورت دو موجود خارجی مستقل از یکدیگر که نوعی ارتباط و رابطه خارج از ذات و هویت و وجود با یکدیگر پیدا کرده باشند، نیستند، بلکه دو مرتبه از یک وجود واحد ذومراتب‌اند که عقل آنها را به دو امر تحلیل می‌کند. البته تحلیل عقل، امری گزارف نیست و عقل نمی‌تواند هر موجودی را به مراتب طولی تحلیل کند. در واقع، منظور از وجود ذومراتب، موجودی بسیط است که در عین بساطت، از نحوه‌ای از هستی برخوردار است که این اجازه را به ذهن می‌دهد که آن را به دو بخش طولی تحلیل کند در مقابل سایر انحای وجودی که ذهن نمی‌تواند آنها را به این صورت (طولی) تحلیل کند (گرچه به انحای دیگری بتواند). اما در هر ترکیب اتحادی، حرکتی اشتدادی وجود دارد و در هر لحظه فرضی از حرکت اشتدادی، موجود واحدی هست که در عین وحدت، دست‌کم بخشی از کمالات قبل را به اضافه کمال و فعلیت جدیدی حایز است. عقل با نظر به پیشینه این موجود، آن را مرکب از دو امر، که گویی یکی پذیرنده و دیگری فعلیت جدید است، تلقی می‌کند و

آن، وحدت خود را حفظ کرده و همواره یک موجود بوده است. در واقع، به واسطه اینکه کمالات چند موجود - که قبل یا بعد از ترکیب، جداگانه و مستقل از یکدیگر موجودند - یکجا در آن موجودند و به صورت لا بشرط بر آن صدق می‌کنند، می‌توان گفت که وجود گسترده‌ اخیر، مرکب از چند موجود است.

ممکن است تصور شود که مرکب مورد نظر، به دلیل اینکه در خارج به وجود واحد موجود است و در ذهن تحلیل به اجزا می‌شود، مرکب خارجی نبوده و همان مرکب عقلی است. اما ملاحظه را تأکید می‌کند که اجزای مرکبات عقلی مصطلح، که فقط در ذهن و عقل به دو یا چند جزء تحلیل می‌شوند، هرگز نمی‌توانند در خارج مستقل از یکدیگر موجود شوند - برای مثال، هرگز نمی‌توان برای یک عرض تحلیلی مانند زوجیت، مصداقی مستقل، هرچند بالقوه، در خارج یافت - در حالی که همیشه می‌توان برخی از اجزای مرکبات خارجی را که به ترکیب اتحادی و در ضمن یک وجود شدت یافته موجودند، بالفعل یا بالقوه در خارج جست (ر.ک: همان).

حال با توجه به تفاوت ترکیب‌های اتحادی و انضمامی، سؤال این است که آیا ترکیب ماده و صورت، اتحادی است یا انضمامی؟ اگر ترکیب ماده و صورت انضمامی باشد، باید در خارج دو وجود مستقل باشند اما در این فرض، ماده و صورت با کنار هم قرار گرفتن، حقیقتاً ترکیب نشده‌اند و واحدی حقیقی را تشکیل نداده‌اند و موجودی حقیقی به شمار نخواهند رفت (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۷۹). مرکب خارجی حقیقی، باید بالفعل تنها یک وجود باشد با یک کمال که در عین وحدت، واجد کمال سابق و کمالاتی افزون بر آن است.

بشرط لا در یک مرتبه از وجود و اتحاد و حمل آنها بر یکدیگر، سر از تناقض در می آورد.

برای روشن شدن منظور از ماهیت بشرط لا، کافی است شرایطی را که اهل منطق برای معرف بیان کرده‌اند در نظر بگیریم. به دلیل آنکه هدف از تعریف، تفکیک گونه‌های موجودات از یکدیگر است، ناچار ماهیات به صورت بشرط لا در نظر گرفته می‌شوند. برای مثال، هنگامی می‌توان «حیوان ناطق» را به عنوان تعریفی جامع و مانع برای انسان تلقی کرد و آن را حد تام در نظر گرفت که اولاً، همه انسان‌ها را شامل شود؛ ثانیاً، غیر انسان را شامل نشود؛ و ثالثاً، تمام اجزای ذاتی حقیقت انسان را بیان کند. پس اگر «حیوان ناطق» بر موجودی صدق کند که علاوه بر حیوان و ناطق، امور ذاتی دیگری هم داشته باشد، نمی‌توان موجود یادشده را انسان دانست؛ زیرا اگر تعریف یادشده، حد تام و جامع و مانع است، انسان موجودی است که تنها حیوان ناطق است. با این حساب، موجودی که هم حیوان ناطق است و هم ذاتیات دیگری دارد، نوعی کامل‌تر از نوع انسان خواهد بود نه انسان (ر.ک: ملاًصدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۵). حاصل آنکه اگر «حیوان ناطق» حد تام انسان باشد، فقط بر انسان صدق می‌کند؛ و انسان موجودی خواهد بود که فقط این دو جزء ذاتی را داشته باشد. تعبیر «فقط» در این دو گزاره، همان است که به زبان فنی، «بشرط لا» نامیده می‌شود.

اما ماهیات را به صورت لا بشرط نیز می‌توان در نظر گرفت. ماهیت لا بشرط، مفهومی ماهوی است که فقط اثبات یک مرتبه از کمال را به عهده بگیرد و نفی ماعدا نکند. در این فرض، اجتماع چندین ماهیت بی ادعا یا لا بشرط در یک مرتبه عالی از

به نحو بشرط لا یکی را ماده و قابل و دیگری را صورت و فعلیت برای آن قابل می‌بیند؛ در عین حال که یک چیز است که عین ماده و عین صورت و عین مرکب است و می‌توان آن یک چیز را (به نحو لا بشرط) صورت نامید. طبعاً در فرض اخیر می‌توان گفت: صورت همه موجود جدید و تمام و کمال آن است. در واقع، به دلیل اینکه ماده خود در سیر تحولی و استکمالی، صورت جدیدی شده است نه اینکه دارای صورت شده باشد، صورت تمام و کمال آن است (همان، ج ۵، ص ۲۸۳). حقیقتی که به صورت بشرط لا، صورت در نظر گرفته می‌شود، تمام و کمال و فعلیت ماده و برخاسته از آن است. از این رو، هرگز نمی‌توان یک مجرد محض و مفارق به تمام معنا را، که هیچ ارتباطی با ماده ندارد، صورتی برای ماده تلقی کرد و از مجموع آنها نوعی واحد در کنار سایر انواع مرکب از ماده و صورت انتظار داشت. در هر مرکب حقیقی خارجی، میان صورت (بشرط لا) و ماده (بشرط لا) تناسبی شایسته برقرار است.

