

ریشه‌های ارسطویی حدوث جسمانی نفس نزد ملاصدرا

حمیده انصاری^۱، حسن فتحی^۲، مرتضی شجاری^۳

چکیده

فلاسفه درباره چستی و حقیقت نفس، آراء متعددی مبتنی بر دوگانگانگاری (تجرد نفس مبتنی بر قدم، حدوث پیش از بدن یا همراه با آن) یا وحدت‌انگاری (حدوث جسمانی نفس) ارائه کرده‌اند. ملاصدرا نفس را حادث جسمانی میدانند. اصول حکمت متعالیه، همچون حرکت جوهری و اصالت و تشکیک وجود، به انضمام نظریه حدوث جسمانی نفس، قدرت و امکان اثبات معاد جسمانی را یافته‌اند. ارسطو نیز حدوث نفس را جسمانی دانسته است. اما اینکه ملاصدرا در این بحث تا چه اندازه متأثر از آراء ارسطوست، تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. هدف این نوشتار آنست که ریشه‌های ارسطویی بحث حدوث جسمانی نفس نزد ملاصدرا را تبیین کند و برای رسیدن به مقصود از روش تحلیل و مقایسه دیدگاهها بهره میبرد. دستاورد مقاله حاضر اینست که ملاصدرا در تعریف نفس به «صورت جسم طبیعی آلی» و بتبع این تعریف، جوهر صوری بودن نفس، کمال اول بودن نفس برای بدن، ترکیب اتحادی نفس و بدن و وحدت قوای نفس که همگی دال بر حدوث جسمانی نفسند، متأثر از ارسطوست. اما دیدگاه ارسطو بدلیل التباس در بعضی از اقوالش و نداشتن موضعی درباب اصالت وجود یا ماهیت و عدم تصریح به حرکت در جوهر و تشکیک وجود، دارای ابهام است.

۴۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول): h.ansari@tabrizu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ fathi@tabrizu.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ shajari@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۷ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.1.7.7

کلیدواژگان: حدوث جسمانی نفس، جوهر صوری، کمال بدن، ترکیب اتحادی نفس و بدن، وحدت قوای نفس، ارسطو، ملاصدرا.

* * *

۱. مقدمه

«حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» را میتوان یکی از نظریات مهم در حکمت متعالیه دانست. این نظریه بویژه در اثبات «معاد جسمانی» نزد ملاصدرا نقشی بنیادین دارد. در بحث حدوث یا قدم نفس اقوال متعددی وجود دارد. بپتردید قائلان به قدم و مجرد ذاتی نفس و دوگانگی نفس و بدن، گرچه میتوانند معاد روحانی را اثبات کنند، اما از اثبات معاد جسمانی که در دین بر آن تصریح شده، عاجزند. تا پیش از تبیین اصل «حرکت جوهری»، درک این موضوع نیز دشوار یا غیرممکن بنظر می‌آمد که قول به حدوث جسمانی نفس و وحدت آن با بدن، بتواند با قول به جاودانگی سازگار باشد و عبارتی، آنچه در حدوثش ذاتاً جسمانی است، بتواند اصولاً بقا و فراتر از آن، بقای روحانی داشته باشد؛ بهمین دلیل پنداشته‌اند صورتی که متعلق به جسم است، با نابودی آن جسم نابود خواهد شد و راهی برای بقا ندارد. اما ملاصدرا بطلان این پندار را با قول به حرکت جوهری و اشتدادی و استکمالی نفس بخوبی اثبات نموده و غایت این نظریه در حکمت متعالیه اثبات عقلانی معاد جسمانی است.

درباره حدوث جسمانی نفس، پژوهشهای متعددی بصورت مستقل یا در حاشیة مباحث نفس و معاد جسمانی صورت گرفته و عمدتاً دیدگاه «حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» را از دستاوردهای ملاصدرا در حکمت متعالیه میدانند. از طرفی، خود ملاصدرا در مواردی متعدد در نقل آراء فلاسفة پیشین، صراحتاً ارسطو را قائل به «حدوث جسمانی نفس در نشئة طبیعت» دانسته است.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر اینست که دیدگاه حدوث جسمانی نفس نزد ملاصدرا و ارسطو، در کدام جنبه‌ها به هم نزدیکند؟ بدین منظور، بعد از نگاهی اجمالی به دیدگاههای مجرد ذاتی نفس و نقد آنها از سوی ملاصدرا، دیدگاه دو فیلسوف را با توجه به مبانی فلسفی آنها بررسی میکنیم. بنظر نگارندگان، دیدگاه ملاصدرا چه در تعریف نفس و چه در کیفیت حدوث نفس، بسیار نزدیک به دیدگاه ارسطوست.

۲. دیدگاهها درباره قدم یا حدوث نفس

میتوان دیدگاههایی را که درباره قدم و حدوث نفس وجود دارد، به سه دسته کلی

تقسیم نمود: ۱) قدم نفس، ۲) حدوث غیر جسمانی نفس و ۳) حدوث جسمانی نفس.

۲-۱. قدم نفس

از میان فلاسفه اسلامی زکریای رازی و قطب‌الدین شیرازی، نفس را قدیم میدانند و بین متصوفه اسلامی قول به قدم روح را به ابوبکر قحطی از صوفیان اولیه، نسبت می‌دهند.^(۱) نزد برخی از عرفا نیز روح یا نفس، قدیم است (ر.ک: عین القضاة همدانی، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۰). برخی از متصوفان (ابونصر سراج در اللمع، هجویری در کشف المحجوب و غزالی در تهافت الفلاسفه)، قدم روح را باطل میدانند و معتقدند کسی که این دیدگاه را دارد، یا کافر است یا به خطا رفته است.

برخی از فیلسوفان یونان قدیم، از جمله سقراط و افلاطون قائل به قدم نفس بودند. دیدگاه افلاطون در اینباره تأثیر زیادی بر اندیشمندان اسلامی داشته است. او که اکیداً معتقد به اصالت روح بود، نفس را متمایز از بدن میدانست. این ثنویت روان‌شناختی نزد افلاطون، مطابق با دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی اوست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۹). وی در رساله قوانین، نفس را منشأ حرکت و از اینرو مقدم و برتر از بدن میدانند و در محاوره منون، نظریه «معرفت بمتابه یادآوری»^۱ را بیان میکند و معرفت حقیقی را همان شناخت موجودات عقلانی یا «مثل»^۲ تلقی میکند. افلاطون در محاوره فایدون، نفس را امری بسیط و قدیم میدانند و چهار برهان برای آن اقامه میکند که برهان دوم او، بر مبنای نظریه یادآوری است. بر این اساس، نفس پیش از آنکه به این دنیای محسوس بیاید، در عالمی معقول بوده و از مثل آگاهی داشته و بهمین دلیل میتواند در این جهان درباره مثل بیندیشد و به آنها علم پیدا کند (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۱۴). پس نفس، ذاتاً مجرد و قدیم است و به اعتقاد دوگانه‌انگاران همچون افلاطون، حقیقت وجود آدمی، جزء نفسانی (روح) اوست (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱/ ۴۷۱ به بعد).

