

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَالَّذِي يُرِيهِمْ
آيَاتِهِ لَعَلَّهُمْ
يَتَّقُونَ

مؤسسه آموزش عالی باقر العلوم علیه السلام

پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

عنوان:

حدوث و بقاء نفس از منظر حکمت متعالیه

استاد راهنما:

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدمهدی گرجیان

استاد مشاور:

آیت الله دکتر احمد بهشتی

نگارنده:

گلین مرادپور طالشی

فروردین 1385

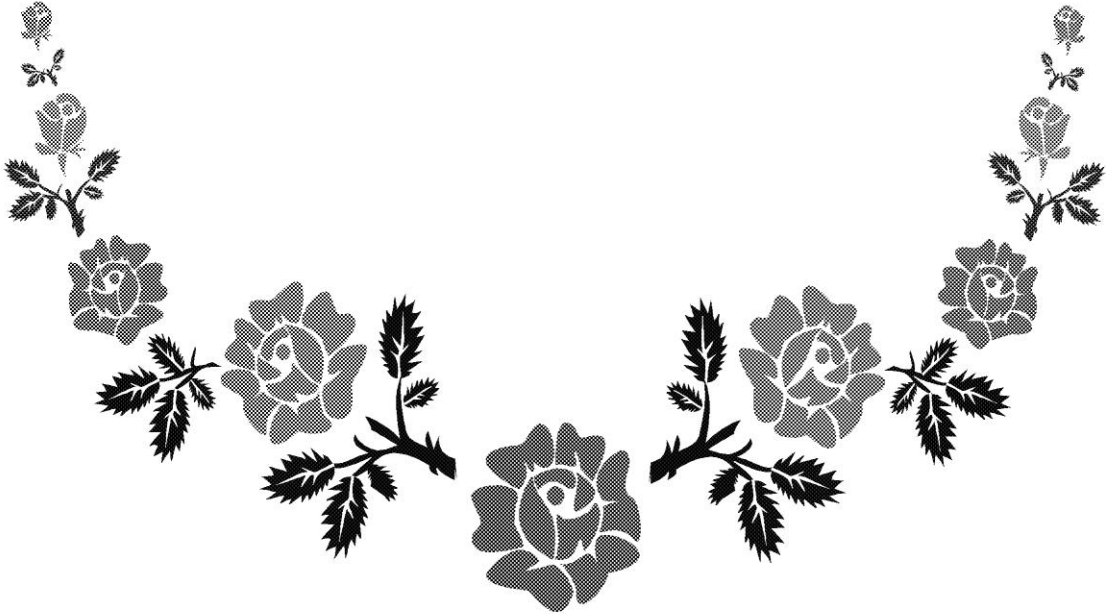


اهدائيہ

تقديم به صالح المؤمنين، وارث علم النبيين، امام

المتقين و وصى رسول رب العالمين، حضرت

امير المؤمنين على (عليه السلام)



تقدیر و تشکر

حمد و سپاس خداوند عز و جل را که توفیق این پژوهش را عطا فرمود و سلام و صلوات خداوند بر عزیز کائنات، پیامبر بزرگوار اسلام محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام و درود و رحمت الهی بر عمه سادات، کریمه اهل بیت حضرت فاطمه معصومه سلام الله علیها.

با تقدیر و تشکر فراوان از محضر اساتید ارجمند، جناب آقای حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمدمهدی گرجیان و نیز جناب آقای آیت الله دکتر احمد بهشتی که با صرف وقت گرانبهای خود و راهنمایی‌های ارزشمندشان، به این پژوهش سامان و اعتبار بخشیدند.

همچنین فرصت را غنیمت شمرده، از تلاش‌ها و زحمات بی دریغ مسئولین محترم دانشگاه باقر العلوم (علیه السلام) خصوصاً مدیر محترم گروه فلسفه و کلام اسلامی جناب آقای دکتر محمدمهدی گرجیان تقدیر و تشکر می‌شود.

چکیده

این پژوهش نتیجه تلاش‌های مستمر در زمینه «حدوث و بقاء نفس» از منظر حکمت متعالیه می‌باشد؛ که آراء صدرالدین محمد شیرازی به عنوان بنیان‌گذار این مکتب مورد توجه قرار گرفته است و مشتمل بر چهار فصل است.

منظور از نفس در اینجا جوهری است مجرد از ماده ذاتاً و متعلق به ماده فعلاً، که همان نفس ناطقه انسانی است که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند.

در این پژوهش حدوث نفس ناطقه یعنی همان چگونگی پیدایش نفس، یکی از دو محور مورد بحث می‌باشد، که در بیان این مطلب دو احتمال وجود دارد:

(1) این که حدوث نفس روحانی باشد، یعنی نفس به عنوان موجود روحانی،

پس از پیدایش جسم و بدن به بدن تعلق گیرد.

(2) یا این که نفس جسمانیه الحدوث است، یعنی حادث به حدوث بدن می‌-

باشد که از ابتکارات و شاهکارهای فلسفه صدرالدین شیرازی همین مطلب می‌باشد. ملاصدرا با توجه به مبانی منحصر به فرد خود در پی اثبات حدوث جسمانی نفس می‌باشد که آراء و نظریات او در این زمینه قابل توجه می‌باشد.

محور دوم در این پژوهش، بقاء و جاودانگی نفس ناطقه است. آیا نفس موجودی باقی است یا این که حیات و بقاء او در گرو حیات و بقاء بدن است؟ در بحث بقاء نفس و چگونگی حیات آن، از جمله مباحث مهمی که مطرح می‌شود، بحث تناسخ می‌باشد که در پایان این پژوهش به صورت مختصر و گذرا به آن پرداخته می‌شود.

فهرست

1	<u>مقدمه: طرح تحقیق</u>
7	<u>فصل اول: کلیات و سیر تاریخی</u>
8	<u>مقدمه</u>
11	<u>[[[]]]- نفس در آرای فلاسفه غرب</u>
11	<u>[[[]]]-[[[]]]- جهان شناسان یونانی</u>
11	<u>1-1-2- افلاطون</u>
12	<u>1-1-3- ارسطو</u>
13	<u>1-1-4- دکارت</u>
14	<u>1-1-5- اسپینوزا</u>
15	<u>1-1-6- لایب نیتس</u>
16	<u>1-2-2- نفس در آرای اندیشمندان مسلمان</u>
16	<u>1-2-1- کندی</u>
16	<u>1-2-2- فارابی</u>
17	<u>1-2-3- شیخ اشراق</u>
20	<u>1-3-3- واژه شناسی</u>
20	<u>1-3-1- حدوث و قدم</u>
21	<u>1-3-1-1- حدوث ذاتی</u>
21	<u>1-3-1-2- قدیم ذاتی</u>
21	<u>1-3-1-3- حدوث زمانی</u>
22	<u>1-3-1-4- قدیم زمانی</u>
22	<u>1-3-2- نفس</u>
23	<u>1-3-2-1- تعریف نفس</u>
23	<u>الف) معنای لغوی نفس</u>
25	<u>ب) معنای اصطلاحی نفس</u>
28	<u>1-3-2-2- اقسام نفس</u>
29	<u>1-4-4- ماهیت و حقیقت نفس و اثبات آن</u>
29	<u>1-4-1- ضرورت وجود نفس</u>

29	<u>2-4-1- حقیقت روح و نفس</u>
30	<u>3-4-1- اثبات وجود نفس</u>
32	<u>4-4-1- جوهریت نفس</u>
34	<u>برهان اول: نفس مقومّ جوهر</u>
35	<u>برهان دوم: نفس مدرک اوصاف بدن</u>
36	<u>5-1- تجرد نفس</u>
37	<u>1-5-1- دلایل تجرد نفس</u>
37	<u>1-1-5-1- علم حضوری به خویش</u>
38	<u>2-1-5-1- توانایی نفس بر انجام افعال غیر متناهی</u>
38	<u>3-1-5-1- علم به تغایر نفس انسان با متعلقات بدنی او</u>
39	<u>4-1-5-1- تجرد مفاهیم کلی عقلی</u>
40	<u>5-1-5-1- وجود حافظه</u>
41	<u>6-1-5-1- نفس محل اجتماع متقابلات</u>
42	<u>7-1-5-1- فوق تجرد بودن نفس</u>

Error! Bookmark not defined...... فصل دوم: حدوث و قدم نفس

Error! Bookmark not defined...... 1-2- اقوال در حدوث و قدم نفس

Error! Bookmark not defined...... 1-1-2- قائلان به حدوث نفس

Error! Bookmark not defined...... 2-1-2- قائلان به قدم نفس

Error! Bookmark not defined...... 2-2- قدم نفس

Error! Bookmark not defined...... 1-2-2- نظریه افلاطون

Error! Bookmark not defined...... توجیه و تأویل نظریه «قدم نفس» افلاطون

Error! Bookmark not defined...... 2-2-2- دلایل قائلین به قدم نفس

Error! Bookmark not defined...... 1-2-2-2- دلیل اول

Error! Bookmark not defined...... نقد صدرالمتألهین

Error! Bookmark not defined...... 2-2-2-2- دلیل دوم

Error! Bookmark not defined...... پاسخ دلیل از دیدگاه صدرا

Error! Bookmark not defined...... مشائیان و پاسخ این دلیل

Error! Bookmark not defined...... 3-2-2-2- دلیل سوم

Error! Bookmark not defined...... رابطه نفس و بدن در نظر قائلین به قدم نفس

Error! Bookmark not defined.	3-2-2- لوازم فرض قدم نفس
Error! Bookmark not defined.	2-2-3-1- نفس جوهری تام
Error! Bookmark not defined.	2-2-3-2- ناسازگاری قدم نفس با تكثر آن
Error! Bookmark not defined.	2-2-3-3- معطل ماندن نفوس
Error! Bookmark not defined.	2-3- حدوث نفس
Error! Bookmark not defined.	1- نظریه «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء»
Error! Bookmark not defined.	2-1-3- استدلال ابن سینا بر حدوث نفس
Error! Bookmark not defined.	2-2-3- دلیل دیگر بر حدوث نفس
Error! Bookmark not defined.	2-3-3- برهان شیخ اشراق بر حدوث نفس
Error! Bookmark not defined.	اشکال بر دلیل شیخ اشراق
Error! Bookmark not defined.	2-4- حکمت متعالیه و نظریه حدوث جسمانی نفس
Error! Bookmark not defined.	2-5- دلایل ملاصدرا بر جسمانیه الحدوث بودن نفس
Error! Bookmark not defined.	2-1-5- دلیل اول
Error! Bookmark not defined.	2-2-5- دلیل بر جسمانی الحدوث بودن نفس
Error! Bookmark not defined.	2-3-5- دلیل دیگر
Error! Bookmark not defined.	2-6- آیات
Error! Bookmark not defined.	2-7- احادیث
Error! Bookmark not defined.	جمع بندی
Error! Bookmark not defined.	فصل سوم: بقا و جاودانگی نفس
Error! Bookmark not defined.	3-1- اهمیت بحث بقا و جاودانگی
Error! Bookmark not defined.	3-2- سابقه تاریخی
Error! Bookmark not defined.	3-3- دلایل بقای نفس
Error! Bookmark not defined.	3-1-3- دلیل افلاطون
Error! Bookmark not defined.	3-2-3- فساد اشیاء مرکب
Error! Bookmark not defined.	3-3-3- بدن، آلت اجرای افعال نفس
Error! Bookmark not defined.	3-4-3- عدم قوام نفس به بدن
Error! Bookmark not defined.	3-5-3- حامل استعداد فساد نفس؟
Error! Bookmark not defined.	3-4- جمع بندی

<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-تناسخ</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-1-اقسام تناسخ</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-1-1-قسم اول</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-1-2-قسم دوم</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-1-3-قسم سوم</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-2-ابطال تناسخ</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-2-1-مشاء و ابطال تناسخ</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>3-5-2-2-ملاصدرا و ابطال تناسخ</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>نتیجه گیری</u>
<u>Error! Bookmark not defined.</u>	<u>فهرست منابع</u>

مقدمه:

طرح تحقیق

اهمیت و ضرورت موضوع

سپاس خدای را که خود را بر آفرینش وجود انسانی تحسین کرد، که او اشعه‌ای از نور وجودش بود و او را خلیفه خود بر زمین قرار داد و چراغ قرآن را منصوب داشت تا این اشعه مکدر عالم دنیا در زیر نور آن، مظهر تمام نمای خالقش باشد و راه اتصال او به منبع نور وجودش شود. چنان که امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«نورنا من نور ربنا کشفاع الشمس من الشمس»^۱

مطالعه بر روی انسان و احوال نفسانی او که بزرگ‌ترین آیت خداوند در هستی می‌باشد، موضوعی است که در مواضع متعددی از قرآن کریم به آن امر شده است: از جمله در سوره مائده می‌فرماید:

«علیکم انفسکم»

همچنین معرفت نفس راهی است به سوی معرفت خداوند و هر اندازه معرفت ما نسبت به خویش و نفس خویش تعمیق گردد، به عظمت آفرینش اسرار خلقت الهی و مظاهر قدرت خداوند پی می‌بریم. اگر ما حقیقت نفس را بشناسیم و رابطه آن را با افعالش درک کنیم و دریابیم که انتساب افعال انسانی به قوا، مانع انتساب حقیقی آن (در مرتبه بالاتر) به خود نفس نیست، درک حقیقت توحید افعالی برای ما آسان‌تر خواهد شد و درخواهیم یافت که چگونه با اعتقاد به این که تنها مؤثر حقیقی خداوند است، انتساب افعال به علل قریب و مباشرشان را نیز پذیرفت.