مقدمه پنجم: وجود جمعی برخی از موجودات

بی‌شک، هر وحدتی به برکت وجود است و ماهیات، اگر بشرط لا در نظر گرفته شوند، منشأ تباین و خاستگاه کثرتند. در واقع، هر ماهیت بسیط اگر بشرط لا لحاظ شود، مرزی از مرزهای دسته‌ای از وجودهای خاص را حکایت می‌کند؛ وظیفه و کارویژه هر ماهیت «بشرط لا» همین است که مرزبان وجودهای خاص باشد و تفاوت دسته‌ای از وجودات را با سایر موجودات روشن کند. «ماهیت بشرط لا»، اولاً، حاکی از کمال موجود است؛ و ثانیاً، مرز کمال را نشان می‌دهد. با این حساب، اجتماع دو ماهیت

ماهیت لابلشرط بر یک وجود قوی، بدون هیچ محدودی جایز است. هرگز نمی‌توان در دار هستی، وجودی یافت که هم درخت باشد، هم حیوان، و هم انسان؛ اما می‌توان موجودی یافت که هم کمالات درخت را به نحو برتر واجد باشد، هم کمالات حیوان را، و هم کمالات انسان را (همان، ص ۱۱۵). حتی گاهی ماهیاتی که در عالم پایین‌تر متضاد هستند، در عوالم بالاتر هم‌ساز و هم‌نشین یکدیگر می‌شوند (ر.ک: همان، ص ۲۷۷ و ۲۸۵).

توجه به این نکته نیز مهم است که تعدد و تکثر ماهیات لابلشرط هیچ منافاتی با وحدت و بساطت وجود خارجی شیء ندارد؛ چراکه مابازای ماهیات متعدد جزایری جداگانه در ضمن وجود شیء خارجی نیستند که سبب از دست رفتن بساطت خارجی آن شوند. برای مثال، چنین نیست که در سیاهی شدید، درجات پایین‌تر سیاهی با حدود خاص خود محفوظ باشند یا در مقدار زیاد، مقادیر کمتر با حدود ویژه خود موجود باشند یا در قدرت جوانی، قدرت کودکی شخص با حدود خاص آن دوران در کنار قدرت‌های نوجوانی و جوانی آرمیده باشد (ر.ک: همان، ص ۱۱۶-۱۱۷).

صدق مفاهیم متغایر بر یک شیء، به هیچ وجه [یعنی الزاماً و در همه موارد] مستدعی و مستلزم وجود جهات صدق متفاوت نیست و کثرت آنها آسیبی به وحدت «ذاتی که موصوف به آنها شده» نمی‌شود مگر اینکه [کثرت مفاهیم به‌گونه‌ای باشد که] موجب تغایر حیثیات شود (ر.ک: همان، ص ۱۷۰-۱۷۱).

اکنون با توجه به مطالبی که گذشت، می‌توان با چند اصطلاح صدرایی آشنا شد:

وجود، امری ممکن و حاکی از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز چندین کمال در کنار هم است. به عبارت دیگر، اگر ماهیتی را به نحو لابلشرط، و به اصطلاح، غیرمتحصّل، در نظر بگیریم، یا به تعبیری، به حدودی که این ماهیت حکایت می‌کند توجه نکنیم، بلکه عطف نظر به متنی داشته باشیم که چنین ماهیتی را در ذهن منعکس می‌کند، و به تعبیر سوم، اگر کمالات یک مرتبه از وجود را در نظر داشته باشیم نه حدود عدمی و نقایص و لوازم مرتبه آن را، می‌توان وجودهایی طولی و مترتب بر یکدیگر در نظر گرفت که ماهیات یادشده بر آنها صدق کنند یا از آنها قابل انتزاع باشند. برای مثال، اگر «نامی» و «نبات» را حاکی از یک مرتبه از وجود بدانیم با این تفاوت که اولی به صورت لابلشرط (غیرمتحصّل) و دومی به صورت بشرط لا از آن مرتبه حکایت می‌کنند، «نامی» را می‌توان برخلاف «نبات»، بر حیوان و انسان هم صادق دانست. به همین صورت، برخلاف جماد، جسم را می‌توان از نبات و حیوان و انسان نیز انتزاع نمود و متقابلاً بر آنها حمل کرد.

حیوانیت به‌عنوان طبیعتی مطلق، گاهی به صورت وجودی ناقص یافت می‌شود، به گونه‌ای که محال است نطق همراه آن بشود - بلکه گاهی یک موضوع واحد به‌گونه‌ای از وجود حیوانی متصف می‌شود که در آن وقت و به حسب آن نحو از وجود نمی‌تواند ناطق باشد - سپس وقتی از آن نحوه از وجود متحول می‌شود و به وجودی برتر و کامل‌تر منتقل می‌شود، ناطق می‌گردد (همان، ص ۲۷۶).

بنابراین، گرچه حمل دو ماهیت بشرط لا بر یک وجود و اتصاف یک موجود به دو ماهیت بشرط لا، محال بوده و سر از تناقض درمی‌آورد، صدق چندین

آن حمل کرد. وجودی که حقایق بسیاری را در عین بساطت و احدیت ذات جمع کرده باشد (همان، ص ۲۷۵) و در نتیجه، ماهیات (لابشرط) متعددی را بتوان از آن انتزاع و بر آن حمل کرد، «وجود جمعی» می‌نامند. چنین وجودی، در عین اینکه وجود برتر یا مظهر و مجلای ماهیات متعددی است، اگر محدود باشد، ماهیتی خاص خود نیز خواهد داشت و به اصطلاح، وجود خاص یا فرد یک ماهیت (بشرط لا) نیز خواهد بود (ر.ک: همان، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ مآصدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۷۳). بنابراین، هر حقیقتی (یا هر ماهیتی) بالقوه در وجودهای طولی متعددی موجود است (ر.ک: همان، ص ۲۷۳)؛ یعنی می‌تواند وجودهای طولی متعددی داشته باشد. مثلاً، اگر حقیقتی در عالم طبیعت بوده و وجود خاص آن، طبیعی باشد، وجودهای برتر او مثالی و عقلی و الهی خواهند بود و... (همان، ج ۶، ص ۱۲۴-۱۲۵ و ۲۸۶). به هر روی، هر وجودی در هر مرتبه‌ای باشد، جامع تمام حقایق مادون خواهد بود. به این ترتیب، نبات، هم جسم است و هم نامی. حیوان نیز هم جسم است و هم نامی و هم حساس متحرک بالاراده. انسان بالفعل نیز هم جسم است و هم نامی و هم حساس متحرک بالاراده و هم ناطق. بر همین اساس، صادر اول کل مخلوقات است؛ و انسان کامل که اشرف مخلوقات بوده و به حقیقت عقل اول متحقق شده، همه کمالات مادون را دارد و مظهر و مجلای همه ماهیات است. از این رو، انسان کامل نمونه کوچکی برای کل عالم، خلاصه خلقت، چکیده‌ای از تمام عوالم، نسخه عالم کبیر، کون جامع، و... است (ر.ک: همان، ص ۲۷۷).