در فلسفه افلاطون، از «انفصال ایده‌ها و اشیاء از یکدیگر» با عنوان «خوریس‌موس»^۳ یاد میشود. این انفصال موجب ایراد برخی اشکالات بر وجودشناسی و شناخت‌شناسی افلاطون شده است؛ از جمله اینکه چگونه ممکن است ایده‌ها علت برای اموری باشند که با آنها ارتباطی ندارند و اینکه اگر ایده‌ها با آن امور ارتباطی نداشته باشند، چگونه میتوان

۴۷

1. Recollection
2. Eidos/Idea
3. Χορισμός



از طریق آنها به شناخت ایده‌ها دست یافت؟ افلاطون خود به این اشکالات توجه داشته و به آنها پاسخ داده است.^(۲)

از مهمترین برهانهای اثبات قدم نفس، میتوان به این موارد اشاره کرد:
(۱) هر شیء حادثی ضرورتاً باید دارای زمان و ماده باشد، لکن نفس مجرد از ماده است؛ پس حادث نیست.

(۲) اگر نفوس حادث باشند، باید حدوثشان به حدوث بدنهای ماضی باشد که آنها نامتناهینند، پس باید نفوس ماضی نامتناهی باشند، لکن نفوس کم و زیاد میشوند و هر شیئی که قابل زیادت و نقصان باشد، متناهی است؛ بنابراین نفس قدیم است.

(۳) اگر نفس ازلی نباشد، ابدی نخواهد بود، چراکه «هر کائنی فاسد است»، حال آنکه نفس ابدی است؛ در نتیجه نفس ازلی است (فخررازی، بی تا: ۳۹۰/۲).

ملاصدرا سه برهان در رد این ادله اقامه کرده است:

(الف) اگر نفس ذاتاً قدیم باشد، میبایست فطرتاً و ذاتاً دارای جوهر کامل بوده و نقص و قصور در آن راه نداشته باشد، درحالیکه نفس متجدد است و از پایینترین تا بالاترین مراتب را میپذیرد و نیازمند آلات و قوایی است که بعضی از آنها نباتی و بعضی حیوانی هستند؛ پس نفس نمیتواند قدیم باشد.

(ب) نفوس انسانی در عالم طبیعت از نظر اعداد، متکثر و از نظر نوع، واحدند و تکثر افراد با اتحاد نوعی، از خواص جسمانیات است. اگر نفس قدیم باشد و وجودش با استعداد و حرکت و ماده و انفعال نباشد، باید نوع منحصر در فرد باشد و جایز نباشد که در عالم ابداع، انقسام و تکثر بپذیرد؛ پس قدیم بودن نفس محال است.

(ج) اگر مراد از قدم نفس، قدم با تعینات جزئی باشد، تعطیل قوای نفس لازم می‌آید، زیرا نفس بماهی نفس، جز صورت متعلق به بدن نیست که برای آن قوایی است که بعضی حیوانی و بعضی نباتی هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/۳۳۲-۳۳۰).

۴۸

۲-۲. حدوث غیر جسمانی نفس

برخی از متصوفه و عرفا از جمله عین‌القضات همدانی و نجم‌الدین رازی، قائل به حدوث روح پیش از بدن هستند. آنها معتقدند از آنجا که روح ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی حادث است، پس روح حادث است؛ اما به دلایل نقلی، روح در عین حالی که حادث است، بر بدن تقدم دارد. حامیان این دیدگاه، آیه میثاق (اعراف/ ۱۷۲) و روایاتی



متعدد مبنی بر خلق ارواح پیش از اجساد را شاهدهی بر این مطلب میدانند (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۱؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۳۳۷).

برخی دیگر از متصوفان همچون غزالی، قائل به حدوث روح به همراه بدن است و تقدم روح بر بدن را رد میکند (غزالی، ۱۴۱۶: ۵۹). از فیلسوفان اسلامی، فارابی و ابن سینا و پیروان آنها و همچنین سهروردی، معتقدند نفس ذاتاً مجرد است و همزمان با حادث شدن بدن در رحم مادر، نفس نیز حادث میشود و به آن بدن تعلق میگیرد.

ملاصدرا در نقد دو دیدگاه فوق، اینگونه مینویسد: نفس اگر قبل از بدن موجود باشد، از دو حال خارج نیست: یا باید در بدن دیگری موجود باشد که این تناسخ و محال است، یا مفارق از بدن است که لازمه این قول، عروض تجدد و تغییر زمانی بر امری خارج از عالم ماده و حرکت است و این نیز محال است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۸۶۷).

بدین ترتیب، میتوان گفت عدم پذیرش دو دیدگاه قدم و حدوث غیرجسمانی نفس از سوی ملاصدرا، مؤیدی برای پذیرش دیدگاه حدوث جسمانی نفس نزد اوست.

۲-۳. حدوث نفس از بدن (حدوث جسمانی)

ارسطو و ملاصدرا قائل به حدوث جسمانی نفسند. از نظر ملاصدرا، نفس از حیث وجود و تشخیص در حدوث وابسته به بدن است. نفس ابتدای پیدایش، در حکم طبایع مادی است؛ همانگونه که طبایع مادی نیازمند ماده‌بی مبهم‌الوجود هستند، نفس نیز به ماده‌بدنی مبهم‌الوجودی نیاز دارد تا هویتش با توارد حالات و الحاق مقادیر استبدال یابد. موضوع حرکت کمی از نظر جسمیت، امری نوعی است اما از نظر طبیعت و نفس، شخصی است. نفس در ابتدای وجود، ناچیز محض است و با استکمال، عقل فعال میشود (همو، ۱۳۶۸: ۸/۳۲۶).

پس مادامی که نفس از قوه وجود جسمانی به فعلیت عقل مفارق نرسیده باشد، بحسب تفاوت درجات قرب و بعدش از نشئه عقلی، بر اساس مراتب وجودی مختلفش از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص، صورت مادی است، زیرا وجود چیزی است که قبول اشتداد میکند. عبارت دیگر، تصرف و حدوث نفس انسانی، جسمانی است و بقا و تعقلش روحانی (همان: ۱۳). این نظریه بر دو اصل مهم «حرکت جوهری» و «تشکیک وجود» استوار است.^(۳) بنابر اصالت وجود، حرکت جوهری در وجود تمامی جوهرهای مادی تحقق دارد و موضوع حرکت، هیولی است. معنای حرکت در جوهر اینست که حرکت در اصل هویت و نحوه وجود، از مرتبه ضعف، رو به قوت و شدت و کمال می‌برود و اشتداد وجودی می‌یابد؛ یعنی جوهر مادی با چنین حرکتی

۴۹



به وجودی برتر بدل میشود (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۳/۵۵۹).

ملاصدرا برای اثبات حدوث جسمانی میگوید: هیچ شیء مجرد از ماده و عوارضش، عارض غریبی به او ملحق نمیشود، زیرا تجدد و حرکت و استعداد تنها در چیزی رخ میدهد که در ذات خود قوه محض است و جز با حلول صورت و هیئت در آن ایجاد نمیشود و این قوه غیر از ماده جرمانی نیست؛ در نتیجه لازم می‌آید که هر حادثی جسمانی باشد و مجرد صرف، غیرمادی است.

بمنظور مقایسه دیدگاه ارسطو و ملاصدرا درباره حدوث جسمانی نفس، لازم است ابتدا به بررسی ماهیت نفس نزد این دو فیلسوف بپردازیم.

۳. ریشه‌های ارسطویی حدوث جسمانی نفس

مهمترین مطالب مرتبط با اثبات نظریه حدوث جسمانی نفس نزد این دو فیلسوف را میتوان در موارد زیر دسته‌بندی و مقایسه نمود:

۳-۱. نفس، صورت جسم طبیعی آلی است.