و نیز معرفت نفس و اعتقاد به بقای آن، رابطه تنگاتنگ با مسأله معاد دارد، لذا چنین معرفتی، اصلاح و تزکیه و تهذیب نفس را به همراه دارد که طریق لقای پروردگار جل شأنه می‌باشد.

فی الجمله، علم نفس نافع‌ترین علم‌هاست. «خیر العلم ما نفع»^۲ لذا بهترین و ضروری‌ترین علوم موجود است. خداوند نیز با دعوت به معرفت آیات انفس، خواسته انسان‌ها را در طریق خود

1- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 25، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء، بیروت، لبنان، سال 1403 هـ، ص 17.

2- همان، ج 74، ص 116.

نگه دارد و از افتادن در نادانی‌ها و گمراهی‌ها نجات دهد. بر همین اساس، معرفت نفس وظیفه‌ای است که متوجه همه انسان‌هاست.

در معرفت نفس، اموری چند قابل بحث و بررسی است، از جمله:

تعریف نفس، اثبات نفس با دلیل و برهان، مغایرت نفس با مزاج، مغایرت نفس با بدن، رابطه نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو بر هم، مغایرت نفس با حیات، جوهر یا عرض بودن نفس، انواع و مراتب نفس، قوای نفس، رابطه نفس با ادراکات، تجرد نفس، شقاوت نفس، حدوث یا قدم نفس، بقاء نفس و

با توجه به این که هدف این جزوه بررسی حدوث و بقاء نفس در حکمت متعالیه می‌باشد و بحث از سایر جهات در حوصله جزوه نیست، بنابراین به همین مقدار اکتفا می‌کنیم که: نفس جوهری است مغایر با مزاج، مغایر با بدن و مغایر با حیات و شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی است و دارای قوای متعدد و مدرک جزئیات و کلیات می‌باشد و تعریف آن عبارت است از: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ...»

با توجه به این که موضوع مورد بحث حدوث و بقاء نفس از دیدگاه حکمت متعالیه می‌باشد، نظرات ملاصدرا فیلسوف برجسته این مکتب محور قرار گرفته است. اما نظرات و آراء فلاسفه دیگر نیز از جمله ابن سینا فیلسوف مشائی مورد توجه قرار گرفته است. اما قبل از این که وارد بحث حدوث و بقاء نفس گردیم، لازم است مختصری راجع به دو مکتب حکمت متعالیه و مشاء مطالبی بیان نماییم.

در مورد مکتب مشاء می‌توان گفت مکتب مشاء یک مکتب کلاسیک پیش از مغول می‌باشد. ابن سینا فیلسوف برجسته این مکتب است که صاحب اشارات، شفاء، نجات و ... می‌باشد. پیروان این مکتب تمایلات عقل‌گرانه داشتند و تلاش می‌کردند با کمک قیاس صوری ارسطویی به علم الهی برسند. برخی چون غزالی، فخرالدین رازی و ... این نگرش‌ها را بر خلاف اعتقادات دینی می‌دانستند، اما در مقابل حکمایی چون خواجه نصیرالدین طوسی با شرح اشارات و ... ، نجم الدین دبیان کاتبی، صاحب «حکمه العین» و قطب الدین شیرازی با «دره التاج» در بالندگی حکمت مشاء

کوشیدند و جان تازه‌ای به مکتب سینوی بخشیدند. همچنین خاندان دشتکی مانند صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین دشتکی بر اندیشمندان صوفیه و شخصیت‌های فکری مسلمانان تأثیر عظیمی نهادند.

حکمت متعالیه

حکمت متعالیه عنوان مکتب صدرای می‌باشد که به معنای واقعی کلمه متعالی است. این مکتب نشأت گرفته است از چهار مکتب فکری مشائی، اشراقی (که پایه گذار آن شهاب‌الدین سهروردی است که بین اندیشه استدلالی و شهود عرفانی پلی زده است و حکمت الهی را ابداع کرد که بر فلسفه ابن سینا مبتنی بود) و همین طور مکاتب عرفانی (خصوصاً عرفان ابن عربی در قالب نظری و عقلانی‌اش که تأثیر عظیمی بر ملاصدرا نهاد) و کلامی.

از جمله معلمان ملاصدرا، داماد محقق معروف به میرداماد از فیلسوفان و متألهان قرن شانزدهم میلادی است.

بدون تردید منابع آموزه‌ها و اندیشه‌های ملاصدرا از این چهار مکتب فکری که در تأسیس حکمت متعالیه دخیل بودند نشأت گرفته‌اند. بنابراین منابع و بسترهای اندیشه‌های ملاصدرا از گستردگی و تنوع بیشتری برخوردارند. تألیف جاودانه‌ترین اثر ملاصدرا، «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه» که با عنوان اختصاری «اسفار» شناخته می‌شود در سال 1628 م به پایان رسید که جامعه فلسفه ایران شیعی است.

و بالاخره این که ملاصدرا با طرح مبانی نو در فلسفه راهکارهای جدیدی را برای مسائل مختلف مطرح کرد و در میان فلاسفه گشود. از جمله در مبحث حدوث و قدم نفس که با ارائه نظریه «حرکت جوهری» قائل به حدوث نفس شد، آن هم حدوث جسمانی نفس، که نفس با قرار گرفتن در مسیر تکامل با حرکت جوهری کم قدم در مرتبه تجرد می‌نهد و این نفس که جسمانیه الحدوث می‌باشد روحانیه البقاء است.

یعنی این که نفس حیات خود را به صورت جسمانی و مادی آغاز می‌کند، اما با سپری کردن مراحل و مراتب ترقی و کمال به سوی تجرد پیش می‌رود و چون فنا و زوال از عوارض ماده و مادیات است، نفس مجرد عاری از فنا و زوال است و باقی می‌ماند، چون علل مفارق آن باقی و

جاوید می‌باشند. به هر حال آنچه پیش روی شماست حاصل این تحقیق می‌باشد. امید که مقبول درگاه حق تعالی قرار گیرد و قابل استفاده برای علاقمندان این موضوع باشد.

سؤالات تحقیق

سؤالات اصلی

- 1- آیا نفس حادث است یا قدیم؟
- 2- آیا فنای بدن موجب فساد نفس می‌شود و آیا فساد نفس امکان دارد؟

سؤالات فرعی

- 1- جایگاه نفس در آراء فلاسفه غرب و مسلمان چگونه است؟
- 2- اقوال در حدوث و قدم نفس چیست و دلایل آن‌ها کدام است؟
- 3- نفس یا بدن، جاودانگی و بقاء با کدام است؟
- 4- دلایل جاودانگی چیست؟
- 5- تناسخ حق است یا باطل؟

سازمان‌دهی و فصل‌بندی پژوهش

این پژوهش شامل مقدمه و سه فصل می‌باشد که عبارتند از:

فصل اول- کلیات: سیر تاریخی، تعریف نفس، تعریف حدوث و قدم، اقسام نفس، جوهریت نفس، تجرد نفس.

فصل دوم- حدوث و قدم نفس، اقوال در مسأله، دلایل این اقوال.

فصل سوم- بقاء و جاودانگی نفس، اقوال در مسأله و دلایل آن، تناسخ، اقسام آن و ابطال آنها.

فصل اول: کلیات و سیر تاریخی

مقدمه

گاه ساده‌ترین و واضح‌ترین مسائل، عمیق‌ترین مشکلات عقلی را فراروی انسان قرار می‌دهد. مساله نفس و بدن را می‌توان از این گونه موارد تلقی نمود. این مساله به ظاهر ساده از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول داشته است. فیلسوفان، عارفان، مفسران و محدثان کم و بیش در این عرصه به گفت و گو نشستند که نفس آدمی چگونه حقیقتی است و سابقه وجودی آن تا کجاست؟ آیا بر بدن تقدم دارد؟ و اگر این تقدم حقیقت دارد، چگونه است.

در یونان باستان که در تاریخ مدون مهد تفکر فلسفی انسان است و اولین بار مباحث فلسفی به طور منسجم و در قالب تعلیم و تعلم در آنجا طرح شد، نظرات مختلفی در باب نفس مطرح شده است. یونانیان نخستین همه چیز را دارای نفس یا روح می‌دانستند و آنچه را که اصل حیات در جانداران است به صورت سایه‌ای مصور می‌ساختند و یا در قالب اشباح درمی‌آوردند. در همین میان عقاید دیگری در یونان به بیان آمد که جنبه دینی و عرفانی داشت. صاحبان این عقاید نفس را از عالم قدسی و علوی می‌دانستند و بدن را مانند زندان یا گوری برای او می‌شمردند. در نظر اینان، نفس چون از تنی دوری گیرند در تن دیگر جای می‌گیرد، لذا رهایی از زندان تن برای نفس امکان ندارد مگر اینکه به پارسایی خود کند.

مقارن با ظهور این افکار که جنبه عرفانی داشت، تفکر عقلی در ایونی نضج گرفت و فیلسوفان پیش از سقراط، که محققان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپایی بسیار مهم و مؤثر می‌شمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه تا هایدگر قدر و مقام ارجمندی برای آنان قائلند، به ظهور رسیدند. در این زمان فیلسوفان انسان را از آن لحاظ که محاط به طبیعت است و یا به عبارت بهتر طبیعت و انسان را بدون تفکیک از یکدیگر و به عنوان یک مجموعه می‌دیدند و می‌شناختند.^۳ با ظهور طبیعیون نفس، جزئی از طبیعتی که مبدأ اشیاء عالم است به حساب آمد و این طبیعت منشأ حرکت جمادات و حیات جانداران و یا خود مبدأ وجود عالم شمرده شد.^۴ پارمینیدس (قرن پنجم ق.م) نفس را از آن حیث که اصل حیات است، ترکیب متعادلی از حرارت و برودت

3 - ارسطو، در باره‌ی نفس، ترجمه‌ی علی مراد داودی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت، 1362، صفحه □□□.

4 - همان، ص □□□□□.

می دانست. امپدوکلس (متولد ۴۷۰ ق.م) نفس را هابط از مقر اعلی می دانست و بدین ترتیب اصل آن را از عالمی فوق طبیعت می شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود. او می گفت که نفوس به سبب ارتکاب معصیتی که از کینه مایه می گرفت از مقر سعدها طرد شدند و به جهان خاکی فروافتادند و در این جهان در گرد باد عناصر گرفتار آمدند و مجبور شدند که از بدنی به بدن دیگر مهاجرت کنند تا روزی که نجات غائی فرابرسد. آناکساگوراس نخستین فیلسوفی است که تصور «نوس» را اعتبار بخشید و قائل شد که نظام جهان را مبدئی مفارق از جهان و عناصر آن، که این مبدأ عقل است. او عقل را روح عالم می دانست که زندگی و حیات هر چیزی که زنده است، از نبات و حیوان و انسان، از اوست و عالم به واسطه‌ی او به حرکت درمی آید.

هراکلیتوس عقل «logos» را حاکم بر جهان برشمرد. فیثاغورثیان با گرایش‌های اشراقی خود تأکید بر تهذیب و تطهیر نفس می کردند. گروهی از اینان قائل به نیروهای مرموزی بودند، که حاکم بر جهان قلمداد می شدند. با ظهور سوفسطائیان و طرح مباحث شکرگرایانه درباره‌ی انسان و قلمرو شناخت انسان فلاسفه توجه جدی‌تری به خود انسان و توانایی‌ها و حیطة‌های شناخت انسان نمودند. تا آنجا که سقراط با گرایش‌های فیثاغورثی خود «نفس» را پذیرفت و درصدد شناخت انسان و جنبه‌های ذهنی انسان برآمد و سرانجام علم النفس بخشی از فعالیت فلسفی افلاطون و ارسطو گردید.

با ظهور افلاطون، نفس به عنوان موجودی مجرد رخ می نماید. افلاطون انسان را دارای سه نفس می دانست که در این میان نفس ناطقه یا جزء عقلانی یا همان «نوس» مجرد است. افلاطون در دیدگاه خود متأثر از فیثاغورث بود و خود نیز بر فیلسوفان بعد از خود، از جمله افلوپین اثر گذاشت.

افلوپین در عین این که متأثر از افلاطون است و جایگاه قوای نفس را همانند افلاطون شخص کرده است تطوری را در مفهوم نفس به وجود می آورد. او نفس انسان را امری واحد تلقی می کند و از دیدگاه افلاطون مبنی بر وجود سه نفس، در وی می گزیند. از سوی دیگر، ارسطو با روش دیگر به بحث درباره‌ی نفس می پردازد. او نفس را صورت بدن و بدن را ماده‌ی آن می داند. در عین حال، به تلازم ماده و صورت حکم می کند. این امر لازم می آورد که با مرگ، نفس نابود شود، مگر این که قوه عقل آن به مرتبه‌ی عقل فعال رسیده، با آن متحد شود، که در این صورت، مرگی برای آن متصور نیست.

انتشار کتابی به نام اثولوجیا و انتساب آن به ارسطو سبب شد تا مباحث فلسفی فیلسوفان مسلمان نخستین

در عین مشائی بودن رنگ نو افلاطونی به خود بگیرد. لذا- مثلاً- در عین این که ابن سینا تعریفی ارسطویی از نفس ارائه می کند؛ دیدگاهی افلاطونی در باب عقل به عنوان بخش والای نفس برمی گزیند و معتقد می شود که نفس نباتی و حیوانی مادی بوده و بعد از مرگ بدن نابود می شوند، اما نفس ناطقه به حیات خود ادامه می دهد و همین رنگ و لعاب- البته به صورت نو افلاطونی- در فیلسوفانی همچون شیخ اشراق و صدر المتألهین شیرازی نیز مشاهده می شود.⁵

ترجمه‌ی آثار ابن سینا به زبان لاتین تأثیری شگرف بر سیر اندیشه‌ی فلسفی غرب در باب مفهوم نفس داشته است، دقت در آثار توماس آکویناس و دکارت مبین ارتباط طولی دو فیلسوف ذکر شده و ابن سیناست. لذا هر چند دیدگاه تأثیر و متأثر متقابل نفس و بدن به عنوان نظریه‌ای تلقی می شود که مبدع آن، دکارت است. آشنایان با سنت فلسفی فیلسوفان مسلمان به خوبی آگاهند، که این نظریه را باید در فیلسوفانی همچون فارابی و خصوصاً ابن سینا سراغ گرفت.