و تحسب أنك جرم صغیر و فیک انطوی العالم الأکبر (میبیدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۵)؛ و تو

۱. وجود خاص یا وجود تفصیلی یا فرد ماهیت: مآصدرا وجودی را که یک ماهیت به حسب آن وجود از سایر معانی خارجی متمایز می‌شود «وجود خاص» آن ماهیت می‌نامد (ر.ک: همان، ص ۲۶۷). البته وی گاهی به جای «وجود خاص»، تعبیر «وجود تفصیلی» (در مقابل بسیط و اجمالی) را به کار می‌برد (ر.ک: همان، ص ۱۸۶-۱۸۷). به هر حال، باید توجه داشت که وجود اختصاصی ماهیت یا وجودی که ماهیت بشرط لا بر آن صدق می‌کند (ماهیتی که از مرتبه یک وجود محدود حکایت می‌کند و حاکی از نبود آن در سایر مراتب است)، غیر از وجودی است که ماهیت صرفاً به صورت لایبشرط بر آن صدق می‌کند. وجود خاص یک ماهیت، «فرد» آن ماهیت است؛ اما وجودی که مشتمل بر ماهیتی (لابشرط) است و در کنار آن حقایق و کمالات دیگری نیز در عین بساطت دارد، تنها مظهر و مجلا و مصداق آن ماهیت است نه فرد آن (ر.ک: همان، ص ۲۷۲ و ۲۷۳).

حاصل آنکه «مقصود از وجود خاص ماهیت، هر واقعیتی است که دارای همه کمالات جنسی و فصلی مأخوذ در حد تام ماهیت است و فاقد هر کمالی غیر از آنهاست، به طوری که ماهیت وقتی که بشرط لا لحاظ شود بر آن قابل حمل باشد. به بیانی کوتاه، مقصود هر واقعیتی است که مصداق ماهیت بشرط لا است؛ مثلاً، هریک از ما وجود خاص انسانیم» (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

۲. وجود جمعی یا وجود اجمالی یا وجود برتر ماهیت: ممکن است تمام حقیقت یک چیز، جزئی از حقیقت موجود کامل تری باشد (ر.ک: مآصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۸-۲۶۹). به این ترتیب، ماهیت شیء ناقص را به صورت لایبشرط می‌توان از شیء کامل انتزاع و بر

وجود واحدی دارد - اطوار متفاوتی دارد که به حسب بعضی از آنها به بدن و به حسب برخی دیگر، به عقل متصل است (همان، ج ۵، ص ۳۰۷).

نزد راسخان در علم، برای نفس شئون و اطوار زیادی هست و نفس - به رغم اینکه بسیط است - اکوان و عوالمی در دار هستی دارد که پاره‌ای از آنها قبل از طبیعت و برخی با طبیعت و بعضی هم بعد از طبیعت هستند (همان، ج ۸، ص ۳۴۶).

هر وجود گسترده، در واقع، نمونه‌ای کوچک از نظام تشکیکی کل عالم است؛ یعنی چنان‌که عالم کبیر، مطابق فلسفه صدرایی، وجودی واحد و ذومراتب و صاحب شئون کثیر است، موجود سعی نیز چنین است. و چنان‌که مراتب تشکیکی عالم، بسط یافته و مفصل مرتبه عالی آن هستند و مرتبه عالی، هستی مجمل همه مراتب نازل است، همین‌طور مرتبه عالی یک وجود سعی، به اجمال و بساطت، واجد همه مراتب مادون است و مراتب مادون، حقیقتاً صورت تفصیلی کمالات مرتبه عالی هستند.

مقدمه هفتم: سه نحوه وجود (مادی محض؛ مجرد

محض؛ مادی - مجرد)

فیض نازل شده از مبدأ متعال که در قوس نزول به هیولی ختم می‌شود، با استعداد خدادادی و عنایت الهی، دوباره در قوس صعود به سوی او باز می‌گردد و در سیری عمودی عود به مبدأ اول می‌کند. اما فیض هستی در هر موطنی حکمی می‌گیرد و در هر نشئه‌ای نحوه‌ای خاص از هستی، متفاوت با انحای مراتب مادون و مافوق هستی می‌پذیرد. از این‌رو، در حالی که هستی، در عوالم عقلی و مثالی، مجرد از هرگونه تغییر و منزه از هر استعدادی است، در

می‌پنداری جرم کوچکی هستی در حالی که عالم اکبر در تو پیچیده شده است.

و روی عنه (ع) [ای عن امیرالمؤمنین علیه الصلاة والسلام... ان الصورة الإنسانیة... مجموع صورة العالمین و هی المختصر من اللوح المحفوظ (مناصدا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۶)؛ از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است: ... صورت انسانی... مجموع صورت جهانیان و خلاصه و مختصری از لوح محفوظ است.

مقدمه ششم: وجود سعی برخی از موجودات

در حالی که بسیاری از موجودات، جایگاهی مشخص و عالمی واحد دارند، انسان موجودی است که به دلیل حرکت جوهری اشتدادی، دایم در حال ارتقا و بسط و گسترش وجودی است و از این‌رو، صاحب مقامات و درجات و مراتب و شئون و اطوار متعددی بوده و جایگاه مشخصی ندارد. از این‌رو، انسان یا نفس انسانی در عوالم و نشئات متعددی حضور دارد یا به عبارتی، هر مرتبه از وجود او به عالمی جداگانه متعلق است. وجودهای اینچنینی را وجودهای سعی یا گسترده می‌خوانیم.

نفس انسانی یک جایگاه مشخص در خارج ندارد و برای آن یک درجه خاص از هستی - آنچنان‌که سایر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی جای مشخصی دارند - وجود ندارد؛ بلکه نفس انسانی دارای مقامات (جایگاه‌ها) و درجات (مراتب) متفاوتی است و برای آن یک نشئه سابق و یک نشئه لاحق وجود دارد و نیز برای آن در هر جایگاه و در هر عالمی، صورتی دیگر است (همان، ص ۳۴۳).

نفس انسانی - با وجود اینکه ذات واحدی است و

مراتب نازل آن، مادیت و از مراتب عالی آن، تجرد انتزاع می‌شود و آثار هر دو را بروز می‌دهد و به هر دو متصف می‌شود.

غرض آنکه بر اثر حرکت اشتدادی، در کنار مجرد محض و مادی محض، نحوه سومی از وجود متصور است که مادی - مجرد است و آن را «نفس» می‌نامیم. در چنین وجودهایی، دو ساحت مادی و مجرد به نحو طولی متحد و متعامل هستند. چنین موجوداتی، ماده‌ای جسمانی و صورتی جسمانی - روحانی دارند که مانند هر ماده و صورت (بشرط لای) دیگری، وظایف و کارکردهای استعداد و فعلیت را بین خود تقسیم کرده‌اند.

چنانکه در ضمن مقدمات بعدی خواهیم گفت، ملاًصدراً با اثبات ذاتی بودن تعلق نفس به بدن، نحوه وجود نفس را به عنوان موجودی نه عقل نه جسم ترسیم می‌کند. اما سایر حکما، گرچه آنها هم نفس را در کنار عقل و جسم به عنوان یکی از انواع جنس جوهر ذکر می‌کردند، ولی به حسب ذات، هویتی عقلی برای آن قایل بودند و تعلق به بدن را امری عرضی برای آن تلقی می‌کردند؛ از این رو، منطقیاً نباید نفس را قسیم عقل قرار می‌دادند (ر.ک: ملاًصدراً، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۳-۳۸۴).