ارسطو بمنظور ارائه تعریفی جامع برای نفس که منطبق بر تمام انواع آن باشد، تعریف ذیل را ارائه داد که بعدها در تمام مکاتب فلسفی اسلامی مورد توجه قرار گرفت. مطابق این تعریف، نفس عبارتست از:

«صورت جسم طبیعی بالقوه زنده»، «کمال اول جسم طبیعی بالقوه زنده» یا «کمال اول جسم طبیعی آلی (دارای ارگانها)» (ارسطو، ۱۳۹۱: ۷۸-۷۷/۱۴۱۲).

او برای تبیین صورت‌بودن نفس، از تعریف «جوهر» (اوسیا)^۱ شروع میکند.^(۴) و در کتاب مابعدالطبیعه درباره جوهر اینگونه مینویسد:

«ماهیت» و «کلی» و «جنس»، جوهر هر شیء تلقی میگردند و علاوه بر اینها، به معنی چهارم، «موضوع» نیز جوهر شمرده میشود و موضوع، آن شیئی است که همه چیز دیگر بر آن حمل میشود، درحالیکه خود آن به هیچ شیئی حمل نمیشود (همو، ۱۳۸۵: ۲۶۰-۲۵۸).

البته وی در تکمیل این تعریف، ویژگی «استقلال» را می‌افزاید و آن را بارزترین ویژگی جوهر میدانند و میگوید: «جوهر بیش از هر چیز، موجودی جدا و مستقل و معین

1. ouisia

است و عبارت «این چیز در اینجا» بیش از هر چیز دربارهٔ جوهر صادق است» (همانجا). جوهر نزد ارسطو در یک تقسیم کلی، بردوگونه است: (۱) جوهر نخستین و (۲) جوهر ثانوی. جوهر نخستین، شخص جوهر است، یعنی چیزی که بر موضوعی حمل نمیشود و در موضوعی نیست، مانند «این انسان» یا «این اسب» اما جوهر ثانوی، انواعی است که اشخاص در آنها یافت میشوند و همچنین اجناس این انواع، مثلاً زید، تحت نوع خود، یعنی انسان است و انسان تحت جنس خود، یعنی حیوان است؛ زید، جوهر اول است و انسان و حیوان، جوهر دوم (ابن رشد، ۱۹۸۰: ۸۶). پس غیرجوهر نخستین، یا بر جوهر نخستین حمل میشود، یا در جوهر نخستین تحقق می‌یابد، بنابراین اگر جوهر نخستین نباشد، راهی برای وجود جوهر دومی و اعراض نخواهد بود (همان: ۸۹).

او سه معنا برای جواهر محسوس بیان کرده است:

(۱) «ماده یا هیولی» و آن چیزی است که وجود بالقوه دارد (جوهر بالقوه است) (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۲۱-۳۲۰)؛ نه ذاتاً شیئی معین است، نه کمیت معینی دارد و نه تحت مقوله‌های دیگری که موجود بوسیلهٔ آنها متعین میشود، قرار دارد (همان: ۲۵۹).

(۲) «شکل و صورت» که ماده را بر حسب آن، شیئی معین میخوانیم؛ صورت، کمال برای آن شیء است (همو، ۱۳۹۱: ۷۵/۴۱۲)؛ صورت، «جوهر موجود بالفعل اشیاء محسوس» است، یعنی «علت وجود هر یک از این اشیاء» (همو، ۱۳۸۵: ۳۲۴-۳۲۳/۱۰۴۲ ب).

(۳) «شیء مرکب از ماده و صورت» که اجسام اینگونه هستند و به دو دستهٔ طبیعی و غیرطبیعی تقسیم میشوند. اجسام طبیعی به جوهریت سزاوارترند، زیرا اینها اصول اجسام دیگرند. هرگاه ارسطو از جوهر اول سخن گفته، مقصودش همین معنا از جوهر است (همو، ۱۳۹۱: ۷۶-۷۵/۴۱۲).

ارسطو در بحث تعریف نفس و صورت بودن آن، میگوید:

نفس، جوهر از نوع دوم است؛ یعنی صورتی که متحد با بدن (ماده) است. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات هستند. حیات بمعنای اعم اینست که جسم تغذیه و رشد و نمو کند و خودبخود فساد پذیرد (همان: ۸۶-۸۵/۴۱۲).

چون مراد از جسم در اینجا، جسم دارای صفتی معین است، یعنی جسم دارای حیات، پس جسم با نفس یکی نخواهد بود زیرا جسم دارای حیات، محمول موضوعی نیست بلکه خود، حامل و جوهر بمعنای ماده است و نفس ضرورتاً جوهر بمعنای صورت است، یعنی ماهیت برای جسم طبیعی آلی که جوهر مرکب است (همان: ۷۶-۷۷/۴۱۲). او

نسبت نفس به بدن را با چشم و بینایی مقایسه میکند و میگوید:

اگر چشم، حیوانی میبود، بینایی نفس آن بود (بینایی، صورت چشم است)؛
نسبتی که جزئی از نفس به جزئی از بدن دارد، همان نسبتی است که
مجموعه نفس حساسه به مجموعه بدن دارد [مجموعه نفس حساسه،
صورت مجموعه بدن است] (همان: ۸۱ / ۱۴۱۲).

ملاصدرا همانند ارسطو، نفس را «صورت جسم طبیعی آلی» یا «کمال اول جسم طبیعی آلی» تعریف میکند که این تعریف عیناً همان تعریف ارسطوست؛ «التحدید المذکور هو صریح ما فی کتاب النفس لأرسطو»^(۵) (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۹۳). نوع حیوان، ماهیتی حقیقی است که مندرج تحت حقیقت جسم (جسم لاشروط) است و حیات، ذاتی آن (حیوان) است. اما این حیات، بواسطه طبیعت جسم بماهوجسم نیست زیرا در غیر اینصورت تمام اجسام باید حیوان میبودند، زیرا در جسمیت مشترکند. در نتیجه، نوعیت حیوان بواسطه امری است که مقوم آن نوع مخصوص از جسم، یعنی آن نوع اضافی است و مقوم نوع که ذاتی جوهر است، خود نیز جوهر است؛ بنابراین مبدأ حیات در حیوان، جوهر صوری است. جسم نباتی نیز بر همین قیاس است و مبدأ حیات آن، جوهر صوری است. این صور که علت تحصیل و تنويع و تقویم جوهر و مبدأ افاعیل و آثار هستند، برای جوهر بودن، اولی (سزاوارتر) از جسمیت مادی پذیرنده تأثیرات آن مبدأ هستند. این دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر اینست که او حیات را برای موجوداتی مانند حیوان، ذاتی میدانند. اگر «جسم» را لاشروط در نظر بگیریم، بعنوان جنس خواهد بود که هر یک از انواع تحت آن، بصورت ذاتی بر آن قابل حمل هستند، مانند ماهیت حیوان و نبات که نفس آنها مقوم ماهیت جوهری آنهاست و نسبت به ماهیت جوهر جسمانی، نوع اضافی محسوب میشوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸ / ۲۴-۲۵).

ابن سینا این تعریف نفس را تعریف اسمی میدانند و معتقد است: تعریف نفس به کمال (با هر معنایی از کمال باشد) تعریف ماهیت نفس نیست، بلکه آن را از نظر نفسیتش تعریف کرده‌ایم. نفسیت نفس نه از لحاظ جوهرش، بلکه از جهت تدبیر و در مقایسه با آن است و از اینرو بدن در تعریف نفس قید میشود و نفس یکی از اضافه‌های بدن تعریف میشود؛ همانند مفهوم «بنا» که مفهومی اضافی است و رابطه‌اش با بنا در تعریف آورده میشود. ذات نفس، جوهری مجرد است که دارای «وجود لافسه» است و از جهت تعلق به بدن دارای عرضی است که وجود آن «وجود

لغیر» است و مفهوم نفس از آن انتزاع میشود. وی دلایلی متعدد برای جوهر مجرد بودن نفس اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۷/۲-۲۲).