دیدگاه‌های مختلف و متضاد پیرامون نفس را می توان مبتنی بر اختلاف نگرش‌ها نسبت به انسان و جنبه‌های وجودی او دانست. برخی انسان را موجودی کاملاً مادی می دانند و برخی انسان را موجودی دو بُعدی یا دارای ابعاد گوناگون دانسته‌اند.

امام خمینی (ره) دلیل این اختلافات را این گونه بیان نموده‌اند:

«دلیل احتمالات مختلف در حقیقت نفس، این است که هر گروهی مرتبه‌ای از نفس را می بینند، برخی مرتبه‌ی طبیعی را می بیند و گفته‌اند: نفس همان خون است. برخی بالاتر رفته و با نگاه به مرتبه‌ی بالاتر آن را مزاج دانسته‌اند. برخی بالاتر رفته و همین قوای حسی، لمسی و ... را نفس پنداشته‌اند و برخی بالعکس، فقط دور را دیده‌اند و منکر نفس طبیعی شده‌اند و فقط قائل به جنبه‌ی تجرد نفس شده‌اند.»⁶

لذا اقوال گوناگون در باب نفس را می توان به نحوی درست و از جنبه‌ی دیگر نادرست تلقی نمود. در اینجا به بررسی دیدگاه‌های برخی از فلاسفه‌ی غرب و فلاسفه‌ی مسلمان در باب نفس می پردازیم.

5 - رضا اکبری، جاودانگی، جلد اول، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، صص ۱ و ۱۰۰.

6 - آیت الله عبدالعلی اردبیلی، تقریرات فلسفه امام خمینی (اسفار)، جلد ۱، چ اول، قم، نشر آثار امام، ۱۳۸۰، صفحه ۱۳۳.

□-□-□- نفس در آرای فلاسفه غرب

□-□-□- جهان شناسان یونانی

در نظر این فلاسفه نفس موجودی مادی، همانند هوا، آتش و اتم است. طالس آن را آب و آناسیمنس آن را هوا می‌دانست.^۷ گرچه همگی آن‌ها قائل به ازلیت ماده بوده‌اند و این عالم را تنها عالم می‌دانستند، با این هم شاید نتوان آنها را مادی مذهب دانست؛ زیرا اعتقاد آن‌ها به منشأ بودن ماده برای اشیاء بدون تمایز نهادن بین ماده و روح بود که هنوز به ذهن آنان راه نیافته بود. آنان به این معنی مادی مذهب بودند که می‌کوشیدند تا مبدأ همه‌ی اشیاء را از عنصری مادی تبیین کنند نه این که دانسته و از روی اندیشه، تمایز بین ماده و روح را انکار کنند.^۸

1-1-2- افلاطون

افلاطون به هیچ وجه تسلیم جهان شناسان پیشین که نفس را تأویل به هوا یا آتش و یا اتم می‌کردند نشد؛ او نه مادی مذهب بود و نه از کسانی که نفس را پدیده‌ای فرع بر بدن می‌شمارند، بلکه طرفدار قطعی و سرسخت اصالت روح بود. نفس به وضوح از بدن متمایز است؛ و با ارزش‌ترین دارایی انسان است. او در قوانین نفس را به عنوان «خود آغازگر حرکت» یا «منشأ حرکت» تعریف می‌کند. چون چنین است، نفس بر بدن مقدم است و باید بر بدن حکومت کند. در تیمائوس افلاطون می‌گوید که «تنها شیئی موجودی که خاصه» دارای عقل و خرد است نفس است، و این شیئی نامرئی است...^۹

تا زمان افلاطون هیچ کس، حتی آناساگوراس که نفس را در مقابل حیات طبیعی واقع می‌دانست، آن را از مادیات نشمرد. افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست و هر گونه نظری که بر حسب آن بتوان نفس را به عنصری از عناصر تأویل کرد و از این راه جنبه‌ی روحانی و تقدیر فوق طبیعی نفس را انکار داشت، در فلسفه او مردود شناخته شد.^{۱۰}

7- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتویی، جلد اول، تهران، انتشارات سروش، 1380، صفحه □□□.

8- همان، ص 37.

9- همان، صفحه □□□.

10- ارسطو، درباره‌ی نفس، پیشین، صفحه □□.

نفس و بدن دو جوهر متباین هستند، نفس امری مجرد و بدن امری مادی است و ارتباط این دو امر متباین، ارتباطی ذاتی نیست بلکه ارتباط عرضی است. نفس، بدن را در تصرف یا مالکیت خود دارد و آن را همچون ابزاری به کار می گیرد و سرانجام نفس همچون پرنده‌ای از قفس می‌پرد، تا زندگی مستقل و بی قید و بندی داشته باشند.

نفس قدیم است، زیرا اگر حادث باشد محتاج به ماده‌ای است که استعداد حدوث را حمل می‌کند و در این صورت مادی خواهد شد. نفس دارای سه جزء است که این سه جزء عملکرد نفس تلقی می‌شوند. جزء عقلانی که سبب تمایز انسان از حیوانات است، و همت و شهوت، که ارابه‌های جزء عقلانی محسوب می‌شوند، شهوت ارابه‌ی سرکش و اراده ارابه‌ی خوب و مطیع نفس است. وی جزء شهوانی را مادی می‌داند، زیرا برای جزء شهوانی محل مادی تعیین می‌نماید. در این میان جزء عقلانی که عالی‌ترین رکن یا اصل نفس است، غیر فانی و شبیه لاهوت است. دو اصل دیگر، جزء همت و اراده و جزء شهوانی فناپذیرند.^{۱۱}

1-3-1- ارسطو

دیدگاه ارسطو را می‌توان یک دیدگاه مادی گرایانه تلقی نمود او تمایز نفس و بدن را پذیرفت، اما نه به معنی قبول دو جوهر متباین در وجود انسان، بلکه نفس را کمال بدن می‌داند و کمال شیئی از شیئی جدا نیست. لذا او قاطعانه نظرات دوگانه‌انگار را در باب ماهیت انسان رد می‌کند و نفس را موجود جوهری که مافوق طبیعی باشد، نمی‌داند.^{۱۲} و یا وضع علل چهارگانه، بدن را ماده‌ی نفس و نفس را صورت و فعلیت بدن می‌داند. در نظر او هر فرد انسان، جوهری است که از اتحاد ماده و صورت تشکیل یافته است یافته است که به همان اندازه از استحکام به هم پیوند یافته‌اند، که دیگر جواهر جسمانی قابل مشاهده در تجربه حسی؛ با این تفاوت که در این دیدگاه انسان، جوهری مادی شبیه با دیگر جواهر می‌گردد، او فسادپذیر است و در لحظه‌ی مرگ، صورت او به حالت قوه برمی‌گردد، درحالی که ماده بدنش به وجود ادامه می‌دهد و بالقوه پذیرایی صورت دیگری است. گویا به نظر می‌رسد که شخص باید بین جاودانگی نفس و وحدت جوهری انسان، یکی را انتخاب کند. ارسطو نفس را

11 - فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، پیشین، ص ۱۱۰۰.

12 - همان، صص ۱۱۰۰ و ۱۱۰۱.

کمال اول برای جسم طبیعی عالی تعریف می کند.

حکمای مسلمان هم این تعریف را ارائه کرده‌اند. در ابتدای امر به نظر می‌رسد ایشان تعریف ارسطو را از نفس پذیرفته‌اند اما با امعان نظر مشخص می‌شود که ارسطو کمال اول را به معنی صورت شیئی که تحصیل ماده به آن است و در ماده منطبع است به کار می‌برد، به همین دلیل انفکاک آن را از بدن جایز نمی‌داند.^{۱۳} و بنابراین وی بقای نفس را نپذیرفته است، اما حکمای مسلمان «کمال اول» را به معنای صورتی که متبع در ماده است به کار نمی‌برند و بر این نکته تأکید می‌کنند که هر صورتی کمال است، کمال هایی که ذات جداگانه دارند، در حقیقت صورت برای ماده نیستند، و ماده هم نیستند. پس ارسطو «آلی» را صفت جسم و بوعلی «آلی» صفت کمال نفس می‌داند، به همین دلیل ارسطو برای نفس و بدن ثنویتی قائل نیست، ولی ابن سینا نفس و بدن را دو امر می‌داند که رابطه‌ی کارگر و ابزار دارند.^{۱۴}

ارسطو فکر را جزء ذاتی نفس نمی‌داند، بلکه فکر را به ماده‌ی در حال حرکت تبیین کرده، در نتیجه فکر «عمل درونی» است، و امری مربوط به عالم فوق افلاطونی نیست بلکه امری مربوط به عالم ماده است.[□] وی عملکرد عالی نفس را عقل فعال مبهم است، که چگونه جدای از بدن است و چگونه عمل می‌کند، بنا بر این با رد فکر به عنوان جزئی از نفس، ارسطو نفس را مختص به انسان نمی‌داند، بلکه برای نفوس سلسله مراتبی قائل است که با بدترین آن‌ها مستلزم پایینی هست، ولی مرتبه‌ای پایین مستلزم مرتبه‌ی بالا نیست. این سلسله مراتب از نفس گیاهی شروع و به نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه منتهی می‌شود.^{۱۵}

1-1-4- دکارت

دکارت برای اثبات نفس از «فکر» استفاده کرد. وی از فکر به جوهر اندیشنده رسید. این جوهر اندیشنده امری غیر بدن است، زیرا بدن امتداد دارد، اما در این جوهر هیچ امتدادی به طور واضح یافت نمی‌شود. ویژگی و وصف اصلی این جوهر غیر ممتد تفکر است. از نظر او نفس و بدن دو جوهر متمایز از هم‌اند و به عنوان دو

13 - همان، ص 373.

14 - همان، صفحه □□□.

15 - همان، صص 374 و 373.

جوهر مستقل و جدا قابل تصورند. این نظریه‌ی دکارت در دوران جدید به عنوان نظریه‌ی ثنویت یا Dualism معروف است. نفس و طبیعت مادی از نظر دکارت دارای دو قلمرو کاملاً متفاوتند. در اینجا پرسش مطرح درباره‌ی دوگانه انکاری افلاطون در این روایت دکارتی نیز امکان طرح دارد؛ دو امر کاملاً متمایز چه نسبت و ارتباطی با هم می‌توانند داشته باشند و این نسبت چگونه به لحاظ عقلانی توجیه پذیر است؟ به عبارت دیگر نگرش دوگانه انکاری افراطی درباره‌ی نفس و بدن با برداشت‌ها و دریافت‌ها عقل متعارف سازگار نیست، زیرا هر کس به خوبی می‌داند که آسیب‌های جسمانی تألم‌های روحی و نفسانی باعث بروز رنج‌ها و اختلال‌های جسمانی می‌شود. این تجربه‌ای عمومی و اغماض‌ناپذیر است. همین امر موجب شد که دکارت سعی در بیان این رابطه، به وساطت منطقه‌ی جسمانی ویژه‌ای (غده‌ی صنوبری) کند.^{۱۶} گرچه راه حل وی چندان مقبول نیفتاد و پرسش همچنان باقی ماند.

1-1-5- اسپینوزا

تأکید دکارت بر تمایز نفس و بدن به عنوان دو جوهر متمایز مجرد و مادی، موجب ظهور مشکل «ارتباط دو امر متباین» گردید، چگونگی این دو امر متباین با هم مرتبط می‌شوند و در هم تأثیر می‌گذارند. اسپینوزا برای حل این مشکل، نفس و بدن را دو جنبه و صفت یک شیء واحد توصیف نمود. نفس تصور بدن و کمال بدن است. نفس و بدن در واقع یک چیزند که از دو جنبه‌ی متفاوت مورد نظر قرار گرفته‌اند چنان که ممکن است از جنبه‌های مختلف یک شهر سخن بگوییم. بر اساس این نظریه نفس و بدن و حقایق نفسانی و جسمانی جلوه‌های متوازی یک واقعیت اساسی‌اند و به عبارت دیگر حقایق واحدی‌اند که به زبان‌های متفاوت اظهار شده‌اند. در واقع نفس و بدن دو حالت یک جوهرند لذا بنا بر نظر اسپینوزا ما دو جوهر نداریم، یک جوهر داریم که دو صفت دارد و آن جوهر واحد خدا است، که دو صفت دارد. بنابراین اسپینوزا کوشید این دو را به یک چیز برگرداند، کثرات را به وحدت برگرداند تا مشکل موجود را حل کند. از یک زاویه واقعیت واحد را جسمانی می‌بینیم که حالات جسمانی دارد و از آن تعبیر به جسم

می‌کنیم و از زاویه‌ی دیگر آن واقعیت را روحانی می‌بینیم، که از آن تعبیر به اندیشه و فکر می‌کنیم.^{۱۷}

1-1-6- لایب نیتس

برای حل مشکل ارتباط دو امر متباین «هماهنگی پیشین بنیاد» را مطرح کرد. او می‌گوید ما یک حقیقت و جوهر واحد نداریم، بلکه ما بی نهایت جوهر روحانی غیر مجرد داریم. جسم ما مناداست و نفس ما هم مناداست. خداوند که قادر مطلق است از ازل (قبل از هر تجربه‌ای) مناداها را هماهنگ با یک دیگر تنظیم کرده است. او مثال می‌زند به اینکه دو ساعت را فرض کنیم که ساعت‌ساز، این دو ساعت را به گونه‌ای تنظیم کرده است که در یک ساعت خاص با هم شروع به زنگ زدن می‌کنند. این به معنای رابطه‌ی علیت داشتن این دو نمی‌باشد. بلکه این‌ها تأثیری در هم ندارند و ما گمان می‌کنیم که این‌ها در هم اثر می‌گذارند. او تأثیر نفس را در بدن قبول ندارد و بالعکس دو امر متقابل یک دیگر را می‌پذیرد که مانند دو ساعت مستقل از هم‌اند و در هم اثر ندارند. بنابراین نظریه هر حالتی که برای بدن رخ می‌دهد مقارن است، با حالتی که در نفس محازی آن حالت است، طبق این دیدگاه بین نفس و بدن ارتباط علی وجود ندارد و تعامل بین نفس و بدن بی معنا است.^{۱۸}

17 - کاپلستون، جلد چهارم، پیشین، صفحه ۱۰۰.