نفس بودن نفس و ارتباط آن با بدن، برای نفس امری ذاتی است. و امر ذاتی نحوه و حالتی بالذات از انحصار وجودی آن است. به همین دلیل، جوهر را به اقسامی - که انواعی محصل از مقوله جوهر به شمار می‌روند - تقسیم کرده‌اند و نفس را یکی از انواع (اقسام) آن و قسیم عقل به حساب آورده‌اند (همان، ص ۳۷۷).

ملاًصدراً ثابت کرد که در مقابل عقل و مثال،

طبیعت، محکوم ابدی تغییر و ملازم دایمی قوه است. به عبارت دیگر، درحالی‌که نحوه وجود موجودات عالی ثبات است، نحوه وجود مراتب دانی، تغییر و سیلان می‌باشد.

اما تغییر و سیلان بر طبق آنچه در حکمت متعالیه مدلل و برهانی شده، گاه عرضی و تفاسدی است و گاه طولی و اشتدادی؛ یعنی علاوه بر تغییر و تبدل‌های جوهری (و عرضی) در عرض یکدیگر، تغییرات طولی جوهری (و عرضی) نیز متصور و محقق است. به این ترتیب، در کنار تبدیل جمادی به جماد دیگر، گاهی یکی از جمادات رو به بالا می‌گذارد و در مسیری صعودی، ابتدا به مرتبه جسم نامی یا نبات نایل می‌شود و اگر تقدیر الهی بر آن باشد که مسیر پیشرفت را ادامه دهد، به مرتبه حیوانی و سرانجام به مرتبه انسانی بار می‌یابد و با رجوع خود هدف خلقت را تأمین می‌کند (ر.ک: ملاًصدراً، ۱۳۵۴، ص ۲۱۰-۲۱۱). «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟

نکته مهم این است که در حرکت اشتدادی، موجود شدید، گذشته خود را فراموش نمی‌کند و پیشینه خود را رها نمی‌سازد، بلکه در هر مرحله‌ای موجود لاحق، تمام کمالات سابق را حفظ می‌کند. البته متحرک در بسیاری از مراحل شخص کمال سابق را وانهاده و تبدیل به کمالی برتر که ضمناً آثار کمال سابق را هم دارد می‌شود. به این ترتیب، موجود سیالی که مسیر آسمان را پیدا کرده و بر صراط انسانیت قرار گرفته، هنگامی که به مرز تجرد می‌رسد، موجودی است دارای مراتب که به هویت جمعی و سعی، هم مادی است و هم مجرد. از

صورت‌های مادی دو نوعند:

الف. صورت‌های مادی محض: نحوه وجود این دسته از صور، سراسر تعلق به ماده بوده و به تعبیری، این صورت‌های اخیر، اساساً مادی‌اند و از هویت تجردی برخوردار نیستند. این دسته، صورت جسمیه و برخی از صورت‌های نوعیه که منطبع در ماده‌اند - یا به عبارتی، تمام صور نوعیه‌ای که قبل از صورت نباتی قرار می‌گیرند - را شامل می‌شود.

ب. نفوس یا صورت‌های مادی - مجرد: نحوه وجود این دسته از صور، تجرد در عین مادیت است؛ یعنی حقایق ملکوتی‌اند و در عین حال، به لحاظ اتحاد صورت و ماده، اضافه و تعلق به بدن هم دارند. در واقع، نفوس حقایق ملکوتی ناقص‌الذات‌اند (همان، ص ۱۶).

از میان سه نحوه وجود مزبور، امکان و تحقق دو گونه نخست (موجودات مادی و هستی‌های مجرد)، دست‌کم در فلسفه اسلامی، چندان محل بحث و مناقشه نیست. اما امکان و تحقق قسم اخیر (موجود مادی مجرد) رهاورد حکمت متعالیه است و تنها با مبانی و اصول آن قابل تثبیت است. پیش‌تر امکان سازش میان دو امر متضاد در بعضی از ساحت‌های وجودهای جمعی و سعی را از نظر گذرانندیم. اکنون باید به اثبات تحقق چنین نحوه‌ای از وجود بپردازیم. باید ثابت کنیم که نفس (انسانی) وجودی جمعی و سعی دارد که مادیت و تجرد را هم ساز کرده است.

مقدمه هشتم: تجرد نفس

برای تثبیت اینکه نفس موجودی مادی - مجرد است باید ثابت شود که نفس هم مادی است و هم مجرد. اما در فلسفه اسلامی، تجرد نفس فی‌الجمله مورد

قبول همگان است. از این رو، عمده ابتکار مآصدرا در این بحث، اولاً، اثبات جنبه مادی نفس است و ثانیاً، تبیین عقلانی نحوه‌ای از وجود است که مادیت و تجرد را در کنار هم دربرگرفته است. بحث نحوه وجود جمعی و سعی را پیش‌تر مطرح کردیم، تجرد نفس را هم در اینجا اصل موضوع می‌گیریم و بر روی ادعای جسمانی بودن نفس (در عین تجرد آن) متمرکز می‌شویم.

مقدمه نهم: «ذاتی بودن اضافه نفس به بدن» یا

«مادیت نفس (در عین تجرد آن)»

مطابق حکمت متعالیه، نفس، عقلی مفارق و مجردی محض که در دامگه دنیا زندانی شده، نیست. نفس پرنده‌ای کامل در قفس تن نیست. نفس و بدن دو موجود مستقل و بی‌تناسب نیستند که از بد روزگار گرفتار یکدیگر شده و نوعی تازه را ایجاد کرده‌اند. مآصدرا بدن را پیشینه نفس و در مراحل، یار و یاور و جزئی از نفس تلقی می‌کند نه سربار آن؛ هرچند این همراهی دیری نخواهد پایید و سرانجام نفس جذب عالم بالا می‌شود و یار قدیم خود را فراموش می‌کند. از این منظر، نفس و بدن، دو نگاه ذهن به یک موجود ویژه‌اند؛ دو مرتبه ناقص و کامل از یک موجودند که چشم‌احول ذهن آنها را دو موجود مستقل می‌پندارد. به این ترتیب، انسان یا نفس انسان (اگر فصل را تمام حقیقت شیء لحاظ کنیم)، موجودی مادی - مجرد است که در نگاه ابتدایی و سطحی دو موجود مستقل و مرتبط، یکی مادی و دیگری مجرد، پنداشته می‌شود.

اما دلیل مآصدرا بر چنین ارتباطی میان بدن و نفس چیست؟ چرا او نفس و بدن را متحد می‌داند و

انسان را به صورت حقیقتی بسیط و واحد بینیم و به آن «نفس» بگوییم و چه آن را وجودی مفصل و تشکیل شده از نفس و بدن در نظر بگیریم، یک حقیقت را می بینیم؛ فقط یک بار به صورت گسترده و مفصل و یک بار به صورت اندماجی و مجمل. هر چه در کل انسان مشاهده شود، یکجا در مرتبه عالی آن هم قابل شهود است. به یک تعبیر، همان مرتبه عالی در همه مراحل سریان دارد. در واقع، نفس وجودی انتشاری و بسط یافته دارد که در همه مراتب حاضر است و به این اعتبار، حقیقتی از عرش تا فرش است و مرتبه مادی و همین طور مرتبه مثالی آن به عین وجود جمعی نفس موجود است در عین حال که این دو مرتبه، اگر بشرط لالفاظ شوند، غیر از هم و غیر از عقل و غیر از انسان (مجموع مراحل) هستند. حکایت انسان (عالم صغیر) (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۱۹) حکایت کل عالم (انسان کبیر) است. یک وقت به کل عالم به عنوان یک حقیقت واحد و بسیط نظر می کنیم و یک وقت عالم را مفصل و تشکیل شده از اجزایی به نام عقل و مثال و طبیعت در نظر می گیریم و - مثلاً - می گوئیم: ابتدا عقل و سپس مثال و در نهایت طبیعت، فیض وجود گرفته اند. عالم در نگاه نخست همان عقل است در نگاه دوم. یعنی عالم نگاه اول، مفصل عقل (اول) نگاه دوم است. پس اگر بگوییم عقل (اول)، گویی گفته ایم عالم و اگر بگوییم عالم، گویا گفته ایم عقل (اول).