ملاصدرا با انتقاد از دیدگاه ابن سینا، میگوید: تعریف اضافی نفس، مانند تعریف اضافی بنا و پدر و پسر نیست؛ ماهیت بنا از آن حیث که انسان است، وجودی جوهری است و از حیث بنا بودنش، عرض نسبی است که اضافه در آن لحاظ شده است و انسان بودن او از لحاظ بنا بودنش نیست. اما حقیقت نفس چیزی جدای از این اضافه نیست و نفس بودنش از همین جهت است که کمال جسم طبیعی آلی است. در حقیقت ملاصدرا حدوث نفس را همین میداند که با اشتداد در جوهر، حقیقت انسانیش در هویت و ذاتش استکمال می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/۱۱).

در تکمیل این بحث باید گفت «اضافه» بر دو قسم است: (۱) اضافی که از مقولات و «داخل در ماهیت شیء» است و ماهیت آن عین اضافه است و (۲) اضافی که «داخل در هویت شیء» است. ماده و صورت و طبیعت و نفس نیز همین گونه‌اند و برای هر یک از اینها ماهیتی جوهری است غیر از اضافه؛ همانطور که برای اعراض ماهیتی عرضی است غیر از اعراض شدنشان، اما هویت شخصی آنها هویت اضافی است آنگاه ملاصدرا در پاسخ میگوید: تعریف اضافی نفس، مانند تعریف اضافی بنا و پدر و پسر نیست که فرض خلو آنها از اضافه جایز است؛ ماهیت بنا از آن جهت که انسان است وجودی جوهری است و از جهت بنا بودنش عرض نسبی است که اضافه در آن لحاظ شده است و انسان بودن او از جهت بنا بودنش نیست. اما حقیقت نفس چیزی جدای از این اضافه نیست و نفسیت نفس از همین جهت است که کمال جسم طبیعی آلی است. در واقع ملاصدرا حدوث نفس را همین میداند که با اشتداد در جوهر، حقیقت انسانیش در هویت و ذاتش استکمال می‌یابد (همان: ۱۳-۱۱).

۲-۳. نفس، کمال اول و فعلیت بدن است.

ارسطو میگوید: از آنجا که جوهر صوری، کمال (انتلیخیا)^۱ و فعلیت (انرگیا)^۲ است، نفس، کمال و فعلیت برای جسم طبیعی آلی است (ارسطو، ۱۳۹۱: ۷۷/۱۴۱۲؛ Aristotle, 1995). اما «کمال» خود بر دو گونه است: (۱) گاهی مانند داشتن علم و (۲) گاهی مانند بکار بردن علم است. نفس، کمال بمعنای اول است، مانند علم در مقابل جهل که بالقوه است، زیرا نه تنها در حالت بیداری که نظیر بکار بردن علم است، بلکه در حالت خواب نیز که نظیر دارا بودن علم

1. ἐντελέχεια
2. ἐνέργεια



است، نفس موجود است. در ترتیب پدیدآمدن در فردِ واحد، تقدم با علم است؛ از همینرو، تعریف نفس چنین میشود: کمال اول برای جسم طبیعی آلی (همان: ۷۸؛ *Ibid*). کمال اول، فعلیتِ اصل و ذاتِ شیء است و نوعیتِ شیء را تحقق میبخشد.

ملاصدرا کمال بودن نفس را اینگونه بیان میکند: «کمال دو نوع است؛ کمال اول که با آن، نوعیت نوع بالفعل حاصل میشود مانند شکل برای شمشیر و صندلی، و کمال دوم که تابع نوعیت شیء است، از قبیل فعل و انفعالات، مانند بریدن برای شمشیر، و تمییز دادن و دیدن و احساس و حرکت ارادی برای انسان. نوع برای اینکه بالفعل نوع باشد، محتاج حصول کمال دوم نیست، بلکه وقتی این افعال برای مبدأ، بالفعل حاصل گردد و این افعال بصورت بالقوه نزدیک شوند (بعد از آنکه بالقوه دور بودند) نوعیت ایجاد میگردد؛ پس حیوان، بالفعل حیوان است حتی اگر بالفعل حرکت ارادی انجام ندهد و احساس بالفعل برایش واقع نشده باشد، مانند پزشکی که هنوز بالفعل کسی را معالجه نکرده باشد. بنابراین، نفس، کمال اول است برای جسمی که دارای حیات بالقوه است، مانند جسم نبات و حیوان و انسان، نه هر جسمی (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/۱۶-۱۵).

ملاصدرا، دیدگاه متفاوت ابن سینا درباره کمال بودن نفس را رد میکند. از آنجا که ابن سینا نفس را مفارق ذاتی میداند، کمال بودن نفس بمعنای صورت را قبول ندارد. وی کمال را اعم از صورت میداند؛ هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست. آن کمالی که مفارق ذاتی باشد، نه صورت ماده است و نه در ماده (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲/۱۱-۱۲). پس رابطه نفس و بدن را نمیتوان رابطه صورت و ماده دانست، مگر آنکه بر آن توافق حاصل شود و گفته شود که کمال نوع، صورت نوع است؛ «اللهم إلا أن یصطلح فیقال لکمال النوع صورة النوع» (همان: ۷).

۳-۳. نفس، در جسم طبیعی آلی تحقق می یابد.

ارسطو معتقد است: نفس در بدنی با طبیعتی معین تحقق پیدا میکند و هر چیزی قابل آن نیست که بتواند هر چیزی را بپذیرد. کمال هر چیزی در ماده خاص آن چیز که بالقوه همان چیز است، بظهور میرسد؛ از اینرو، نفس کمال معین و صورت چیزی است که این قوه را دارد که طبیعتی معین داشته باشد (ارسطو، ۱۳۹۱: ۹۳-۹۲/۴۱۴؛ Aristotle, 1995).

جسم طبیعی آلی یا ارگانیسم، بمعنای داشتن اجزائی ابزارگونه و ارگانهایی ناهمگون و غیرمتشاکل^۱ است که هر یک دارای غایت، عملکرد و وظیفه‌ی متفاوتند و بعبارت دیگر، حامل قوای مختص بخود هستند، از قبیل تغذی و احساس، و نفس اصل این قواست و با همان قوای

1. Anhomeomeres

غاذیه، شوقیه، محرکه (محرک به حرکت مکانی)، حساسه و ناطقه تعریف میشود. چنین جسمی میتواند زنده باشد و عبارت دیگر، بالقوه زنده است (همان: ۸۶-۸۷ / ۴۱۳-۴۱۳؛ *Ibid*) ملاصدرا نیز اثبات میکند که نفس، کمال اول برای جسم دارای حیات بالقوه است، مانند جسم نبات و حیوان و انسان، نه هر جسمی. جسمی که در تعریف نفس مدنظر است، جسم طبیعی آلی است؛ یعنی جسمی که کمالهای ثانی آن، مانند احساس و حرکت ارادی، با آلاتی فعلیت می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸ / ۱۵-۱۶).