18 - رجوع به: ریچارد تیلور، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدجواد رضایی، ج اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۱۰۰ و ۱۰۱.

1-2-2- نفس در آرای اندیشمندان مسلمان

1-2-1- کندی

کندی علوم را به دینی و انسانی تقسیم نموده است و علوم انسانی را به علوم آلی و غیرآلی (علمی که لذاته مطلوب است) تقسیم نموده است. منطق و ریاضیات را جزء علوم آلی قرار داده است. علوم آلی را به نظری و عملی تقسیم نموده است.

«طبیعیات» و «مابعدالطبیعه» و «علم النفس» را از اقسام علوم غیر آلی نظری فرض کرده است و اخلاق و سیاست را از اقسام علوم غیر آلی، دانسته است.^{۱۹} بنابراین علم النفس، علمی مقابل مابعدالطبیعه و طبیعیات است. وی مراتب وجودی انسان را در دو مرتبه‌ی حسی و عقلی قرار داده است. طریق او در قوای نفسی همانند ارسطو است ولی در تعریف نفس اندکی از دیدگاه ارسطو تخطی کرد و شیوه‌ی افلاطونی در پیش گرفته است و نفس را این چنین تعریف کرده است: «هو کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة یدرک الامور والکلیات و یفعل الافعال الفکریه».^{۲۰}

در این تعریف به کلیات مورد پذیرش توجه نموده است و علاوه بر این وی بر خلاف ارسطو نفس و بدن را دو امر متمایز می داند، زیرا نفس امری بسیط و جوهری ربانی است.^{۲۱}

1-2-2- فارابی

او نفس را جوهری غیر جسمانی می داند که از طرفی صورت جسم نیز می باشد و انسان موجودی مرکب از روح مجرد و جسم مادی است که روحش بر بدن اشراف است. روح جوهری مستقل و قادر بر هر گونه ادراک و لذت در عالم ابدیت و جهان مافوق طبیعت است. بالاترین کمال برای انسان، مجرد از ماده و رسیدن به عقل فعال است و اراده در این میان نقش مهمی را ایفاء می کند؛ زیرا برخی از افعال بدنی و فکری راه را برای رسیدن انسان به این سعادت هموار می کنند و افعال می توانند انسان را به این کمال برسانند که ارادی باشند. اراده عبارت

19 - محیی الدین حسام الآلوسی، فلسفه الکندی، چ اول، بیروت، ۱۳۸۰، صفحه ۱۰۰.

20 - همان، ص 176.

21 - ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، گروهی از مترجمین، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، صفحه ۱۰۰.

است از: گرایش به مدرک یا روی گردانی از آن. حال این گرایش یا روی گردانی از مدرک قوای حاسه، متضلیه یا ناطقه باشد. اراده ناشی از حسّ و تخیل مشترک بین انسان و حیوان است و اراده ی ناشی از قوه ی ناطقه به انسان اختصاص دارد و نام این نوع اراده «اختیار» است.^{۲۲}

فارابی تعامل نفس و بدن را پذیرفته است. هیأت و ملکات نفسانی تابع مزاج بدن‌ها هستند و بدن نیز منشاء آثاری در نفس است.

1-2-3- شیخ اشراق

بخش مهمی از فلسفه‌ی «شیخ اشراق» مربوط به معرفت نفس است. او شناخت نفس و قوای آن را جدای از معرفت خدا نمی‌داند. از دیدگاه او نفس و بدن دو امر متغایرنند، زیرا وی نفس را «اسفهبدی» می‌داند. از جمله دلایل او بر تغایر نفس و بدن، تغیر اجزای بدن و ثبات نفس در همه‌ی این تبدلات است.^{۲۳}

نفس نور مجرد است و قائم به ذات خود می‌باشد. خصوصیت انوار قائم به خود او ذات خود است. شیخ اشراق ارتباط نفس و بدن را، ارتباط ماده و صورت نمی‌داند و از این ارتباط به «علاقه‌ی شوقیه» تعبیر می‌کند، که امری اضافی است.^{۲۴}

او روح بخاری را به عنوان رابط نفس و بدن قرار می‌دهد. این روح، نوری عرضی دارد و به واسطه‌ی این نور ارتباط نفس و بدن تسهیل می‌شود.

اگر این نور کم شود مریضی حاصل می‌شود. این نور عارضی مجرد نیست. زیرا مدرک ذات خود نیست.^{۲۵}

شیخ اشراق برای انسان سه مرتبه قائل است که عبارتند از: انسان عقلانی، مثالی و جسمانی، رابطه‌ی این سه مرتبه، رابطه‌ی ظل و ذی ظل است، این راتبه هم در مراتب انسان و هم در قوای انسان مطرح است.^{۲۶}

22- ابونصر محمد فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، جلد اول، ج دوم، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، []، صص [] و [] .

23- شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج []، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، []، صفحه [] .

24- همان، ص [] .

25- همان، ص 182 .

26- غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، ج []، تهران، انتشارات حکمت، سال []، صفحه [] .

«فهذه القوى فى البدن كلها ما فى النور الاسفهد»^{۲۷}

«همه‌ی این قوا سایه‌ی آن چیزی هستند که در نفس است.»

پس حواس ظاهری، ظل ادراکات برزخی هستند، رابطه‌ی ادراکات رابطه‌ی عالی و دانی است، بنابراین با

عدم حواس ظاهری راه ادراک بسته نمی‌شود.^{۲۸}

شیخ اشراق این مراتب را هم در این دنیا برای نفوس انسان نسبت به هم قائل است. نفوس انسانی چهار

قسم است:

جاهل که به کدورت‌ها آلوده گشته؛

عالم که به کدورت‌ها آلوده گشته؛

جاهل که از کدورت‌ها پاک مانده؛

عالم که از کدورت و گناه پاک مانده است.

وی از این چهار گروه به جزء گروه اول را، در نهایت به عالم عقول واصل می‌داند و حقیقت انسان را به

نفس می‌داند و دلیل تغییر انسان را نسبت به حقیقت خویش را فراموشی خدا می‌داند.

«اکنون که خود را گم کرده‌ای و نمی‌دانی چیستی، گاه به بدن حواله می‌دهی و گاه شک می‌کنی که من

بدنم یا نه» دلیل گم‌گشتگی «نسوا الله فنساهم» است.^{۲۹}

بنابراین هویت انسان به نفس مجرد اوست که بدون تغییر به واسطه‌ی علل خود باقی است. او به تبع سه

نوع ادراک، سه لذت برای انسان مطرح می‌کند، لذت حسی، خیالی، عقلی، بالاترین لذت برای انسان تسلط نفس

ناطقه بر قوای نظری و عملی خود است و کمال قوه‌ی نظری ادراک معقولات و کمال قوه‌ی عملی تسلط بر بدن

است. شیخ الرئیس ابوعلی سینا نیز که از برجسته‌ترین فلاسفه‌ی اسلامی است و بخشی از این جزوه حول نظرات

ایشان به بحث پرداخته، علاوه بر آن که در شفا و اشارات و نجات در معرفت نفس به تفصیل و مستوفی بحث

27 - قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، چ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، 1380، ص 453.

28 - غلامحسین ابراهیمی دی‌نانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، پیشین، صفحه □□□□.

29 - شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه حسین نصر، جلد سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

□□□□، صفحه □□□□.

فرموده است. قصیده‌ی عینیه را در معرفت نفس به مبنای مشاء انشاء کرده است و چند رساله‌ی جداگانه در معرفت نفس نوشته است.

فیلسوف هم عصر ایشان حکیم بزرگوار ابن مسکویه کتاب «طهارة الاعراق» را تألیف کرده است و در ابتدای آن چند دلیل بر مغایرت نفس و بدن و تجرد نفس آورده است، سپس در مقابل نفس بحث کرده است و حقاً کتابی است که در جای خود اهمیت به سزا دارد.

فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و سایر بزرگان عالم فلسفه نیز به نوبه‌ی خود کتب و رسائل متعددی با اسامی گوناگون در باب نفس نوشته‌اند که آثار ارزنده‌ای در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی محسوب می‌شود.³⁰ اما در سلسله‌ی جلیلیه حکمای الهی شاید بتوان صدرالمتألهین شیرازی را از کسانی دانست که تحول شگرفی در فلسفه و به طبع در مسأله نفس و مسائل آن با طرح نظریه حرکت جوهری پدید آورد که نظریاتش تا کنون پایدار و طرفداران بسیاری دارد.

نظریه‌ی او در باب نفس مسائل و مشکلات موجود در این باب را که دانشمندان از حل آن عاجز بودند و ما در اینجا به طرح مباحث آن خواهیم پرداخت.

30 - حسن حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، چ اول، تهران، نشر طویی، [] صص [] و [] .

1-3- واژه شناسی

«حدوث و قدم نفس» سه واژه‌ی کلیدی دارد که تبیین این سه واژه در وضوح بحث مؤثر می‌باشد. این سه واژه عبارتند از: حدوث، قدم، نفس.

1-3-1- حدوث و قدم

نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است، گرچه در مقام فعل متعلق به آن می‌باشد، ماده‌ی نفس بدن نام دارد. رابطه نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر آن را به عهده دارد، و همچنین از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذت‌ها که در بدن رخ می‌دهد، بر نفس عارض می‌گردد. نکته‌ی حائز اهمیت در این جا این است که نفس بدون بدن حادث نمی‌شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند. دو واژه‌ی کلیدی که در این جا مورد نظر است. «حدوث و قدم» می‌باشند. که منظور است حدوث و قدم چه می‌باشند، و حکما این دو را چگونه تعریف کرده‌اند.

در عرف عامه‌ی مردم حدوث به معنای «تازگی» و قدم به معنای «کهنگی» است که این دو واژه در مقابل هم به کار برده می‌شوند. لذا معنای عرفی حدوث عبارت است از کوتاه‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل و قدم عبارت است از طولانی‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف معنای ازل.

لذا حدوث و قدم عرفی دو مفهوم نسبی و اضافی‌اند و تنها سبق و پیشی زمانی در آن معتبر است. اما حکما در مفهوم عرفی حدوث و قدم تصرف کردند و آن را توسعه و تغییر دادند. حدوث در اصطلاح فلاسفه عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء» و قدم عبارت است از «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء».^{۳۱} حدوث و قدم هرکدام به ذاتی و زمانی تقسیم می‌شوند. یعنی حادث یا زمانی است و یا ذاتی و قدیم نیز یا زمانی است که و یا ذاتی.

31 - علی شیروانی، شرح مصطلحات فلسفی، چ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، صفحه 31.

1-3-1-1- حدوث ذاتی

که عبارت است از «سبوق بودن وجود شیئی به عدمی که در مرتبه‌ی ذات آن تقرر دارد»^{۳۲}
این نوع حدوث در مقابل قدیم ذاتی است که مصداق آن حق تعالی می باشد.

1-3-1-2- قدیم ذاتی

که در برابر حدوث ذاتی است، عبارت است از: «چیزی که وجودش مسبوق به عدم در مرتبه‌ی ذات نیست»^{۳۳}
یک شیئی در صورتی می تواند قدیم ذاتی باشد که ماهیت نداشته باشد، و ذاتش عین حقیقت وجود باشد و این موجود همان واجب تعالی است.

1-3-1-3- حدوث زمانی

«مسبوق بودن وجود شیئی به عدم زمانی آن»^{۳۴} بنابراین اگر شیئی به گونه‌ای باشد که در زمانی معلوم بوده و سپس به وجود آمده است، در این صورت آن شیئی حادث زمانی خواهد بود، که در مقابل قدیم زمانی می آید. عدمی که در حادث زمانی است، غیر از عدمی است که در حادث ذاتی می باشد. زیرا عدم در حدوث زمانی عدم مقابل است، اما عدم در حدوث ذاتی، عدم مجامع است. عدم مقابل یعنی، «عدمی که با وجود لاحق جمع نمی شود، مانند عدم زمانی»^{۳۵}

عدم زمانی یک شیئی هرگز با وجود آن شیئی جمع نمی شود، بلکه هرکدام رافع دیگری می باشد یعنی وقتی یک شیئی موجود شد دیگر عدم زمانی نخواهد بود و وقتی معدوم شد یعنی عدم زمانی داشت، دیگر موجود نخواهد بود. اما عدم مجامع «عدمی است که با وجود لاحق جمع می شود و عدم ذاتی از این قبیل است»^{۳۶} در حدوث ذاتی، شیئی حادث مسبوق به عدمی است که با وجود آن شیئی جمع می شود یعنی شیئی در همان حال که

32 - علی گرجی، اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با یک دیگر، چ دوم، قم، بوستان کتاب، [۱۳۹۰]، صفحه [۱۰۰].