غرض اینکه تفاوت اجمال و تفصیل در انسان و عالم، به مدرک بازمی گردد نه به مدرک؛ یعنی بحث بر سر دو نگاه متفاوت به انسان و عالم به عنوان دو وجود خاص و ذومراتب است. در هر دو مورد با حقایقی گسترده و جمعی روبه رو هستیم که اگر به

انسان یا نفس انسان را موجود واحدی که دو ساحت مادی و مجرد دارد، می بیند؟ در بحث حاضر، برخی از ادله رابطه خاص نفس و بدن را بررسی می نماییم. اما پیش از آن لازم است روشن کنیم که منظور ملاًصدرا از نفس مادی - مجرد و بعد مادی نفس چیست؟ آیا ملاًصدرا نفسی را که تمام حقیقت انسان است و بدن جزئی از آن است (نفس لابشرط) اراده کرده و منظور او از بعد مادی حقیقت نفس، همان بدن است؟ یا نفس را در قبال بدن (بشرط لای از بدن) و به عنوان صورت نوعیه بدن اراده کرده و در عین حال آن را مادی - مجرد می داند؟

پاسخ این قبیل سؤالات از توجه به رابطه اتحادی ماده و صورت که در مقدمه پنجم گذشت، روشن می شود. نفس خواه به نحو انبساطی و حاضر در مرحله بدنی و متحد با آن، در نظر گرفته شود و خواه به صورت بشرط لای از بدن و به عنوان صورت بدن و در مقابل بدن لحاظ شود، در هر حال، مادی - مجرد است. در فرض اول که روشن است بدن جزء مادی یا مرتبه نازل موجودی است ذومراتب که از عرش تا فرش گسترده شده است. اما در فرض دوم نیز بر اساس ادله ای که ملاًصدرا ذکر می کند، صورت یک ماده نمی تواند بی تناسب با ماده یا به عبارتی، مفارق محض باشد.

درواقع، تفاوت صورتی که به شکل انبساطی در نظر گرفته می شود با صورتی که در مقابل ماده و بشرط لا از ماده لحاظ می شود یا تفاوت نفسی که بر کل مراتب اطلاق می شود و بدن مرتبه ای از آن است با نفسی که در مقابل بدن استعمال می شود، تفاوت به اجمال و تفصیل است؛ یعنی دو نوع نگاه متفاوت داریم نه دو نوع واقعیت مختلف. از این رو، چه وجود

مزاوول و مقارن عالم ماده قرار داد. ثانیاً، عروض و تغییر فقط در اموری معقول و متصور است که ماده و پذیرنده تغییر و تحول را داشته باشند؛ بنابراین، مفارقات به دلیل بری بودن از ماده، استعداد عروض را ندارند (ر.ک: همان، ص ۱۲).

دلیل دوم (نفس با بدن متحد است)

نفس، به دلایلی از جمله اینکه صورت بدن بوده و هر صورتی با ماده خود متحد می‌باشد، با بدن مادی متحد است؛ بنابراین، نفس (در عین تجرد) به نوعی مادی و محکوم به احکام مادیت است.

توضیح آنکه ترکیب ماده و صورت - چنانکه گذشت - اتحادی است نه انضمامی؛ یعنی ماده و صورت دو موجود خارجی مستقل از یکدیگر که نوعی رابطه و ارتباط خارج از ذات و هویت وجود با یکدیگر پیدا کرده باشند، نیستند، بلکه دو مرتبه از یک وجود واحدند که عقل آنها را به دو امر تحلیل می‌کند. در واقع، موجود سابق یا به اصطلاح، «ماده»، در سیر جوهری خود به مرحله‌ای می‌رسد که عقل می‌تواند مفهوم جدیدی از آن انتزاع کند و در مقایسه دو وضعیت سابق و لاحق موجود جدید، دو بخش سابق و لاحق را به عنوان ماده (پذیرنده و قابل) و صورت (فعلیت جدید) تلقی می‌کند؛ هرچند در خارج تنها یک واقعیت وجود دارد که در عین وحدت دارای دو کمال است (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۸۲-۲۸۳). هر نفسی نیز، بر حسب مبنای حکما، صورت و تمام و کمالی برای جسمی طبیعی است (همان، ص ۲۸۶). پس نفس انسانی هم صورت و تمام و کمال بدن است؛ یعنی از ترکیب نفس و بدن، نوع کامل جسمانی به نام «انسان» حاصل می‌شود.

صدر آن به صورت لاشرط نگاه کنیم، تمام حقیقت را به نحو اندماجی خواهیم دید (شهود مفصل در مجمل و کثرت در وحدت) و اگر به تمام حقیقت به عنوان یک کل واحد نظر کنیم، واحد (و صدوری که در نگاه قبل مطرح بود) را ساری در کل می‌بینیم (شهود مجمل در مفصل و وحدت در کثرت) (ر.ک: ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۶-۱۱۷).

حاصل آنکه نفس در هر دو نگاه، به لحاظ داشتن بدن یا ارتباط با بدن، مادی است. به زبان فنی، حکمت متعالیه بر آن است که ارتباط نفس با بدن - یا اضافه نفس به بدن یا تدبیر نفس نسبت به بدن یا تصرف نفس در بدن، و در یک کلام، نفسیت نفس - ذاتی نفس است (همان، ج ۸، ص ۱۳-۱۴).

ادله ملاًصدرا بر وجود بعد مادی نفس (در عین تجرد آن)

ملاًصدرا ادله و براهین مختلفی برای اثبات ذاتی بودن تعلق نفس به بدن یا مادی بودن نفس (در عین تجرد آن) اقامه کرده است که برای رعایت اختصار، به ذکر بعضی از آنها بسنده می‌کنیم.