۳-۴. ترکیب اتحادی نفس و بدن در حدوث

ارسطو و ملاصدرا قائل به ترکیب اتحادی نفس و بدن در حدوث هستند. در علم النفس ارسطو، اصل بر یگانگی نفس و بدن است. او بطور کلی درباره وحدت صورت طبیعی و ماده میگوید:

ماده قریب و صورت، چیزی واحد است که از یکسو بالقوه است و از سوی دیگر بالفعل. هر شیئی واحد است، و موجود بالقوه و موجود بالفعل به یک معنا یکی بیش نیست. از اینرو اینجا هیچ علت دیگری وجود ندارد، جز اینکه محرکی سبب میشود که حرکت از قوه به فعلیت صورت گیرد، ولی همه اشیائی که فاقد ماده‌اند، مطلقاً و ذاتاً واحدند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۳۷ / ۱۴۰۵-۱۴۰۵؛ *Ibid*).

او در بخش دیگری از کتاب متافیزیک مینویسد:

نه ماده بوجود می‌آید و نه صورت، و مرادم ماده و صورت نهایی (ماده و صورت قریب) است؛ زیرا هر چه تغییر میپذیرد، از شیئی به شیئی تغییر می‌یابد و آنچه تغییر بسبب آن روی میدهد، محرک بیواسطه است و آنچه تغییر میپذیرد، ماده است و آنچه تغییر به آن می‌انجامد، صورت است. اگر تنها مفرغ گرد بوجود نمی‌آمد بلکه گرد و مفرغ نیز بوجود می‌آمدند، سلسله وجودها بینهایت ادامه می‌یافت [تسلسل علل نامتناهی پدید می‌آمد] پس باید پایانی وجود داشته باشد (همان: ۴۶۵ / ۱۰۷۰).
علل صوری با معلولهای خود همزمانند؛ زیرا وقتی انسانی سالم است، سلامت همزمان با او وجود دارد و شکل کره مفرغی با کره مفرغی در آن واحد موجود است (همان: ۴۶۷-۴۶۶ / ۱۰۷۰).

این‌رشد در توضیح عبارت ارسطو میگوید:

هر تغییری از «چیزی» به «چیزی»، توسط «چیزی» تحقق پیدا میکند. اولی هیولی، دومی صورت و سومی محرک است. پس اگر صورت موجود میشد، میبایست مرکب از این سه علت میبود و برای صورت صورتی میبود و ماده‌یی و محرکی و این امر تا بینهایت استمرار میداشت و همینگونه است حال هیولی و اینگونه در هر متغیر واحدی باید بینهایت صورت و هیولی ایجاد میشد و این محال است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۳/۱۴۵۵).

ارسطو دربارهٔ نفس و بدن نیز همین نظر را دارد. همانگونه که گفته شد، او نفس را صورت برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه بعنوان ماده، دانسته است؛ ماده و صورت در اجسام، قابل تفکیک واقعی نیستند و تمایز میان ماده و صورت، تمایز و تفکیک منطقی و عقلی است و این دو، دو اعتبار مختلف از شیء واحدند. وی تأکید میکند که «جسم، جدا از نفس نیست که بالقوه استعداد حیات دارد، بلکه جسمی است که هنوز دارای نفس است»؛ پس منظور از جسم بالقوه زنده، بدن موجود زنده است، وقتی جدا از نفس تصور شود، نه آنکه واقعاً جدا باشد (ارسطو، ۱۳۹۱: ۴۱۲/۸۱ ب). ارسطو میگوید موردی برای بحث دربارهٔ اینکه نفس و بدن یک چیز است، باقی نماند؛ «چنانکه این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی آن است و بطور کلی در مورد مادهٔ یک شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست، نمیکنند» (همان: ۴۱۲/۷۹ ب). یکی از نتایج حدوث جسمانی نفس بر اساس میانی حکمت متعالیه آنست که انسان مرکب از دو جوهر (نفس و بدن) نیست، بلکه یک حقیقت دارای مراتب است؛ یعنی مرتبه‌یی از آن، بدن مادی و مرتبه‌یی دیگر، نفس مجرد است. بعبارتی، بدن مرتبهٔ نازل نفس و نفس نیز بدن تکامل یافته است. بدن، تجسد و تجسم و صورت و مظهر روح است و روح نیز همان بدن در مرتبهٔ مجرد است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۲۱۵). وجود نفس، پهنایی گسترده دارد که در یکسوی آن مادهٔ جسمانی و در سوی دیگرش مجرد تام قرار دارد. از چنین وجود دارای مراتبی، ماهیت نفس انتزاع میشود.

از نظر ملاصدرا، نفوس ارضی (نباتی، حیوانی و انسانی) تعلق ذاتی به بدن دارند و ترکیب بین آنها ترکیب طبیعی اتحادی است و تفکیک آن دو غیرقابل تصور است. وجود هر ماده‌یی، به صورتی است که با آن بالفعل است و شیئیت و هذیت هر صورتی، به ماده‌یی است که حامل لوازم شخصیت آن است. پس هنگامی که ماده‌یی از مواد ایجاد میگردد، صورت آن که همسرخ اوست، با آن ایجاد میشود و بلکه تکون ماده، عین تکون صورت است و فسادش عین فساد آن،

چراکه صورت کمال ماده است (همانند فصل برای جنس) و کمال شیء از آن جهت که کمال آن است، اگر فاسد گردد، آن شیء فاسد میشود. چه بسا، صورتی جدای از آنکه صورت است، دارای وجود کمالی و فعلیت دیگری باشد که مستقل از ماده باشد و این بعد از استکمالات مادی و تطور آن به اطوار دیگر است. نفس نیز از آن حیث که نفس است، نوعی از صورت است و بدن، نوعی از ماده؛ نفس، در مبدأ تکون خود - که صورت طبیعی بالفعل است - بالقوه نفس، است همچنانکه مبدأ تکون آن صورت، یعنی آن مبدأ، بالقوه آن صورت بود و صورت ماقبل آن بالفعل بود و همینگونه است صور پیشین تا انتها، یعنی ماده جرمی اولی. اگر ماده نوع اخس و انقص نباشد، طبیعت نمیتواند با آن به درجه نوع اشرف اتم نایل شود (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۴/۳۵۰). درجات قوه و فعل در هر نفسی بازای درجات قوه و فعل در بدن خاصش معین میگردد، تا زمانی که تعلق بدنی در آن استمرار دارد (همو، ۱۳۶۸: ۲/۹).

۳-۵. سلسله مراتب نفس و قوای آن

نفس دارای سلسله مراتبی است که پایینترین آن، نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و آنگاه نفس انسانی است که هر مرتبه‌یی دارای قوایی متعدد است. «پسوخته» وحدت قوایی مختلف است که یک شیء را سگ یا انسان میکند (ولیکز، ۱۳۸۷: ۸۸). ارسطو برای نفس قوایی را برمی‌شمرد که عبارتند از: غذایی، شوقیه، حساسه، محرکه (به حرکت مکانی)، مخیله و عاقله (ارسطو، ۱۳۹۱: ۹۴/۴۱۴ب)؛ نفس، اصل قوای مذکور است و با همین قوا تعریف میشود. از نظر او، نفس از لحاظ فعل، واحد و از لحاظ قوا، متعدد است (همان: ۸۹/۸۷-۱۳۳ب). ارسطو معتقد است در موجودات جاندار، همیشه مقدم در تالی خود بالقوه مندرج است، مثلاً نفس غذایی مشمول نفس حساسه است؛ بدون نفس غذایی، نفس حساسه وجود ندارد ولی بدون نفس حساسه، نفس غذایی در نباتات موجود است. همینگونه، بدون لامسه هیچ حس دیگری وجود ندارد، اما خود لامسه بدون حواس دیگر موجود است.