33 - علی شيروانی، شرح مصطلحات فلسفی، پیشین، صفحه [۱۰۰].

34 - همان، صفحه [۱۰۰].

35 - همان، صفحه [۱۰۰].

36 - همان، صفحه [۱۰۰].

موجود است، ذاتاً معدوم است و عدم ذاتی را با خود به همراه دارد و این عدم تقدم ذاتی بر وجود آن شیء دارد.

1-3-1-4- قدیم زمانی

«قدیم با زمان، موجودی است که وجود او مسبوق به عدم نباشد؛ مانند افلاک و عقول که عدم زمانی ندارند.»^{۳۷} و در مقابل آن، حادث زمانی می باشد که مسبوق به عدم زمانی است.

با روشن شدن مفهوم حدوث و قدم به نوبت بیان مفهوم نفس می رسد. در مباحث آینده خواهد آمد که حدوث و قدم نفس از جمله مباحث مهمی است که مورد توجه همه قرار گرفته است و هر کدام در این مبحث قائل به قولی شده اند که متناسب با مبانی شان می باشد.

1-3-2-2- نفس

□□- تعریف نفس

□□- اقسام نفس

1-3-2-1- تعریف نفس

الف) معنای لغوی نفس

نفس در لغت به معانی متعدد آمده است.

□- نفس به معنای روح، جان، روان، چنان که گفته می شود:

«خرجت نفس فلان» ای روح.

«الله يتوفى الانفس حين موتها» ای الارواح المتعلقة بالأبدان.

□- به معنی حقیقت و ذات شیئی است که به واسطه‌ی آن، ماهیت‌های اشیاء از یک‌دیگر جدا می شود،

مانند:

«قتل فلان نفسه و اهلك نفسه» «ای اوقع الاهلاك بذاته كلها و حقیقه»

□- به معنی خون مانند «سئلت نفسه» ای دمه و در حدیث به این معنا آمده است.

«ما ليس له نفس سألَه فانه ينجس الماء اذا مات فيه»

□- به معنی تن و جسم کما هی قوله تعالی:

«من عمل صالحاً فلنفسه و من أساء فعليها»

منظور این است که هرکسی که در دنیا برای خودش خیری انجام دهد در آخرت نیز برای خود او در بدن

و روح خواهد بود.

□- به معنی عین هر چیزی. کما يقال:

«رأيت فلان نفسه» ای عینه.

□- به معنی چشم زخم. کما يقال:

«نفسه بنفس» یعنی به او چشم زخم رساندم و هم‌چنین به معانی دیگری همچون: نزد شخص بودن، اراده

و قصد، بزرگی و عظمت، ارجمندی و نیز به معنای عقوبت آمده است.^{۳۸}

38 - اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح، جلد سوم، چ اول، قاهره، صفحه 984؛ الامام العلامه ابن منظور، لسان العرب، جلد چهاردهم، بیروت،

صفحه 233؛ علی اکبر نفیسی، فرهنگ نفیسی، جلد پنجم، چ خیام، ص 3742.

آن چه که از این معانی مقصود ما در این رساله می باشد. نفس به معنای روح و حقیقت شیئی است. چون بنا بر نظر حکمت متعالیه. آن چه که حقیقت و هویت انسان را تشکیل می دهد. گوهری است به نام نفس که باعث حرکت و احساس و ادراک و انفعالات نفسانی او می گردد. در تعابیر حکمای الهی گاهی از نفس به عقل نیز تعبیر شده است.³⁹

علت این امر شاید این بوده است که برخی از آنان معتقد بودند که نفوس قبل از تعلق به ابدان قبلاً در عالم دیگری (عقل) به سر می برده است، این که پیروان افلاطون و برخی از حکمای الهی به قدم نفوس معتقد بودند و از آیات و روایات اسلامی به عنوان مؤید ذکر کرده اند.

از نفس در السنه‌ی حکمای الهی و متکلمین اسلامی، عرفا و ادبا با تعابیری همچون نفس ناطقه، قوه‌ی عامله، قوه‌ی ممیزه، روان، جان، جام جهان‌نما، جام جم، جام جهان بین، ورقا و قلب و نور اسفهد یاد شده است. این تعابیر با اندکی تسامح از استعمال در معنای خاص خود، به یک حقیقت و گوهر انسانی که ما آن را نفس می نامیم، اشاره دارد. اما در زبان انگلیسی برای اشاره به روح و نفس از سه لغت استفاده شده است:

Soul,⁴⁰ mind,⁴¹ spirit⁴²

39 - ابن منظور، لسان العرب، پیشین، صفحه □□□.

40 - علی محمد حق شناس، فرهنگ معاصر هزاره، ج دوم، چ دوم، فرهنگ معاصر، □□□□، صفحه □□□□.

41 - همان، ص 1066.

42 - همان، ص 1627.

ب) معنای اصطلاحی نفس

۱- تعریف افلاطون:

النفس مبدأ حیات الجسم و حرکت.

عامل حیات جسم را نفس می‌گویند، یعنی هنگامی که نفس در جسم باشد آن موجود زنده است. چنانچه یک درخت تا زمانی که به ریشه‌اش وصل است و از زمین فاصله نگرفته است عامل حیات در آن وجود دارد؛ انسان نیز تا زمانی که روح در بدنش باشد، آثار حیاتی را دارد.

2- تعریف ارسطو:

النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی.⁴³

نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن حیث که بالقوه دارای استعداد حیات است، تعریف می‌کنند. این رویکرد یک معنای مشترک است که شامل انواع نفوس نباتی و حیوانی و انسانی می‌شود. نفس در این مرحله در اثر حرکت جوهری و اشتداد وجودیش، انواع آثار حیات را قبول می‌کند. اولین مرتبه آن تغذیه، رشد و نمو و تولید است. سپس به مقام حیات، حس و حرکت نائل می‌آید و بالاخره به مرتبه علم و ادراک کلیات که اعلی و اشرف ترین مراتب آن است دست می‌یابد.

3- تعریف ابن سینا:

«النفس جوهر روحانی قائم بذاته؛ و هو اصل القوى المدركة والمحركة والمحافظة للمزاج؛ هذا هو الجوهر

الذی یتصرف فی اجزاء البدن.»⁴⁴

4- تعریف صدرالمتألهین:

ملاصدرا در تعریف وجود نفس چنین می‌گوید:

43 - ارسطو، درباره نفس، پیشین، ص 79.

44 - ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج 3، ج اول، قم، النشر البلاغ، 1375، ص 324.

«کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة»^{۴۵}

«نقش کمال اول برای هر جسم طبیعی که دارای ابزار و حیات بالقوه است.»

این تعریف، بهترین تعریفی است که مورد قبول فلاسفه بزرگ از جمله صدر المتألهین واقع شده است.

1- اولین قید «کمال» بودن نفس برای جسم است، به این معنا که نفس یک حیثیت کمالی برای جسم

است. دو نکته از این قید قابل استفاده است:

الف- هر جسمی دارای نفس نمی باشد و تنها در صورتی که به منزله کمال خاصی نایل شود، نفس خواهد

بود.

ب- نفس چون با بدن ارتباط دارد و تعلق به جسم دارد، لذا مجرد تام نیست.

2- دومین قید کمال اول بودن نفس است. کمال اول همان است که تعیین کننده نوعیت نوع است؛ بودن

آن موجب بودن نوع و نبودن آن موجب نبودن نوع است. بر خلاف کمال ثانی که نوعیت نوع به آن بستگی ندارد.

3- سومین قید، قید «طبیعی» است. این قید جسم صناعی را از تعریف بیرون می کند. جسم صناعی دارای

صورت طبیعی نیست، بلکه به واسطه عامل خارجی واجد صورت و شکل صناعی شده است. در حالی که جسم

طبیعی دارای یک ماهیت نوعی حقیقی و صورت طبیعی است.^{۴۶}

4- چهارمین قید بیانگر این مطلب است که لازم نیست همه علایم حیات به صورت بالفعل در او باشد،

بلکه قوه آن کافی است؛ لذا افعالی که از احیا صادر می شود گاه بالقوه و گاه بالفعل اند و آن افعال عبارتند از:

ادراک و حرکت ارادی و تغذیه و تولید مثل و غیر اینها.^{۴۷}

صدر المتألهین می گوید:

«فظهر أن النفس کمال اول لجسم طبیعی و لا کلّ جسم طبیعی، اذ لبیت النفس کمالاً للنار و لا لأرض بل

النفس التي فی هذا العالم کمال لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیة بآلات یستعین بها علی افعال الحیاة کالاحساس

45 - صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ج 1، چ 2، قم، انتشارات مطبوعات دینی، 1382، ص 199.

46 - محمدتقی مصباح یزدی، شرح اسفار، ج 8، چ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1380، صص 78-79.

47 - حسن زاده آملی، معرفت نفس، چ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، 1372، ص 316.

والحرکة الإرادية»^{۴۸}

یعنی نفس کمال اول برای جسم طبیعی است، اما نه هر جسم طبیعی؛ زیرا نفس کمال برای آتش و یا خاک نیست بلکه کمال برای جسم طبیعی است که کمالات ثانیه (افعال حیات) خود را با کمک آلات و قوا انجام می دهد.

صدرالمتألهین در اینجا به دو نکته اشاره می کند:

نکته اول آن که این تعریف همه موجودات ذی نفس را شامل می شود و اختصاص به نفوس حیوانی و انسانی ندارد. بنابراین، صورت نوعیه نباتی را هم می توان «نفس» نامید؛ زیرا صورت نوعیه نباتی فعل خود را از طریق قوا و آلاتی مانند قوه نامیه و غازیه و مولده انجام می دهد.

نکته دوم اینکه صور نوعیه ای که افعال و آثار خود را بی واسطه و بدون استخدام قوا انجام می دهد، انطباع و انتشار در ماده دارند و به تبع ماده، انقسام و سایر ویژگی های ماده را قبول می کنند، اما صور نوعیه ای که افعال خود را با واسطه قوا انجام می دهند، به گونه ای از ماده تعالی و تجافی دارند و به مرحله تجرد از ماده نزدیک می شوند و در مرز تجرد واقع می شوند.^{۴۹}

می توان گفت: ویژگی اصلی نفس که او را از سایر صور نوعیه جدا می سازد، همین ویژگی است.

بنابراین صدر المتألهین همان تعریف ارسطو را از نفس در فلسفه خود بیان می کند و از منظر او نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است و در مقام فعل متعلق به آن می باشد. ماده ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است بدن نامیده می شود. نفس بدون بدن کار انجام نمی دهد و بدون واسطه در آن تصرف می کند و تدبیر آن را بر عهده دارد و در عین حال از آن منفعل می شود و اثر می پذیرد. بسیاری از دردها و لذت هاست که به واسطه تغییراتی که در بدن رخ می دهد، بر نفس عارض می گردد. نفس بدون بدن حادث نمی شود، اگر چه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند.^{۵۰}

48 - صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، تهران، دائرة المعارف الاسلامیه، 1378، ص 14.

49 - همان، ص 14 و 15.

50 - علی شیروانی، شرح مصطلحات فلسفی، پیشین، ص 166.

1-3-2- اقسام نفس

الف) نفس نباتی: وجود نفس نباتی سه مبدأ تغییر را در بدن محقق می‌کند که این سه قوه گیاهان را هم به کمال نوعی و شخصی می‌رساند و هم زمینه‌های بقاء شخصی و نوعی گیاه را فراهم می‌آورند. قوه غذایی با تأمین غذاهایی که در اثر فعل و انفعال گیاه از بین رفته؛ عهده‌دار بقاء شخصی گیاه است. قوه نامیه، نفس نباتی گیاه را به رشد طبیعی خود می‌رساند؛ رشد طبیعی گیاه بین رسیدن به کمالی که لایق آن است و قوه مولده که این سه قوه حافظ بقاء گیاه می‌باشند.

ب) نفس حیوانی: پس از تعدیل بیشتر عناصر مرکب، مزاج معتدل تر حاصل می‌شود و مستعد برای پذیرش نفس حیوانی می‌گردد؛ نفس حیوانی افعال خود را به واسطه دو قوه محرکه و مدرکه انجام می‌دهد؛ فعل نفس حیوانی در مقوله حرکت و ادراک است و ادراک یا به واسطه قوای ظاهری است یا باطنی. فعل نفس حیوانی ادراک جزئیات و حرکت ارادی است، لذا نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که منشأ ادراک جزئیات و حرکت ارادی است.

ج) نفس ناطقه: ابن سینا انسان را دارای سه قوه نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند که هر یک افعال مخصوص به خود را انجام می‌دهند.^{۵۱} اما به نظر ملاصدرا نفس انسان نه دارای سه قوه مستقل، که یک نفس است که سه مرتبه نباتی، حیوانی و انسانی را دارد. او می‌گوید:

هنگامی که عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آنها به نزدیک‌ترین درجات و مراتب اعتدال رسید و در راه کمال و صراط استکمال به بیش از آنچه که مولود نباتی و مولود حیوانی طی نموده‌اند گام برداشتند و در آن راه قدمی فراتر نهادد و از نیم دایره قوس صعود مقداری بیش از آنچه که سایر نفوس و صور جوهریه بدان نایل شده‌اند طی نموده‌اند. در این هنگام از جانب واهب الصور شایسته قبول نفسی می‌شود که نفس ناطقه نام دارد و کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش درمی‌آورد.^{۵۲}

51 - ابن سینا، رساله نفس، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، 1383، ص 12.

52 - صدرالمألهین شیرازی، مفاتیح الغیب، جزء ثانی، چاپ اول، بیروت، 1419، ص 599.