دلیل اول (مجرد تام، نه می‌تواند ذاتی خود را از

دست بدهد و نه می‌تواند امر عرضی بپذیرد)

اگر نفسیت نفس ذاتی نفس نباشد، باید عارض آن و لاحق به آن باشد؛ یعنی باید نفس ذاتاً جوهری مفارق باشد که ارتباط با بدن عارض آن شده است و این ارتباط، آن را از عالم عقول جدا کرده و مباشر عالم ماده قرار داده است، درحالی‌که:

اولاً، مفارقت از ماده، ذاتی مفارقات است و نمی‌توان ذاتی آنها را سلب کرد و امور مفارق را

جزء با شعور و فاقد شعور که یکی عاشق دیگری است، تشکیل نشده است. شاهد آن هم این است که نفس همان‌گونه که رنج‌های عقلی و وهمی دارد، رنج حسی نیز دارد و در تمام مصائب بدنی، در همان موطن حس و بدن، متأذی و متألم می‌شود. اگر نفس با بدن رابطه اضافه شوقیه داشت، یعنی بدن را همچون یک همسایه دوست داشت (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۳۴)، نباید با تألم بدن، درد حسی پیدا می‌کرد؛ همچنان‌که کسی از جراحی پای همسایه یا فرزند، درد حسی نمی‌یابد و حداکثر المی وهمی یا خیالی یا عقلی را تجربه می‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۳۳-۱۳۴).

روشن است که لذت‌های بدنی را هم می‌توان حد وسط قرار داد و استدلال مشابهی را در مورد لذت‌های بدنی صورت‌بندی کرد (هرچند ملاًصدرا، تنها آلام و دردهای بدنی را حد وسط قرار داده است).

دلیل سوم (نفس با قوای مادی و مجرد خود متحد است) نفس واحد عین تمام قوای مجرد و مادی خود است. بنابراین، نفس (در عین اینکه مجرد است) مادی است. مدرک همه ادراکات حسی و خیالی و عقلی و نیز فاعل همه افعال طبیعی و حیوانی و انسانی که از انسان صادر می‌شوند، همان نفس مدبر اوست. بنابراین، نفس می‌تواند در آن واحد تا مرتبه حس و آلات طبیعی پایین بیاید و تا مرتبه عقل فعال و بالاتر از آن صعود کند و این به خاطر وسعت وجودی آن و فراوانی نور آن است که در اطراف و اکناف پراکنده شده است. پس ذات نفس ششون و حالات بسیاری می‌یابد و به امر الهی به جایگاه‌های قوا و اعضا تنزل می‌کند و زمانی که به ساحت مواد و اجساد نازل می‌شود، حکم او همان حکم قوی

اکنون با تحلیلی که از رابطه اتحادی ماده و صورت بیان شد، آیا می‌توان پذیرفت یک مجرد محض صورتی برای بدن مادی بشود؟ بدیهی است که نمی‌شود از ترکیب و هم‌نشینی یک مجرد محض با یک مادی محض، نوعی طبیعی حاصل شود. بنابراین، باید نفس متناسب با ماده یا، به تعبیر دیگر، مادی باشد تا بتواند صورتی برای ماده محسوب شود (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۲-۱۳).

ملاًصدرا از راه‌های دیگری (غیر از بررسی ترکیب اتحادی ماده و صورت) نیز اتحاد نفس با بدن را اثبات کرده است. ذکر بعضی دیگر از راه‌های مزبور بی‌مناسبت نیست:

۱. نفس متصف به صفات معین و مشخص بدن می‌شود، و هرچه متصف به صفات شخصی امر دیگری شود، در حقیقت، عین همان خواهد بود. توضیح آنکه هرکسی بالوجدان می‌داند و می‌یابد حقیقتی که با «من» به آن اشاره می‌کند، هموست که حرکت می‌کند و می‌نشیند و می‌خورد و می‌بوید و می‌چشد. از این رو، خود را محق می‌داند که بدون هیچ مجاز و تسامحی و به صورت حقیقی بگوید: من می‌نشینم و می‌خورم و می‌بویم و می‌چشم و... از سوی دیگر، ممکن نیست یک صفت شخصی و معین، قائم به دو موصوف باشد و در دو موضوع جدا از هم وجود داشته باشد. بنابراین، باید نفس نوعی اتحاد یا عینیت با بدن داشته باشد تا بتواند صفات بدن را به خود نسبت دهد (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۸۶).

۲. نفس با تألمات بدنی به نحو حسی، متألم می‌شود؛ بنابراین، باید یک نحو اتحاد و عینیت با بدن داشته باشد.

توضیح آنکه انسان حقیقت واحدی دارد و از دو

نفس و تعدد قوای ادراکی و تحریکی و... را می‌پذیرد، قوای متعدد را مراتب و نشئات و مقامات (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۳۳) و تطورات همان نفس واحد می‌شمرد (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۹۰). از این رو، به باور وی، تمام کارهای قوا کار نفس در شأنی از شئون آن است. روشن است که درک این آموزه تأثیر زیادی در فهم توحید افعالی دارد (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۲۳ و ۲۲۴؛ ج ۹، ص ۵۶). می‌توان مدعای حکمت متعالیه را به سه ادعا تحلیل کرد:

- (۱) قوای نفس موجود و متعددند؛
- (۲) رابطه نفس و قوا، رابطه شأن و ذی‌شأن است نه ابزار و صاحب ابزار؛ عینیت است نه مبیانت؛ «... قوی - اگرچه وجوداً مغایر و حدوداً متفاوت هستند و از یکدیگر جدا می‌باشند... ولی - همگی هنگام کمال به یک ذات واحد که شئون کثیری دارد بازمی‌گردند» (همان، ج ۸، ص ۲۱۹).
- (۳) کار هر قوه در عین استناد به آن قوه، کار مستقیم نفس است.

ادعای اول: قوای نفس متعدّدند

ملاصدرا منکر تعدد قوا نشد (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۲۳ و ۲۲۶؛ ج ۹، ص ۶۳-۶۴)، بلکه بعکس، بر آن شد که نفس بدون آنکه به مراتب قوا نازل شود، نمی‌تواند کارهای قوا را انجام دهد. باید نفس به مرتبه حس و خیال و... بیاید تا ادراک حسی و خیالی و... داشته باشد؛ یعنی هرچند خود نفس مدرک محسوسات است، اما نفس در موطن حس، حاس است و اگرچه خود نفس متخیل است، اما نفس در مرتبه خیال، متخیل است و... از این رو، نفس از آن

است و هنگامی که ذات و حاق جوهر خود بازمی‌گردد... کلی در وحدت است (کلی قوا (کثرت) را در وحدت خود به نحو اجمالی و اندماجی - که منافاتی با کثرت ندارد - واجد است). بنابراین، از این اصل، یک چیز روشن می‌شود: اینکه نفس می‌تواند گاهی متعلق به ماده و زمانی مجرد از آن باشد (همان، ج ۹، ص ۱۸۹-۱۹۰). اما منظور ملاصدرا از عینیت نفس و قوا چیست و دلایل او بر این عینیت چیست؟ روشن است که بحث تفصیلی از آموزه «وحدت نفس و قوا» ما را از بحث نحوه وجود نفس دور می‌کند. از این رو، به بحثی اجمالی از اصل ادعای وحدت نفس و قوا اکتفا می‌کنیم و بررسی تفصیلی این آموزه و نیز بحث از ادله آن را به مجال وسیع‌تر واگذار می‌کنیم.