۵۷

در آخرین مرحله، بعضی از حیوانات، یعنی عده کمی از آنها از استدلال و فکر برخوردارند، زیرا از موجودات فسادپذیر، آنها که از استدلال بهره‌مندند قوای دیگر را نیز دارند، در صورتی که آنها که یکی از قوای دیگر را دارند همگی دارای استدلال نیستند. این قاعده درباره تمامی قوای سلسله مراتبی نفس صادق است (همان: ۹۸-۹۷/۱۴۱۵).

بنابراین وقتی ارسطو میگوید: «حتی اگر یکی از این معانی در موجودی تحقق یابد،



حمیده انصاری، حسن فتحی، مرتضی شجاری؛ ریشه‌های ارسطویی حدوث جسمانی نفس نزد ملاصدرا

کافی است که آن را زنده بنامیم»، منظورش از این معانی فقط عمل تغذی است و بیان مدارج دیگر حیات از قبیل عقل و احساس، مسامحه است زیرا چنانکه خود وی میگوید، تحقق هر یک از این معانی بدون تغذی امکانپذیر نیست (همان: ۸۶، پانویس مصحح). دیوید راس در توضیح این مطلب میگوید: ارسطو میکوشد نشان دهد که اگر بطور کلی بناست که حیات موجودات زنده حفظ شود، باید از طریق رشد و فساد حفظ شود و عمل تغذیه باید در تمام آنها در کار باشد (Ross, 1923: p. 130).

در فلسفه ملاصدرا وجودهای اشیاء در کمال و نقص متفاوتند و بر اساس قاعده امکان اشرف و امکان اخس، هر مرتبه‌یی که متوسط بین دو مرتبه‌ی اعلی و ادنی است تحققش در عالم واجب است. انواع جمادات و نباتات و حیوانات وجودهایی متفاوت دارند و آخرین افق هر یک از این سه، اولین افق مرتبه‌ی بعد است.

هر حقیقت جمعی تألیفی مانند حقیقت انسان- که مشتمل بر جزء اعلی یعنی نفس و جزء ادنی یعنی ماده بدن است، ضرورتاً باید ارتباط بین این دو، توسط وجودی متناسب با هر دو باشد و همینطور است رابطه بین هر یک از طرفین با آن واسطه. بنابراین در انسان قوایی مختلف وجود دارد که بعضی ادراکی، بعضی تحریکی و ادراکی، بعضی عقلی، بعضی وهمی، بعضی خیالی و بعضی حسی هستند. تفاوت بین این اقسام در شدت و ضعف، ظاهر و مکشوف است. مجردترین این اقسام قوه عقلیه است و پس از آن بترتیب، وهمیه، خیالیه و در آخر حسیه. قوه حسیه پنج قوه مشهور است و در این قوا نیز تفاوت به کمال و نقص وجود دارد و مادیت‌ترین آنها، لمسیه است و سپس بترتیب، ذوقیه، شمیمیه و در نهایت بصریه. قوای تحریکیه مانند غضبیه، شهویه و نباتیه که بعضی از نظر تعلق به ماده شدیدتر از برخی دیگرند و هرچه تعلق به ماده شدیدتر باشد، تجزیه‌پذیری بیشتر و هرچه این تعلق ضعیفتر باشد، تقسیم‌پذیری کمتر است. نفس هرچند از نظر ذات مجردش قابل تجزیه و انقسام نیست ولی از جهت اتصالش به بدن قابل تجزیه و انقسام است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹/۱۰۴).

۳-۶. سلسله مراتب ادراک

۵۸

در فلسفه ارسطو، معرفت و شناخت همچون قوا و مراتب نفس- بصورت سلسله مراتبی در نفس شکل میگیرند. پایینترین و پایه‌ی‌ترین ادراک، ادراک حسی است و این ادراک، قوه ادراک خیالی (فانتاسیا)^۱ است و محصول قوه خیال، قوه تعقل است. پس تخیل، حاصل جنبه شناختی قوه حساسه است و از رشد بیشتر خیال، حافظه پدید می‌آید. از نظر ارسطو، نفس از

1. Imagination / Fantasia



لحاظ فعل، واحد و از لحاظ قوا، متعدد است (ارسطو، ۱۳۹۱: ۸۷-۸۹/۴۱۳ ب).
تخیل از احساس و تفکر متمایز است، ولی نمیتواند بدون احساس بوجود آید و اعتقاد
نیز بدون تخیل نمیتواند وجود داشته باشد و بدیهی است که تخیل نه تفکر است و نه
اعتقاد (همان: ۲۰۲-۲۰۴؛ ۴۲۸-۴۲۷ ب). تخیل دو گونه است:

۱) عملی مشتق از احساس، یا حرکتی بدنبال حرکت حسی است. میتوان گفت
احساس، تأثیر انفعالی ساده‌یی است، بی‌آنکه هیچگونه نظر صحیح یا غلط بتواند درباره
محسوسات بدهد و برای دادن چنین حکمی، محسوسات باید با تخیل تفسیر شوند. این
معنا به حس مشترک نزدیک است زیرا موقع حضور شیء محسوس نیز در کار است.
میتوان گفت که تخیل، ظهور متعلق احساس در نفس ماست که به تصویر خیالی تفسیر
میشود و نسبت آن با احساس، مانند نسبت احساس به شیء محسوس است.

ارسطو تخیل را به همه محسوسات نسبت میدهد؛ بنابراین صورت شیء محسوس
وقتی از ماده خویش آزاد میشود، خود آن ماده‌یی برای تشکیل صور خیالی میشود؛
همانطور که صور خیالی ماده‌یی برای اندیشه است. حس مشترک نیز ماده تخیل را با
ترکیب صور محسوس ایجاد میکند و بدین ترتیب بجای تصاویر ساده حسی، تصاویری از
روابط می‌نشانند که ماده تخیل است. پس وظیفه حس مشترک توسط بین احساس و تخیل
است که در تحول معرفت بسیار مهم است.

۲) معنی دوم تخیل اینست که ماده تخیل که همان صورت احساس است، صورت خاص
خویش را بدست می‌آورد و فعلی متمایز از احساس میشود. میتوان این قوه را قوه مخیله نامید
که مرتبه‌اش بالاتر از قوه حساسه است. هر حلقه‌یی از قوای نفس، ماده‌اش را از مرتبه پایتتر
میگیرد و با فعل خاص خود به آن صورت میبخشد و این صورت را ماده مرتبه بالاتر میگرداند
و در عین حال هر یک از مراحل بالاتر غایتی برای حرکات نفسانی برای مراتب پایتترند.

تخیل چون در غیاب احساس عمل میکند، محتاج عمل حافظه است. حافظه و تخیل
به جزء واحدی از نفس تعلق دارند و گاهی تصویر محفوظ با تصویر مخیل اشتباه میشود.
حافظه در همه حیوانات یا بسیاری از آنها وجود دارد، اما در کنار حافظه، تذکار قرار دارد
که خاص انسان است. بیادآوردن خاطراتی که در گذشته فعلیت داشته و اکنون بالقوه در
ما وجود دارد، بار دیگر با تذکار فعلیت می‌یابد. تصاویر خیالی مواد فکر عقلی و عقل عملی
هستند، و گاهی تصاویر خیالی جانشین محاسبه فکری در امور عملی میشوند اما بین
تخیل و فکر مرحله وجود دارد (داودی، ۱۳۸۹: ۶۸-۷۱).