1-4-4- ماهیت و حقیقت نفس و اثبات آن

1-4-1- ضرورت وجود نفس

وجود نفس برای ادامه فیض و خلقت واجب، لازم است. واجب در سیر نزولی عالم؛ عقول، نفوس عالم مثال و عناصر بسیط را به ابداع آفرید. اگر فیض واجب به عناصر بسیط ختم شود، دائمی نخواهد بود. در حالی که واجب الوجود واجب است در همه جهات از جمله در ادامه فیض، بعد از عناصر اربعه این عناصر باید ترکیب شوند و در اثر این ترکیب انواع و اشخاص دیگری محقق می‌شوند و از آنجا که ترکیب بدون وجود نفس امکان پذیر نیست، پس نفس وسیله‌ای برای ادامه فیض واجب خواهد شد. علاوه بر این، عنایت واجب خواهان ایجاد هر دو قسم موجود است، یعنی موجودات ابداعی و هم صنعی است. و وجود موجود صنعی وابسته به وجود عناصر مرکب است، عناصر مرکبی که حفظ ترکیب و اصل ترکیبشان وابسته به نفس است. لذا هم ادامه فیض واجب و هم عنایت او مستلزم وجود مرکبات و نفس است.⁵³

1-4-2- حقیقت روح و نفس

بدون تردید انسان دارای دو بعد جسمانی و غیر جسمانی است. و نیز مسلم است که انسان با علم حضوری خود مدرک بعد غیر مادی و غیر جسمانی خود می‌باشد. همه متفکران نیز به وجود آن اذعان دارند و بر تجرد آن صحه گذاشته‌اند. به این بعد غیر مادی نفس یا روح اطلاق می‌شود. آنچه از عبارات بزرگان برمی‌آید این است که تفاوتی بین این دو واژه قائل نشده‌اند و به یک معنا به کار برده شده است، اما برخی میان این دو تفاوت قائل شده‌اند. آنان که تمایزی را مطرح ساخته‌اند مطلب روشنی ارائه نکرده‌اند.

محمدجواد مغنیه می‌گوید: «برخی میان روح و نفس از جهات مختلف تفاوت قائل شدند که شنوایی و بینایی و هر چه را تابع این دوست از لوازم «روح» و نیروی شهوت و غضب و هر چه را تابع آنهاست از لوازم

53 - صدرالمآلهین شیرازی، الشواهد الربوبیه، پیشین 2، صص 183-180 / مصباح یزدی، شرح اسفار، پیشین، ص 36.

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

«نفس» نامیدند. اما هر دوی آنها را در یک معنا به کار می‌بریم.^{۵۴}

آقای مصباح می‌گوید: «روح در اصطلاح فلسفی نفس نامیده می‌شود.»^{۵۵}

علامه طباطبایی نیز تفاوت آن دو را اعتباری می‌داند.^{۵۶}

شهید مطهری هم فرقی را مفهومی دانسته و فرق اساسی و حقیقی قائل نیستند.^{۵۷}

1-4-3 اثبات وجود نفس

وجود نفس در فلسفه طبیعی به معنایی عام، شامل نفس انسانی و نفس حیوانی اثبات می‌شود. برهانی که شیخ در شفا و فخر رازی در المباحث المشرقیه و ملاصدرا در اسفار اربعه آورده‌اند،^{۵۸} عهده‌دار اثبات نفس به صورت عام است و اختصاص به نفس انسانی ندارد. این برهان به عبارت زیر می‌باشد: ما موجودات جسمانی و مادی را در این جهان مشاهده می‌کنیم که آثار مختلف ناهمگون از آنها صادر می‌شود؛ مانند حس، حرکت، تفکر، اراده، تغذیه، نمو و تولید مثل. به طور حتم در موجودات مادی باید مبدای برای آثار و افعال ناهمگون وجود داشته باشد. حال آن مبدأ چیست؟

قاعدتاً یا ماده اولی باید مبدأ این افعال باشد و یا صورت جسمیه و یا چیزی غیر از این دو.

ماده اولی نمی‌تواند مبدأ فاعلی این آثار باشد؛ زیرا ماده اولی قابل محض است نه فاعل و انتظار صدور افعال و آثار، از قابل محض غیر معقول است.

صورت جسمیه نیز مبدأ آن آثار نمی‌باشد؛ چرا که صورت جسمیه در همه اجسام وجود دارد و چیزی که مشترک بین همه اجسام است، نمی‌تواند مبدأ آثاری باشد که تنها در برخی از اجسام وجود دارد. بنابراین وجود اجسامی که آثار مختلف ناهمگون دارند، دلیل بر این است که صورت جسمیه مبدأ آن آثار ناهمگون نیست. لذا در موجودات جسمانی مزبور، مبدأ دیگری که اصطلاحاً «نفس» نامیده می‌شود وجود دارد که مبدأ آن آثار است.

54- محمدجواد مغنیه، فلسفه مبدأ و معاد، ترجمه لطیف راشدی، ج اول، قم، نشر مرتضی، 1372، ص 134.

55- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ج چهارم، قم، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، 1379، ص 375.

56- محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 14، چاپ اول، بیروت، 1417 هـ. ق، ص 287.

57- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 4، چاپ اول، قم، انتشارات صدرا، 1376، صص 726-658.

58 - صدرالمآلهین، اسفار، ج 8، پیشین، ص 6 / فخرالدین محمد بن عمر رازی، المباحث المشرقیه، ج 2، چاپ دوم، مکتبه بیدار قم، 1411 هـ. ق،

ص 220 / ابن سینا، شفا، کتاب النفس، چاپ دوم، همدان، 1383، ص 5.

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

ذکر این نکته حایز اهمیت می باشد که این مبدأ موجود مجرد تام و مفارق نیست، چون وجود مفارق، بی واسطه آثاری را در اجسام ایجاد نمی کند؛ لذا مبدأ مود نظر باید به گونه ای تعلق به اجسام داشته باشد. بنابراین در نباتات و حیوانات و انسان، مبدأ فاعلی خاصی غیر از هیولی و صورت جسمیه وجود دارد که همان نفس است.

شهید مطهری در اثبات نفس می فرماید که:

«حقیقت حیات و زندگی هر چه می خواهد باشد، این مقدار مسلم و قطعی است که برخی از موجودات، یک نوع آثار و فعالیت هایی دارند که آن آثار و فعالیت ها در آن دسته دیگر از موجودات که بی جان و مرده هستند یافت نمی شود ... در موجود زنده «خاصیت انطباق با محیط» است و این خاصیت از یک فعالیت داخلی سرچشمه می گیرد، ولی در موجودات بی جان به هیچ وجه این خاصیت وجود ندارد. اگر موجود بی جانی در محیطی قرار بگیرد که عوامل انهدام آن فراهم است او از خود فعالیت برای حفظ و بقای خود بروز نمی دهد و عملاً در مقام مبارزه با عوامل محیط بر نمی آید

موجود زنده خاصیت تغذیه دارد؛ به طور خودکار و تحت تأثیر یک عامل درونی، مواد خارجی را به خود جلب می کند و از آنها با تجزیه و ترکیب های مخصوص به نفع خود استفاده می کند. ولی در موجودات بی جان این خاصیت وجود ندارد. موجود زنده و عنصر زنده هر کجا که پیدا شد، تدریجاً رشد می کند و نو می شود و متکامل می گردد، بر نیروی خود می افزاید تا آنجا که آماده بقای نسل می شود.

حیات و زندگی در هر کجا پیدا می شود، بر اوضاع و احوال محیط اطراف خود غلبه می کند و بر عناصر بی جان طبیعت پیروز می شود، ترکیبات آنها را عوض می کند و آنها را به وضع و ترکیب جدیدی درمی آورد

این خاصیت ها همه در موجود زنده هست و در موجودات بی جان وجود ندارد و به قول کرس موریسن: «ماده از خود ابتکار ندارد و فقط حیات است که هر لحظه نقش های تازه و بدیع به عرصه ظهور می آورد.» از اینجا ما کاملاً درک می کنیم که زندگی به خودی خود، نیرویی است مخصوص و کمالی است علی حده و فعلیتی است علاوه، که در ماده پیدا می شود و آثار و فعالیت هایی متنوع و علاوه از خود بروز می دهد.

کسانی که جنبه های روانی انسانی را مورد مطالعه قرار دادند، بدون آن که درصدد پیدا کردن اصالت حیات انسانی باشند و بدون آنکه خودشان به نتیجه فلسفی - که از تحقیقاتشان حاصل می شود - توجه داشته باشند، قایل

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه باقر العلوم علیه السلام می باشد

به قوه‌ای فعال و قدرتی ماوراء الطبیعی شدند.»^{۵۹}

شهید مطهری در ادامه، نظریات برخی روان شناسان از جمله فروید و یونگ را در باب معالجه بیماری‌های روانی از راه‌های روحی و حتی معالجه برخی از بیماری‌های بدنی از راه‌های روحی و نیز کشف شعور باطنی و عقده‌های روانی را مؤیداتی بر نظریه «اصالت حیات» و به خصوص «اصالت روح در انسان» می‌داند. ابن سینا براهین اثبات «نفس انسان» را به عنوان تنبیه ذکر می‌کند. از نظر وی هر کس با اندک تأملی خود را می‌یابد، پس وجود نفس انسانی برای انسان امر بدیهی است.

ملاصدرا نفس را از راه آثار مختلف اجسام اثبات می‌کند، این افعال مختلف را فاعلی انجام می‌دهد و در مباحث قوه و فعل اثبات می‌شود که هر فاعلی که آثار مختلف را انجام می‌دهد نفس است. پس فاعل آثار مختلف اجسام خود اجسام نیست، بلکه نفس است.

«إنا نشاهد اجساماً یصدر عنها الآثار لا علی وتیرة واحد ... و کل قوه فاعلیه یصدر عنها الآثار لاعلی وتیرة واحدة نفساً»^{۶۰} «همانا ما اجسامی را که آثار مختلف را انجام می‌دهند، مشاهده می‌کنیم ... و هر مبدئی که فاعل افعال باشد، نفس است.»

1-4-4- جوهریت نفس

پس از بیان تعریف نفس و اثبات آن، نوبت به بیان ماهیت نفس می‌رسد که نفس جوهر است یا عرض؟ قبل از بحث در جوهریت نفس تعریفی از «جوهر» و «عرض» ارائه می‌دهیم:

ماهیت در یک تقسیم عام و فراگیر به دو دسته تقسیم می‌شود:

1- عرض

2- جوهر

«عرض ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی است که بی نیاز از آن می‌باشد؛ مانند سفیدی، سیاهی، شجاعت، دوری و نزدیکی. هر یک از آن امور به گونه‌ای هستند که اگر در خارج تحقق

59 - مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 13، تهران، انتشارات حکمت، 1371، صص 36-40.

60 - صدرالمألهین شیرازی، اسفار اربعه، پیشین، ص 6.

یابند، به صورت حلول در موجود دیگری تحقق می‌یابند.^{۶۱} مثلاً تا جسمی نباشد که سفیدی بر آن عارض گردد، هرگز سفیدی وجود نخواهد یافت. سفیدی همیشه به صورت یک وصف و نعت برای موجود دیگری تحقق می‌یابد، هرگز امکان ندارد که ماهیت سفیدی مستقل و لافسه تحقق یابد، یعنی موجودی داشته باشیم که فقط سفیدی باشد نه سفیدی یک شیء.

البته این موضوع و محل باید خودش بی نیاز از آن حال باشد؛ یعنی باید احتیاج یک طرفه باشد نه دو طرفه؛ وگرنه در قسم دوم داخل می‌شود. سفیدی در وجود خود نیازمند جسم است تا در آن حلول کند؛ اما جسم در وجود خود نیازمند سفیدی نیست. لذا وجود عرض همیشه وجود لغیره است.

جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی که بی نیاز از آن است، نمی‌باشد. جوهر بر دو قسم است:

1- جوهری که وجودش لافسه و اساساً در چیز دیگری حلول نمی‌کند. یعنی این که ماهیت اساساً حال در چیز دیگری نباشد وجودش لافسه باشد نه لغیره؛ مانند جوهرهای مجرد تام و نیز مانند ماهیت سنگ و چوب و انسان که موجود لافسه هستند و وجود ناعتی و لغیره ندارند.

2- جوهری که وجودش لغیره است، صورت‌های منطبع در ماده همه از این قبیل‌اند. یعنی ماهیت به گونه‌ای باشد که در یک محل حلول کند، اما محلی که خود نیازمند به آن حال می‌باشد - مثلاً صورت جسمی - حال در ماده و منطبع در آن است و وجودش لغیره می‌باشد. لذا ماده، محل صورت جسمی است. اما محلی است که خودش نیازمند به صورت جسمی می‌باشد و بدون آن هرگز تحقق نمی‌یابد؛ زیرا ماده قوه محض است و قوه محض بدون فعلیتی که به آن قوام دهد، هرگز موجود نمی‌شود.^{۶۲}

خلاصه آن که «عرض» به چیزی گفته می‌شود که در وجود، استقلال ندارد و به غیر خود متکی است و شأن او نیاز به موضوع است، بدون اینکه در قوام و تمامیت موضوع نقشی داشته باشد.

61 - علی شیروانی، شرح مصطلحات فلسفی، پیشین، ص 97/ عباس نیکزاد، معرفت نفس از دیدگاه حکیمان، چاپ اول، قم، آیت عشق، 1382.

ص 41.

62 - همان، ص 62.

«جوهر» به چیزی گفته می‌شود که یا قیام و اتکا به موضوع ندارد و یا اگر هم متکی به موضوع باشد، از روی حاجت مطلق و نیاز یک طرفه نیست، بلکه مقوم و مکمل موضوع خویش است.