تجزیه و تحلیل آموزه «وحدت نفس و قوا»

پیش از ظهور حکمت متعالیه، عقیده بر آن بود که حقیقت نفس را قوه عاقله تشکیل می‌دهد و سایر قوا ابزار و آلات آن هستند؛ آن هم ابزار و آلاتی مابین با نفس (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۱۳۳). البته در این نظام فکری نیز هر کاری حقیقتاً کار نفس و مستند به خود آن است نه قوای آن، چنان‌که کار هر صنعتگری کار اوست نه کار ابزار او. از این رو، ملاصدرا در پاسخ فخررازی که شیخ را متهم به اضطراب رأی در بحث قوا می‌کند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۰)، می‌فرماید: انتساب کارها به نفس، حقیقی و نسبت دادن آنها به قوا مجازی (و از نوع انتساب فعل به آلت فعل) است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۴-۶۶ و ۲۲۱؛ ج ۹، ص ۵۷).

اما ملاصدرا هر چند نظر مشائیان در مورد وحدت

سعی را نمی توان شأن آن تلقی کرد. طبعاً عینیت یک وجود جمعی با حقایق متعدد هم الزاماً از سنخ عینیت شأن (جلوه) و ذی شأن (مجلی یا صاحب جلوه) نیست. پس به ظاهر با دو (دسته) سؤال اساسی مواجهیم:

۱. منظور از «شأن» چیست؟ چه موجودی شأن موجود دیگری محسوب می شود؟ موجودی که شأن موجود دیگری است یا به تعبیری، موجودی که به حیثیت تقییدی شأنی موجود است چگونه موجودی است؟

۲. عینیت شأن و ذی شأن چگونه است؟ در واقع، این دو (دسته) سؤال یک پاسخ دارند؛ چراکه «شأن» یک امر ذات اضافه است و به تنهایی و صرف نظر از صاحب شأن متصور نیست. وقتی می گوئیم: چیزی شأن است، بلافاصله پرسیده می شود: شأن چه چیزی است؟ از این رو، اگر حقیقتی با تمام وجودش شأن موجود دیگری باشد، محال است بدون آن موجود، تصور و درک شود. خلاصه اینکه «شأن چیست» و «شأن چه نسبتی با ذی شأن دارد» مفید یک معنا بوده و یک توضیح می طلبند؛ به این معنا که اساساً شأن در نسبت با صاحب شأن تفسیر می شود. به هر حال، برای آشنایی با اصطلاح «شأن» و درک نحوه وجود قوای نفس و نسبت قوا با نفس، تحقیقی مستقل لازم است (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲-۱۹۶) و در اینجا تنها می توانیم به این نکته اشاره کنیم که «شأن» عنوانی است که حکمت متعالیه از عرفان عاریه کرده است تا نظر نهایی خود را درباره مخلوقات و معلول های حضرت حق و نیز در مورد قوای نفس که به نوعی خاص از حیثیت تقییدی موجودند، بیان کند. ملاًصدرا با به کار بردن اصطلاح «شأن» ناظر به بیان نحوه وجود تجلیات حق تعالی و

جهت که عقل است نمی تواند کار خیالی یا حسی داشته باشد و قوه عاقله نمی تواند مستقیماً منشأ افعال نازل بدنی تلقی شود. از این رو، درست این است که بگوییم نفس به حسب مرتبه مادی و نه به حسب عقل، دارای شهوت و غضب است (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۸۹-۱۹۰).

خلاصه آنکه ملاًصدرا تصریح می کند که باید تعدد قوا و واسطه شدن قوا در برخی کارها را پذیرفت، وگرنه باید کارهای خسیس را نیز به مراتب عالی نفس نسبت داد (ر.ک: ملاًصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸-۳۰۹)، منتها باید معنای توسط و توسط را تصحیح کرد؛ چراکه دو گونه توسط داریم که تنها یک معنای آن در مورد قوای نفس پذیرفته است؛ توسط به نحو استخدام و توسط به نحو عینیت. حکمای سابق معتقد به توسط قوا به نحو استخدام بودند، اما ملاًصدرا بر آن شد که قوا در همان حال که عین نفس اند، واسطه نفس و افعال اند. نفسی که از عرش تا فرش گسترده شده، در موطن عرشی در شأنی است و در موطن فرشی در شأنی دیگر؛ در موطن عرشی تعقل می کند و در موطن فرشی، می بیند و می شنود و احیاناً مشغول افعال پستی نظیر هضم و جذب و دفع و... می شود (ر.ک: ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۱-۷۲ و ۲۲۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۲۶).

ادعای دوم: رابطه نفس و قوا، رابطه شأن و ذی شأن

است

پیش تر گفتیم که ملاًصدرا برای نفس وجودی جمعی و سعی تصویر می کند که حقایق بسیاری را در خود جمع کرده و به این لحاظ، مفاهیم متعددی هم از آن قابل انتزاع است. اما همه حقایق یک وجود جمعی

(ر.ک: ملاءصدا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۶-۷۷). بر این اساس، نفس در کارهای طبیعی عین قوای طبیعی و در افعال نباتی عین قوای نباتی و در هنگام حرکت، عین قوای محرکه و در زمان ادراک، عین قوای حسی و خیالی و عقلی می‌شود. به این ترتیب، نفس خود جذب و دفع می‌کند؛ رشد و تغذیه و تولیدمثل انجام می‌دهد؛ حرکت می‌کند؛ می‌بیند؛ می‌شنود؛ لمس می‌کند؛ و... (ر.ک: همان، ص ۱۳۵).

البته انتساب مجازی (ر.ک: همان، ص ۲۲۲) افعال به قوای ادراکی و تحریکی و نباتی و طبیعی نیز صحیح است؛ چراکه قوا عین نفس بوده و به وجود آن موجودند (ر.ک: همان، ص ۵۱)؛ همچنانکه هر جلوه‌ای عین متجلی بوده و به وجود آن موجود است.

جمع‌بندی دلیل سوم بر مادیت نفس (در عین تجرد آن)
اثبات مادیت نفس در عین تجرد آن، یکی از نتایج و لوازم روشن وحدت نفس و قوای شاعر و غیرشاعر آن است؛ زیرا وقتی برخی از قوای نفس، مجرد و باشعورند و برخی دیگر، مادی و فاقد شعور؛ اگر نفس عین همه قوا باشد باید هم شاعر باشد و هم غیرشاعر؛ هم مجرد باشد و هم مادی.

البته در نگاه اول، وحدت نفس و قوای شاعر و غیرشاعر و جمع امور متقابل (مادیت و تجرد) در نفس، مستلزم تحقق تناقض است. اما حقیقت این است که جمع امور متقابل تنها در صورتی منجر به تحقق تناقض در یک وجود می‌شود که وجود مزبور دارای شئون کثیر نباشد؛ یعنی وحدت عددی داشته باشد نه وحدت جمعی و سعی و اطلاق (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۱۴۰ و ۱۴۸؛ ج ۸، ص ۲۵۳؛ ج ۹، ص ۶۱). اما نفس با حرکتی جوهری، پیوسته

نحوه وجود قوای نفس و یا به تعبیر دیگر، درصدد تبیین نوعی رابطه ویژه و گونه‌ای خاص از عینیت میان «حضرت حق و مخلوقات او» و «نفس و قوای آن» است. روشن است که تشبیه این دو رابطه و به کار بردن مفهوم یکسان شأن و حیثیت تقییدی شأنی برای بیان برخی از جهات مشابه، منافای تفاوت‌های چشمگیر دو رابطه یادشده نیست. به‌طور کلی، هنگام نسبت دادن هریک از صفات مخلوقات به خالق، تنزیه و تجرید جهات نقص و امکانی را نباید از نظر دور داشت.