۵۹

ملاصدرا در بحث اثبات وحدت نفس، معتقد است ما نزد خود می‌یابیم دارای ذات واحدی هستیم که می‌اندیشد، حس میکند، درک میکند، حرکت میکند و دچار غضب و شهوت و انفعالات دیگر میشود، و میدانیم همان که کلیات را درک میکند، شخصیات را نیز درک میکند و... پس ناگزیر باید دارای وحدت طبیعی دارای شئون مختلف باشیم؛ همانگونه که راسخان در علم نفس میدانند و مستفاد از قول خدای تعالی است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱).

وجود و ظهور این قوا در عالم ماده، بدون آلات جسمانی متباین و اوضاع متخالف ممکن نیست زیرا عالم جسم، عالم تفرقه و انقسام است و ممکن نیست که جسمی واحد با طبیعت عنصری واحد، مبدأ صفات بسیاری چون سمع و بصر و غیر آن شود؛ برخلاف جوهر روحانی بحسب وجود جمعی نفسانی روحانیش. پس ذات واحد نفسی، مجمع جمیع افاعیل صادر از سوی قوا بنحو اتحاد است و همچنین ذات عقلی به صرافت وحدتش، جامع جمیع کمالات و معانی موجود در سایر قوای نفسانی و حسی و طبیعی - البته بنحو اشرف و اعلی - است که شایسته وجود عقلی اوست.

صفات عقل و کمالاتش به سبیل افاضه و ایجاد، بر مواد خارجی تنزل می‌یابد، ولی از آنها تأثیر و انفعال نمیپذیرد، اما نفس استقلال ذاتی ندارد و از آلاتش تغییر و انفعال می‌یابد، مگر بعد از آنکه عقل محض شود و جهت نقص و کمال بالقوه‌بی برایش نباشد و تا پیش از آن دارای اطوار مختلف است و به تمام آلاتش محتاج است و تا زمانی که متعلق به این بدن طبیعی است، حالش همینگونه است. هنگامی که از این عالم منقطع شد، اگر از کاملین در علم و عمل باشد، مقامش مقام عقلی مجرد است، در غیر این صورت در مقام مثالی اخروی، با اختلاف انواعش بحسب غلبه ملکات و احوال متناسب با خود، در خواهد آمد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹/ ۶۵-۶۱).

۴. جمع میان دیدگاه افلاطون و ارسطو در مسئله حدوث و قدم نفس

ملاصدرا بمنظور تقریب دیدگاه افلاطون و ارسطو می‌گوید:

فلاسفه در این مسئله اختلاف نظر دارند و مشهور است که افلاطون و پیروانش قائل به قدم نفس، و ارسطو و پیروانش قائل به حدوث نفس به حدوث بدن هستند و حق اینست که نفس انسانی از جهت نفس بودنش حادث به حدوث بدن است و از جهت وجودش در علم الهی از نظر حقیقت روحانیش، قدیم است به قدم علم الهی. پس نفس جسمانی الحدوث است و وقتی از قوه به فعل میرسد و استکمال می‌یابد روحانی البقاء است (همو، ۱۳۸۶: ۵۳۶).

۶۰



علت اختلاف فلاسفه پیشین در قدم و حدوث نفس در اینست که آنها التفاتی به این نکته مهم نداشته‌اند که نفس انسانی دارای مقامی معلوم در هویت، و درجه‌یی معین در وجود نیست؛ برخلاف سایر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که برای کل آنها مقامی معلوم است. نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوت و نشئه‌های سابق و لاحق است و در هر مقامی، واجد صورتی جدید است. بنابراین وجه جمع بین رأی افلاطون و ارسطو اینست که بگوییم مراد از نفس در دیدگاه افلاطون و قائلان به قدم نفس، طور وجودی (کینونت) دیگری برای نفس در مبادی وجودش در علم الهی است که همان صور مفارق عقلی یعنی مثل الهی می‌باشد که افلاطون اثبات نموده است. پس برای نفوس کامله انسانی، انحاء متعددی از وجود تحقق می‌یابد که عبارتند از: وجود پیش از طبیعت، وجود در طبیعت و وجود بعد از طبیعت. این موضوع مبتنی بر ثبوت اشد و اضعف در جوهر و نیز حرکت اشتدادی در جواهر مادی و بر تحقیق مبادی و غایات است؛ بدین معنا که غایات اشیاء، همان مبادی آنهاست.

ملاصدرا میگوید این موضوع یکی از موارد اختلافی مشهور بین افلاطون و ارسطوست و ما رأی این دو حکیم در قدم و حدوث نفس را بگونه‌یی توجیه کردیم که با هم توافق کرده و معنای این دو رأی واحد شود (همو، ۱۳۶۸: ۸/ ۳۳۲). میتوان از این بیان ملاصدرا چنین برداشت نمود که نظر او درباره دیدگاه ارسطو اینست که تبیین وی از حدوث جسمانی، تنها متعلق به نشئه دنیایی است و نافی وجود پیشینی نفس در نشئه پیش از طبیعت نیست و بلکه محتمل است ارسطو با توجه به اینکه قوه عقل را مجرد و غیرجسمانی دانسته، قائل به همین نظر باشد، که خود جای بحث دارد.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه ملاحظه شد، ملاصدرا در جنبه‌هایی متعدد در اثبات حدوث جسمانی نفس، دیدگاه ارسطو را تأیید و تقویت میکند و دیدگاه‌های مبتنی بر قدم و مجرد ذاتی نفس و حدوث روحانی نفس را رد مینماید. همانگونه که گفته شد، از قدمای فلاسفه ارسطو مخالف دیدگاه دوگانه‌انگاری است و نفس را صورت جسم طبیعی آلی و حادث از جسم و متحد با آن میدانند، غیر از قوه عقل که آن را مجرد و در فعل بین‌باز از ماده میدانند. وی نفس را دارای مراتب سه‌گانه نباتی و حیوانی و انسانی میدانند که مراتب بالا، مراتب پایین را در خود دارند و بدون مرتبه پایین نفس یعنی نفس غذایی، نفس حیوانی و انسانی هرگز وجود نخواهند داشت. این قول ارسطو با حرکت جوهری سازگار است.

با بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد تعریف نفس و اجزاء آن تعریف، ملاحظه میشود که دیدگاه او تشابهی بسیار با نظریات ارسطو دارد و حتی در موضعی، مطابقت کامل دارد. مهمترین موارد مشابهت میان آنها را میتوان به صورت ذیل، دسته‌بندی نمود:

۱. تأکید ملاصدرا بر صحت تعریف ارسطویی نفس: ملاصدرا معتقد است تعریف ارسطویی نفس، یعنی «کمال اول جسم طبیعی آلی بالقوه زنده» که در آن ویژگی اضافه لحاظ شده، تعریف اسمی نیست که مشتمل بر ماهیت حقیقی نباشد، بلکه تعریف حقیقی است و این تعریف برای نفسیت نفس و نحوه وجود خاص و حدوث جسمانی آن و مربوط به نشئه طبیعی است و برای ماهیت نفس وجود دیگری که بر اساس آن نفس نباشد، نیست، مگر بعد از طی مراحل استکمال با حرکت جوهری که عقل فعال میشود، بعد از آنکه بالقوه عقل بود.

۲. تأکید بر جوهر صوری بودن نفس: دانستیم که ارسطو نفس را در بدنی با طبیعتی معین میدانند. هر چیزی قابل آن نیست که بتواند هر چیزی را بپذیرد و کمال هر چیزی در ماده خاص آن چیز که بالقوه همان چیز است بظهور میرسد؛ بهمین دلیل نفس کمال معین و صورت چیزی است که این قوه را دارد که طبیعتی معین داشته باشد. ملاصدرا نیز این دیدگاه را پذیرفته و بر درستی آن برهان اقامه نموده است.