حال بحث این است که آیا نفس موجودی است جوهری یا عرضی؟

برخی از دانشمندان علوم طبیعی و نیز ماده‌گرایان جدید نفس و روح و روان را خاصیت ویژه‌ای می‌دانند که در اجسام دارای اندام، وجود دارد. آنها معتقدند ترکیبات پیچیده‌ای در عناصر طبیعی پدید می‌آیند که منشأ بروز خواصی موسوم به «حیات» و آثار حیاتی می‌گردند.

برخی از روان‌شناسان جدید، روح و روان انسان را در حقیقت همان توالی تصورات و صورت‌های خیالی و حالات روانی دانسته‌اند. هر چند صاحبان این نظریات بحثی از جوهریت و عرضیت نفس نکرده‌اند، اما بر اساس اصطلاحات فلسفی، نظریه آنها با عرض بودن نفس و روان سازگار است.^{۶۳}

علمای طبیعی قدیم، گرچه نفس را مبدأ ظهور و صدور آثار و افعال حیاتی می‌دانستند اما منکر جوهریت و تجردش بودند و نفس را چیزی جز مزاج نمی‌دانستند؛ یعنی نفس کیفیتی است مادی که در بدن موجودات زنده حاصل می‌شود و ناشی از ترکیبات عناصر بدن است. آنها مزاج را این گونه تعریف می‌کردند: کیفیت معتدل و متوسطی است که پس از امتزاج عناصر چهارگانه و در اثر کسر و انکسار کیفیات آنها (رطوبت، یبوست، برودت و حرارت) حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، مزاج برآیند مجموعه تأثیرات عناصر تشکیل دهنده جسم مرکب است.^{۶۴}

در مقابل این نظریات، فلاسفه و حکمای اسلامی، به جوهریت نفس اعتقاد راسخ دارند و بر اثبات آن براهین اقامه کردند. در اینجا به برخی از براهین آنها اشاره می‌کنیم:

برهان اول: نفس مقوم جوهر

اولین دلیلی که بر جوهریت نفس اقامه می‌شود، برگرفته از تعریف نفس است. در تعریف نفس گفته‌ایم که «نفس کمال اول برای جسم طبیعی است که افعال و آثار خود را از راه آلات و قوا انجام می‌دهد.» و در تعریف

63 - عباس نیکزاد، معرفت نفس از دیدگاه حکیمان، پیشین، ص 44.

64 - محمدتقی مصباح یزدی، شرح جلد هشتم اسفار، پیشین، ص 129.

کمال اول گفتیم: «چیزی که نوعیت نوع به آن بستگی دارد و بود و نبودش موجب بود و نبود نوع است.»
حال اگر نفس، کمال اول و مقوم نوعیت نوع است، طبعاً باید جوهر باشد نه عرض؛ زیرا اشیایی که واجد نفس اند مانند گیاه و حیوان و انسان، خود جواهرند و یقیناً چیزی که مقوم نوعیت انواع جوهری است، خود باید جوهر باشد؛ زیرا عرض نمی تواند مقوم و منوع جوهر باشد.

این استدلال را می توان این گونه بیان کرد:

الف) نفس مقوم برخی انواع جوهری مانند نبات، حیوان و انسان می باشد (صغری).

ب) آنچه که مقوم جوهر باشد، خود جوهر است (کبری).

بنابراین نفس جوهر است.^{۶۵} (نتیجه)

برهان دوم: نفس مدرک اوصاف بدن

نفس مدرک حالات و اوصاف روانی و مزاج و همه کیفیات عارض بر بدن است و با توجه به اینکه مدرک باید وجود لئفسه و مدرک باید وجود لغیره داشته باشد، طبعاً ثابت می شود که نفس وجود لئفسه و جوهری دارد. از سوی دیگر، با توجه به اینکه مزاج و همه کیفیات روانی و بدنی عرض اند و وجود لغیره دارند، قهر آنها بر نفس با این کیفیات ثابت می شود.^{۶۶}

خلاصه اینکه با این برهان، هم جوهریت نفس و هم مغایرت آن با بدن و کیفیات بدنی روشن خواهد شد. اما آنچه مسلم و قطعی است و این دو برهان و براهین دیگر حاکی از آن می باشند، این است که نفس جوهر است. ما در اینجا به علت طولانی شدن بحث، از ذکر برهان های دیگر و نقد آنها صرف نظر می کنیم و ضرورت وجود نفس را مورد بررسی قرار می دهیم.

65 - عباس یزدانی، راز جاودانگی، چ اول، زنجان، مهدیس، 1380، ص 76.

66 - صدر المتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص 211.

1-5- تجرد نفس

شاید مهم ترین و مفیدترین بحث در علم النفس، بحث تجرد نفس و اثبات آن باشد که فلاسفه بخش قابل توجهی از مباحث نفس را به اثبات تجرد نفس ناطقه اختصاص داده‌اند. بقای نفس پس از مرگ یکی از مهم ترین ثمراتی است که بر این بحث بار می‌شود.

حکمای اسلامی بر اثبات تجرد نفس، ادله و براهین متعددی اقامه کردند. ابن سینا در شفاء ده دلیل بر تجرد نفس ناطقه آورده است. او نفس حیوانی را منطبع در ماده می‌داند⁶⁷ و به همین دلیل آن را مجرد نمی‌داند. دلیل انطباق در ماده نفس حیوانی را مختل شدن نفس حیوانی در صورت اختلال و آسیب محل قوه خیال یا واهمه می‌داند. به اضافه این که دلایل تجرد نفس به گونه‌ای است که شامل نفوس حیوانی نمی‌شوند؛ مثلاً حد وسط در دلایل ابن سینا ادراک صور عقلی و کلی است و چون کلی در جسم منطبع نمی‌شود، پس نفس انسانی مجرد است. اما ادراک حیوان جزئی است، پس دلیل تجرد نفس شامل نفس حیوانی نمی‌شود.

ملاصدرا نفس حیوانی را همانند نفس انسانی مجرد می‌داند و بر خلاف ابن سینا وجود محل برای قوای نفس را دلیل بر مادی بودن آنها نمی‌داند. از دیدگاه وی بهترین برهان برای تجرد نفس برهانی است که حد وسط آن تجرد صورت‌های عقلی باشند.⁶⁸ علاوه بر این بعضی از ادله و براهین تجرد نفس فقط دلالت دارند بر تجرد نفس از بدن محسوس و عوارض آن، نه تجرد نفس از کلیه صور حتی صور خیالی مثالی و این تجرد، تجردی است که سایر حیواناتی که دارای قوه باطنی و قادر بر شعور و التفات به ذات خویش‌اند در این جهت با انسان شرکت دارند و بعضی از براهین تجرد نفس، دال بر تجرد نفس از هر دو عالم می‌باشند که مختص عارف کامل است.⁶⁹ لذا در نظر صدرالمتألهین نفوس حیوانات نیز دارای مرتبه‌ای از تجرد مثالی‌اند و عموم انسان‌ها نیز در همین مرتبه تجرد مثالی به سر می‌برند و لذا از ادراک حقایق مجرد عقلی محرومند. این گروه نیز همسان با حیوانات نفس خود را در قالب صورتی مثالی و همراه با خواص مثالی، همچون شکل و مقدار درک می‌کنند. در کنار این گروه تعداد اندکی از خواص قرار دارند که به مرتبه تجرد عقلانی نائل آمده‌اند و تنها این جماعت‌اند که

67 - ابن سینا، شفاء، کتاب نفس، پیشین، ص 232.

68 - صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص 210.

69 - همان، ص 211.

می توانند نفس خویش را به صورت کاملاً مجرد از احکام و خواص مادی و مثالی درک نمایند. در حکمت متعالیه علاوه بر مجرد برزخی و مجرد عقلانی نفس، فوق مجرد نفس از ماده یعنی مجرد از ماهیت نیز مبرهن شده است، یعنی این که این موجود مجرد را حد یقف نیست، بلکه اعتلای وجودی می یابد که به مقام وحدت حقه حقیقیه ظلیه می رسد و خلیفه الله می گردد، بلکه به فوق مقام خلافت نائل می آید و صاحب مقام «او ادنی» می شود. البته تعبیر مجرد از ماهیت جای تأمل دارد. البته ممکن است با استفاده از تعبیر عرفانی گفته شود که این نفوس که به مرتبه عقول مجرد رسیده اند، همان اسمای الهی اند و در ذات واجب تعالی اندک اند. ^{۷۰}

1-5-1- دلایل مجرد نفس

1-1-5-1- علم حضوری به خویش

یکی از مهم ترین راه های اثبات مجرد نفس، راه علم حضوری به خویش است. تقریر این دلیل در «مبدأ و معاد» ^{۷۱} و «شرح منظومه» ^{۷۲} حکیم سبزواری نیز آمده است.

تقریر دلیل: مقدمه اول: ما می توانیم ذات خود را تعقل کنیم یعنی علم به ذات خود حاصل کنیم. مقدمه دوم: هر کسی هر ذاتی را تعقل نمود، ماهیت و حقیقت آن ذات برای او حاصل می گردد، زیرا علم عبارت است از حصول ماهیت معلوم برای عالم.

از این دو مقدمه این نتیجه به دست می آید: ما هنگامی که ذات خویش را تعقل می کنیم، ماهیت و حقیقت ذات ما برای ما حاصل می شود. آن گاه می گوئیم: حصول ذات ما برای ما یا بدین گونه است که صورتی از ذات ماهیت ما در ذات ما مرتسم می گردد و یا اینکه ذات ما به نفس ذات ما، نه به صورتی زائد بر ذات ما در برابر ذات ما حاضر می شود. و به عبارت دیگر علم ما به ذات خویش با علم حصولی است که صورتی از ذات ما مرتسم می گردد، چنان که در علم ما به اموری که خارج از ذات ماست. صورتی از آن امور در ذات ما مرتسم می گردد و یا علم حضوری است که ذات ما از ذات آگاه باشد بدون اینکه صورتی از ذات ما در ذات ما مرتسم گردد.

70 - حسن حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، پیشین، ص 222.

71 - صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، چاپ اول، انتشارات دارالهادی، 1420، صص 336 و 337.

72 - ملاحادی سبزواری، شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه، تصحیح حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چاپ اول، 1413 هـ. ق، صص

309 و 305.

قسم اول باطل است زیرا ارتسام صورت ذات در ذات مستلزم اجتماع مثلین و اجتماع مثلین محال است. بنابراین علم نفس به ذات خویش عبارت است از حضور ذات نفس برای ذات نفس و حضور ذات نفس به ذات خویش عبارت است از حصول ذات نفس. پس ذات نفس حاصل برای ذات خویش و قائم به ذات خویش است و هر چه جسم یا جسمانی است قائم به ذات خود نیست بلکه قائم به ماده است پس نفس جوهری است مجرد از ماده.

1-5-1-2- توانایی نفس بر انجام افعال غیر متناهی

برهان دیگر بر مجرد نفس این است که نفس، توانایی انجام افعال غیر متناهی را دارد.

مقدمه اول: قوه عاقله بالقوه قدرت بر افعال غیر متناهی دارد.

مقدمه دوم: هیچ شیئی جسمانی قدرت بر افعال غیر متناهی ندارد. نتیجه آن که پس قوه عاقله جسم یا

جسمانی نیست، بلکه جوهری مجرد است.

قوه عاقله می تواند مفاهیم بی حد و حصر را تعقل و قوه حس و خیال از اشیای بی حد و حصر علم و

آگاهی پیدا کند و یا ذهن انسان می تواند در موارد بی حد و حصر، حکم ایجابی یا سلبی صادر نماید و یا نفس

می تواند بی نهایت مفاهیم را در قوه حافظه و خیال خود بایگانی کرد. مجدداً آنها را به یاد آورد. قوای جسمانی

توانایی محدود و مشخصی دارند، لذا نفس و قوای نفسانی غیر مادی و مجردند.^{۷۳}

ابن سینا در «شفا» بعد از بیان این دلیل می گوید: اگر کسی بگوید که متخیلات هم چنین است (یعنی قادر

بر افعال غیر متناهی است) در جواب می گوئیم این خطاست، چون قوه حیوانی نمی تواند هر شیئی را تا بی نهایت

تخیل کند، مگر آن که قوه متخیله با قوه ناطقه مقرون شود.^{۷۴}

1-5-1-3- علم به تغایر نفس انسان با متعلقات بدنی او

انسان و حیوان به خود و شخصیت خود آگاهند، زیرا در درد و رنج، غم و شادی، گرسنگی و تشنگی و

دوستی و دشمنی خود را احساس می کنند و نیز حالات، روحیات و افعال خود را به خود منتسب می سازند.

73 - فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج 2، چ اول، تهران، مکتبه الاسدی، 1375، ص 360 / صدر المتألهین، اسفار اربعه، پیشین، ص 284.

74 - حسین بن عبدا... بن سینا، الهیات شفا، دفتر تبلیغات اسلامی، 1375، ص 296.

علاوه بر این، خودآگاهی از نوع علم حضوری و شهودی است، نه حصولی و اکتسابی، چون حتی در آن هنگام که حواس انسان فعال نیستند، از شخصیت خود آگاه است.

یقیناً این خودآگاهی از طریق علم به افعال و آثار حاصل نشده است، زیرا در این صورت، حد وسط در برهان، یا آثار و افعال مطلق است و یا آثار و افعال خاص. اگر حد وسط «آثار و افعال مطلق» باشد، فاعل مطلق را ثابت می کند نه فاعل خاص را. از این رو، نمی توان از راه ترس و یا غم و شادی مطلق، شخصیت خاص خود را اثبات کرد و اگر حد وسط «آثار و افعال خاص» باشد- یعنی منتسب و مضاف به «من» باشد- دیگر برای پی بردن به فاعل خاص، نیازی به استدلال نیست، زیرا تصور و ادراک حالت و یا فعل مضاف بدون تصور و ادراک مضاف الیه غیر ممکن است. به تعبیر روشن تر، تصور «اندیشه من» و یا «ترس من» و یا «رنج و شادی من» بدون ادراک و تصور «من» (نفس) ممکن نیست.