ادعای سوم: همه افعال، حقیقتاً و بی‌واسطه مستند

به ذات نفس‌اند

بسیاری از حکمای سابق بر آن بودند که تنها کار ذاتی نفس، تعقل است، و سایر افعال، کارهای حقیقی ولی با واسطه نفس‌اند. مرحوم آخوند با رد این اندیشه، اثبات نمود که تک‌تک کارهای انسان، در عین اینکه کار قوا هم هستند، کار ذاتی و بی‌واسطه نفس‌اند. به بیان دیگر، وی بر آن شد گستره حقیقت نفس از عرش تا فرش است؛ نفس واحد به وحدت جمعی اشمالی است و در مرتبه عالی خود به نحو برتر واجد کمالات همه قواست (کثرت در وحدت) و در مراتب پایین نیز، با حفظ وحدت و بساطت، عین همه قوا و حاضر و جاری و ساری در همه آنهاست (وحدت در کثرت).

بنابراین، نفس صرفاً سلسله‌جنبان نیست، بلکه در هر فعلی، شخصاً در موطن قوه حاضر شده و در مرتبه آن قوه، خود متصدی فعل می‌شود. حتی در هنگام انجام افعال طبیعی هم نفس عین قوه غیر شاعر می‌شود و شخصاً کار طبیعی را انجام می‌دهد

متصور به صورت جدید می‌شود، یا به تعبیر دقیق‌تر، تبدیل به صورتی جدید می‌شود، به لحاظ حقایق سابق و لاحق، مرکب اتحادی خوانده می‌شود. مرکب خارجی مزبور، در عین وحدت، قابلیت انتزاع حقایق متعدد و اتصاف به حقایق مختلف را دارد و به این لحاظ، هم موجود سابق است و هم موجود لاحق. بنابراین، اگر موجودی مادی در سیر طولی خود به لبه و طراز تجرد (عالم امر) برسد و سر از ماده (عالم خلق) بردارد، در عین حال که موجود واحدی است، به لحاظ کمالات سابق و لاحق خود، مرکب از امری مادی و امری مجرد شمرده می‌شود. در مقدمات پنجم و ششم، با وجودهای جمعی و سعی آشنا شدیم و گفتیم: اولاً، هر وجودی که در مراتب میانی یا عالی هستی باشد، حقایق مراتب پایین‌تر از خود را به صورت برتر و به نحو اندماجی و اجمالی، واجد است و به این لحاظ، نسبت به حقایق مادون خود، وجودی جمعی دارد؛ و ثانیاً، برخی از وجودها به گونه‌ای هستند که در مراتب مادون خود نیز حضور و سریان دارند و به اصطلاح، در یک مرتبه خلاصه نمی‌شوند و به یک نشئه خاص تعلق ندارند؛ به چنین موجوداتی - به دلیل اینکه متعلق به یک نشئه خاص نیستند و در یک ساحت وجودی منحصر نمی‌شوند و به اعتبار گستردگی و حضور و سریان در مراتب مادون - وجود سعی یا گسترده اطلاق می‌شود. در مقدمه هفتم - با استفاده از شش مقدمه نخست - نتیجه گرفتیم که در کنار دو نحوه وجود «مادی محض» و «مجرد محض»، می‌توانیم صورت‌هایی داشته باشیم که زمانی مادی محض بودند و به تدریج «مادی مجرد» شدند. برای تثبیت نفس به عنوان یکی از صغریات کبرای کلی‌ای که در

شدیدتر می‌گردد تا اینکه به تدریج، وجودی جمعی و گسترده و اطلاق‌ی پیدا می‌کند و حظی از وحدت حقه حقیقیه حق تعالی می‌برد و واحد به وحدت حقه ظلیه و موجود به وجود سعی می‌شود. حاصل آنکه نفس به خاطر نحوه وجود خاص خود، می‌تواند بدون محذور تناقض، متقابلات را جمع نماید و هم مادی باشد و هم مجرد (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۲۳؛ ج ۹، ص ۱۸۸-۱۹۰).

جمع‌بندی مقدمات نه‌گانه

بر اساس آنچه در مقدمات اول تا سوم گذشت، آنچه اصیل بوده و متن خارج را پر کرده، وجود است و وجود دارای درجات و مراتب ضعیف و شدید است و وجود ضعیف می‌تواند شدید شود. در مقدمه چهارم، وحدت و اتحادی ویژه در وجود تصویر و تثبیت شد و گفته شد که وجود واحد می‌تواند مجمع حقایق فراوان باشد و نباید تکثر مفاهیم ذهنی را دلیلی قاطع بر تکثر خارجی تلقی کرد؛ چراکه ممکن است معانی متعددی که مفاهیم مختلف از آنها حکایت می‌کنند، به وجود واحدی موجود باشند و تعدد و تکثر، در فضای ذهن پیدا شده باشد. همچنین گفته شد که ماده و صورت و جنس و فصل از جمله مفاهیمی هستند که به وجود واحد موجودند. به عبارت دیگر، هوبتاً متحدند و ذهناً متعدد.

نیز بر اساس این مقدمه، وجودی که شدت می‌یابد و با حفظ وحدت و بساطت، حقایق و معانی متعدد و احیاناً متقابل و متعارضی را واجد می‌شود، در اصطلاح، «مرکب» - از حقیقت‌های سابق (ماده ثانیه) و حقایق لاحق - نامیده می‌شود؛ آن هم مرکب خارجی نه مرکب صرفاً عقلی. از این رو، ماده‌ای که

منابع

- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، ج سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹)، خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران / قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۸ق)، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، قم، بیدار.
- ملّاصدرا (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة، ج دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- میبیدی، حسین‌بن معین‌الدین (۱۴۱۱ق)، دیوان امیرالمؤمنین علیه السلام، ترجمه مصطفی زمانی، قم، دار نداء الإسلام للنشر.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

مقدمه هفتم بیان شد، مقدمات هشتم و نهم را اضافه کردیم. در مقدمه هشتم اجمالاً گفتیم که نفس مجرد است و در مقدمه نهم به تفصیل و با سه دلیل ثابت کردیم که نفس (در عین اینکه مجرد است) مادی هم هست. پس، بر اساس مقدمات نه‌گانه‌ای که گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که نفس مادی - مجرد است.

نتیجه‌گیری

ملّاصدرا معتقد است نفس هویتی ویژه در قبال عقل و ماده دارد و مادام که نفس است، وجودی جمعی و سعی دارد که نه تماماً مجرد است، چنان‌که مشائیان و اشراقیان قایلند، و نه کاملاً مادی است، چنان‌که مادیین می‌پندارند، بلکه هم مادی است و هم مجرد. با اثبات این نکته بدیع معلوم می‌شود که «انسان» یعنی: نفسی مادی مجرد، نه موجودی که از ترکیب انضمامی جوهری عقلی به نام «نفس» و جوهری مادی به نام «بدن»، حاصل شده باشد.