۳. تأکید بر کمال اول بودن نفس بمعنای صورت: چنانکه گفته شد ملاصدرا معنای کمال را مانند دیدگاه ارسطو بررسی و تأیید نموده و نفس را کمال اول برای بدن دانسته است. او با توجیه این سینا برای کمال بودن نفس موافق نیست و آن را رد میکند. از نظر او تحقق کمال خود محتاج ماده پذیرنده آن کمال است و این بمعنای جسمانیت حدوث کمال یا همان نفس است.

۴. تأکید ملاصدرا بر وحدت مراتب نفس و ادراک: ملاصدرا همچون ارسطو نفس را دارای مراتب سه‌گانه نباتی، حیوانی و انسانی دانسته و هر دو فیلسوف معتقدند مراتب پایینتر نفس در مراتب بالاتر مندرج هستند و اصولاً بدون طی مراتب پایین وصول به مراتب بالایی امکانپذیر نیست و این سیر از ضعیفترین موجود مادی یعنی هیولای اولی که قوه محض است، آغاز میشود.

۵. درباره روحانیت تعقل و بقای نفس نیز ملاصدرا سخن ارسطو در حدوث جسمانی نفس را مغایر با دیدگاه خویش ندانسته و درصدد توجیه سازگاری این دو دیدگاه برآمده است.

بر این اساس و بر مبنای اذعان خود ملاصدرا بر صحت اقوال ارسطو در کیفیت حدوث نفس، شکی در تأثیرپذیری ملاصدرا از ارسطو در حدوث جسمانی نفس باقی نمیماند. موردی که بسیاری از محققان بر آن اصرار میورزند و دستاویز غیریت دیدگاه این دو فیلسوف قرار میدهند،

عقیده ملاصدرا به حرکت جوهری است و اینکه چون ارسطو قائل به حرکت جوهری نبوده، پس قول این دو را نمیتوان یکسان دانست. باید توجه داشت که هدف پژوهش حاضر صرفاً این بوده که اثبات کند ملاصدرا از ارسطو الگو گرفته و در بسیاری از موارد، اگر نظریات ارسطو نبود، قطعاً تبیینهای ذکر شده در فلسفه ملاصدرا دیده نمیشد. اما اینکه آیا اساساً ارسطو معتقد به حرکت جوهری بوده و با توجه به آن، نفس را اینگونه تعریف و توصیف کرده یا خیر، پژوهشی جداگانه میطلبد. بپتردید بسیاری از تبیینهای ارسطو از جوهر و وجود و ماهیت و حرکت، با اصالت وجود و حرکت جوهری تناسبی معنادار دارد. بنابر تحلیل بعضی از بزرگان فلسفه (همچون امام خمینی) غیرممکن است که بانیان علم منطق (که ابن سینا و ملاصدرا معتقدند ارسطو تدوین کننده علم منطق است) و تبیین کنندگان کلیات خمس و مراتب جوهر و عرض، قائل به حرکت در جوهر نبوده باشند. بنابراین، بنظر میرسد پژوهش درباره حرکت جوهری و امکان آن از دیدگاه ارسطو، بسیار ضروری و مورد نیاز خواهد بود.

پی نوشتها

۱. بر اساس قول او که در پاسخ سؤالی درباره روح گفته است: «لم یدخل تحت ذلّ کن». دلیلشان اینست که این عبارت دلالت بر مخلوق نبودن روح دارد.
۲. افلاطون در تیمائوس از صانعی (دمیورژ) سخن میگوید که در تکوین عالم به ایدهها مینگرد و چیزها را شبیه آنها ایجاد میکند. این فکر در واقع حل مشکل خوربسموس با واسطه قراردادن صانع است که بین ایدهها و اشیاء جزئی رابطه برقرار میکند. نظریه یادآوری نیز حل مشکل شناخت ایدهها توسط اشیاء محسوس است (ساکت، ۱۳۹۴: ۵۲). ارسطو پاسخهای افلاطون بر ایرادات خوربسموس را قانع کننده نمیداند و در مابعدالطبیعه (کتاب آلفای بزرگ - فصل نهم) نظریه افلاطون را نقد و وجود ایدههای مفارق را انکار میکند و کلیات را به امور انتزاعی ذهنی تنزل میدهد و صورت معقول را ضمن افراد جستجو میکند.
۳. برخی از بزرگان فلسفه معاصر از جمله امام خمینی با ذکر دلایلی میگویند سابقین در فلسفه و منطق، هم وجود را اصیل و تشکیکی میدانستند و هم حرکت در جوهر را قبول داشتند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱).
۴. در ترجمه انگلیسی، واژه «substance»، از واژه لاتین «substantia»، بمعنای «در زیر ایستاده» است، برای «وسیا» گذاشته اند.
۵. هذا التعریف منقول من الحکیم الإلهی ارسطاطالیس - رضوان الله تعالی علیه - كما نصّ به ناصر خسرو العلوی فی رسالته التي صنفها فی جواب احدی و تسعین مسئله. و كما نص به قسطا بن لوقا الیونانی فی کتاب الفصل بین الروح و النفس، حيث قال فيه: «إن افلاطن حدّ النفس بأن قال:



النفس جوهر ليس بجسم محرّك للبدن. و أما ارسطاطاليس فحدّد النفس بأن قال: النفس كمال لجسم طبيعي آلي. و في حدّ آخر غيّر الآلي، فقال: حيّ بالقوة» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۹۳).

منابع

- ابن رشد (۱۳۷۷) تفسیر ما بعد الطبيعة ارسطو، تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۸۰) تلخیص کتاب المقولات، ج ۱، مصر: الهيئة المصرية العامة.
- ابن سینا (۱۴۰۵) الشفاء (الطبیعیات)، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ارسطو (۱۳۸۵) مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۹۱) درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- تیلور، سی.سی. دلیو (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه غرب ۱: از آغاز تا افلاطون، ترجمه حسن فتیحی، تهران: حکمت.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳) عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، ج ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر.
- داودی، علیمراد (۱۳۸۹) عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران: حکمت.
- ساکت، امیرحسین (۱۳۹۴) «پروکلوس و مسئله خوریسموس»، جاویدان خرد، ش ۲۷، ص ۶۸-۵۱.
- عین القضاة همدانی (۱۳۸۶) تمهیدات، تحقیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶) مجموعه رسائل، بیروت: دار الفکر.
- فخر رازی (بی تا) المباحث المشرقیة، قم: بیدار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی / سروش.
- ملاصدرا (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تعلیقات ملاهادی سبزواری، ۹ جلدی، قم: مکتبة المصطفوی.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۲) شرح حکمة الإنشراق، تعلیقات صدرالمتألهین بر شرح قطب الدین شیرازی، ۴ جلدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، بکوشش سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- هجوری، علی بن عثمان (۱۳۷۵) کشف المحجوب، تحقیق قاسم انصاری و دیگران، تهران: طهوری.
- ولیکز، کی. و. (۱۳۸۷) «پسوخته در برابر ذهن» ترجمه محمدرضا طهماسبی، ذهن، شماره ۳۵-۳۴، ص ۸۱-۱۱۰.

Aristotle (1995) *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barne, Oxford.
Ross, W.D. (1923). *Aristotle*. London: Methuen and Co. Ltd.