از سویی، علم ما به بدن و اعضاء خود از نوع علم حصولی و اکتسابی است، نه علم حضوری؛ یعنی آگاهی و ادراک ما به دست و پا و چشم و ... از راه مشاهده و لمس است و بدون به کارگیری حواس، نمی توانیم علم و ادراکی به آنها داشته باشیم. نتیجه این که نفس و شخصیت انسان غیر از بدن و متعلقات بدنی است؛ زیرا ماهیت علم بر نفس، غیر از ماهیت علم به بدن است، چون یکی از آن دو از نوع علم حضوری و دیگری از نوع علم حصولی است. لذا متعلق و معلوم این دو علم (نفس و بدن) نیز غیرهم خواهند بود.

این برهان چنان که از تقریر صدر المتألهین استفاده می شود، اختصاص به نفس انسانی ندارد، بلکه نفس حیوانی را نیز شامل می شود.⁷⁵

1-5-1-4- تجرد مفاهیم کلی عقلی

صدر المتألهین و پیروان «حکمت متعالیه» او بر این عقیده اند که هر ادراک و علمی (چه کلی و چه جزئی، چه عقلی و چه حسی و خیالی) مجرد است. البته ادراکات کلی دارای تجرد عقلی و ادراکات جزئی دارای تجرد مثالی و برزخی اند. لذا هر جا درک و شناختی در کار هست، تجرد مدرک نیز قطعی است.

75 - عباس نیکزاد، معرفت نفس از دیدگاه حکیمان، پیشین، ص 67 / صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، پیشین، ص 43 /

فخر رازی، المباحث المشرقیه، پیشین، ص 225.

تقریر برهان: نیروی ادراک در انسان، نیروی واحدی است که ادراک هر چیزی اعم از ادراک حسی و خیالی وهمی و عقلی منسوب به اوست. حال این مدرک واحد یا جسمی است از اجسام انسان یا قوه و صفتی است قائم به جسم، خواه جوهر و یا عرض و یا نه جسم است و نه قوه و صفت، بلکه موجودی است مجرد از ماده و قائم به ذات خود. صورت اول باطل است زیرا اگر جسم بودن اقتضای ادراک داشته باشد، باید همه اجسام دارای ادراک باشند. احتمال دوم نیز امکان ندارد، زیرا قوه و صفت مزبور یا قائم به جمیع اعضاء بدن انسان است و یا قائم به عضو معینی. اگر قوه ادراک قائم به جمیع اعضاء باشد باید هر عضوی از اعضاء بدن انسان هم ببیند و هم بشنود و هم ببویید و تخیل کند. حال آن که چنین نیست و اگر قوه ادراک قائم به عضو معینی باشد باز هم باطل است، زیرا لازمه اش این است که بگوییم در بدن انسان عضو مخصوصی است که متصدی هر ادراکی است اعم از حسی و خیالی و وهمی و عقلی، ولی ما آن را نمی‌شناسیم. بنابراین نفس در عین وحدت و بساطت ذات، دارای قوای مختلفی است که معلول وجود نفس و مظاهر و شؤون مختلف نفس است. پس ثابت می‌شود که در وجود انسان نیروی واحدی است که مبدأ و منشأ کلیه ادراکات حسی و خیالی و عقلی است و چون ثابت شود که نیروی مزبور نه جسم است و نه قوه و یا صفت قائم به جسم، پس نیروی مذکور موجودی است مجرد از ماده و قائم به ذات خود.^{۷۶}

1-5-1-5- وجود حافظه

موضوع قدرت ذهن برای حفظ و نگهداری آنچه به وسیله یکی از حواس احساس نموده (قوه حافظه) و سپس یادآوری آنها و تشخیص این که این یادآوری شده، عین همان ادراک گذشته است و ادراک جدید نیست، یکی از اسرارآمیزترین مسائل روحی است. دقت فلسفی در این مسأله به خوبی واضح می‌کند که دستگاه روحی و ادراکی در ماورای دستگاه اعصاب و فعالیت‌های عصبی قرار گرفته و بر خلاف فرضیه مادیون، ادراکات از خواص ماده نمی‌باشند.

یکی از دلایل تجرد نفس نیز وجود حافظه می‌باشند. ما می‌توانیم با قدرت حافظه خود، چیزی را که در یک زمان خاص احساس کردیم، مجدداً به خاطر بیاوریم، حتی با گذشت سالیان دراز، اگر ادراک و احساس یک

اثر مادی در یکی از اندام‌های بدن بود، می‌باید پس از گذشت سالیان دراز، محو و یا دگرگون شده باشد، به خصوص اینکه همه سلول‌های بدن در طول چند سال تغییر می‌کنند. حتی اگر سلول‌هایی زنده مانده باشند، در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید، عوض شده‌اند. حال چگونه می‌توانیم همان صورت را عیناً به یاد آوریم، با علم به اینکه مدرک در زمان دوم همان مدرک در زمان اول است؟⁷⁷

اگر مدرک ما در هر دو حال، یک واحد حقیقی نبود و ثبات و بقایی که حافظ عینیت است، نداشت، تذکر و یادآوری بی معنا بود. بنابراین وجود حافظه و یادآوری آنچه در گذشته درک شده است حاکی از تجرد مدرک آن یعنی نفس می‌باشد.

1-5-1-6- نفس محل اجتماع متقابلات

از خصوصیات جسم آن است که حصول متقابلان و متضادان، در آن محال است. یعنی یک جسم نمی‌تواند هم سفیدی و هم سیاهی را با هم پذیرا باشد، بلکه پذیرش هر یک از سفیدی یا سیاهی مساوی با عدم پذیرش دیگری است. در حالی که قوه عاقله محل اجتماع متقابلات است و یکی از دلایلی که صدرالمتهلین در «مبدأ و معاد» به آن می‌پردازد این دلیل می‌باشد.⁷⁸ اگر قوه عاقله جسم یا جسمانی باشد، حصول متقابلان نظیر متضادان در آن محال بود. مثلاً سواد و بیاض، علم و جهل، با هم نمی‌توانستند در آن تحقق یابند. در حالی که تعقل متقابلان در نفس امکان پذیر است؛ پس محل معقولات و علوم یعنی قوه عاقله، جوهری است مجرد.

صدر المتهلین همچنین در جایی دیگر آورده‌اند که:

«صورت‌های مادی از جهت وقوع در محل، با یکدیگر تمانع و تزامم دارند، مثلاً چیزی که شکل مخصوص و رنگ خاص دارد، محال است با وجود شکل و رنگ خاص، مجدداً شکل و رنگ دیگری پیدا کند ... اما بین صورت‌های ادراکی، تزامم و تمانع مشاهده نمی‌شود؛ مثلاً، حس مشترک انسان همه اشیای متضاد. و صفات متخالفه را یک جا در نزد خویش می‌تواند حاضر داشته باشد ...»⁷⁹

علم حضوری نفس به خود و توانایی نفس بر انجام افعال غیر متناهی و مدرک بودن نفس، مفاهیم کلی

77 - محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 2، چ دوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، 1379، ص 225.

78- صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، پیشین، ص 348.

79- صدر الدین محمد شیرازی، اسفار اربعه، ج 3، پیشین، ص 300.

عقل را و وجود حافظه و قدرت حفظ و یادآوری مدرکاتی که برای نفس در زمان سابق حاصل شده و بسیاری از ادله دیگر، همگی ثابت می‌کنند که نفس جوهری مجرد از جسم و خصوصیات جسمانی است، اما در ادامه دلیل دیگری ذکر می‌شود که مقامی فوق تجرد را برای نفس ثابت می‌کند، که در اینجا به ذکر و بررسی این دلیل می‌پردازیم.

1-5-1-7- فوق تجرد بودن نفس

یکی از ادله‌ای که پیروان حکمت متعالیه برای اثبات تجرد نفس آورده‌اند از راه ماهیت نفس است. نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است یعنی علاوه بر اینکه او را تجرد برزخی در مقام مثال و تجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله است؛ مقام فوق تجرد نیز هست که برای او حد یقف نیست. لازمه فوق تجرد بودن، این است که نفس مجرد از ماهیت است؛ چنان که مجرد از ماده و احکام ماده در مقام تعقل است. مشاء فقط تجرد نفس ناطقه را از ماده ثابت کرده‌اند و تجرد از ماهیت را فقط در واجب تعالی گفته‌اند، اما در حکمت متعالیه فوق تجرد بودن نفس یعنی تجرد از ماهیت نیز ثابت شده است که او را حد یقف نیست و ماهیت حکایت از ضیق حد و حصر وجودی چیزی می‌کند، و چون موجودی بسیط عاری از ماهیت باشد او را مقامی معلوم نیست که در آن مقام توقف کند، و به همین بیان نفس فوق مقوله است. نفس گوهری بسیط و وجود بحث و ظل وجود حق تعالی است که موجود مجرد از ماهیت است یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن مندک است. علامه حسن زاده در فوق تجرد بودن نفس می‌فرمایند که: برهان امیرالمؤمنین علی علیه السلام که فرمودند:

«کل وعاءٍ یضیق بما جعل فیہ الاوعاء العلم فانه یتسع.» بر این امر دلالت دارد ظرف‌های جسمانی را حد

معینی است که گنجایش آنها را محدود می‌کند، به خلاف نفس ناطقه انسانی که هر چه مظروف او که آب حیات علوم و معارف است در او ریخته شود سعه وجودی و ظرفیت ذاتی و گنجایش او بیشتر و برای فراگرفتن حقایق بیشتر، آماده‌تر می‌شود.⁸⁰

80- حسن زاده آملی، حسن، یازده رساله فارسی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1377، ص 329/ حکیم سبزواری،

شرح منظومه، پیشین، صص 309-308.

نقد این دلیل: چگونه می توان گفت که نفس دارای ماهیت نیست، در حالی که در فلسفه اسلامی گفته می شود، ماهیت داشتن لازمه امکان است، یعنی هر جا ماهیت بود، امکان هم همراه آن است و عکس نقیض چنین قضیه ای این است که در جایی که امکان نباشد ماهیت نخواهد بود و این استدلال را حکماء در نفی ماهیت از خداوند اقامه می کنند، بنابراین اعتقاد به عدم ماهیت برای نفس جای تأمل می باشد.

نقد ملاصدرا بر اینکه «نفس دارای ماهیت نیست». ملاصدرا در «شواهد الربوبیه» در بحث «اصالت وجود» می گوید: شیخ شهاب الدین سهروردی از یک سو معتقد به اعتباری بودن وجود شده است و از سوی دیگر معتقد شده است به تجرد نفس از ماهیت، در صورتی که اعتقاد به اعتباری بودن وجود اصالت ماهیت مستلزم این است که هر موجودی مقارن با ماهیت باشد و هیچ موجودی عاری از ماهیت نباشد. بنابراین صدرالمتألهین با توجه به مبانی خود نمی تواند نفس را مجرد از ماهیت بداند. عبارت صدرا در شواهد چنین است: «ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حجباً كثيرةً في التلويحات على ان الوجود اعتباري لا صورة ولا حقيقة له في الاعيان صرح في اواخر هذا الكتاب بأن النفوس الانسانية و ما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا الا تناقض صريح وقع منه؟»⁸¹ نتیجه اینکه حکمایی که دلیل بر تجرد نفس ناطقه آورده اند، بر ضد مادیونی است که تجرد نفس را انکار می کنند. مادیین بر انکار تجرد روح ادله ای ارائه می کنند. آنها روح و فکر و سایر پدیده های روحی را همگی مادی می دانند. یعنی آنها را از خواص فیزیکی و شیمیایی سلول های مغزی و عصبی می دانند و بر این مطلب شواهدی نیز می آورند. الف: به آسانی می توان نشان داد که با از کار افتادن یک قسمت از مغز یا سلسله اعصاب یک دسته از آثار روحی تعطیل می شود.

ب: هنگام فکر کردن تغییرات مادی در سطح مغز بیشتر می شود، مغز بیشتر غذا می گیرد و بیشتر غذای فسفری پس می دهد. موقع خواب که مغز کار تفکر را انجام نمی دهد، کمتر غذا می گیرد. این خود دلیل بر مادی بودن آثار فکری است.

نتیجه اینکه مادیون روح را موجود مستقلی از بدن نمی دانند.

اشتباه بزرگی که دامن گیر مادیون در این گونه استدلالات شده این است که «ابزار کار» را با «فاعل کار»

81- الشواهد الربوبیه، صدرالدین محمد شیرازی، پیشین، ص 14.

اشتباه کرده‌اند. در مورد مغز هیچ کسی انکار نمی‌کند که بدون سلول‌های مغزی انجام تفکر و مانند آن ممکن نیست ولی آیا مغز ابزار کار روح است؟ یا خود روح است؟ لذا تمام دلایلی که مادی‌ها در اینجا آورده‌اند، فقط ثابت می‌کند که میان سلول‌های مغزی و ادراکات ما، ارتباط وجود دارد، ولی هیچ کدام از آنها اثبات نمی‌کند که مغز انجام دهنده ادراکات است نه ابزار ادراک.^{۸۲} اشاعره نیز علاوه بر مادیین از جمله کسانی هستند که بر انکار تجرد نفس اصرار دارند. اشاعره به موجود مجرد از جسمانیات معتقدند، لیکن گفته‌اند غیر واجب نمی‌تواند مجرد باشد و الا لازم می‌آید اشتراک میان واجب و ممکن پس لازم می‌آید نفس باری تعالی باشد. در ردّ این عقیده باید گفت: تجرد مفهومی است عدمی و شرکت در امر عدمی موجب اشتراک در خواص و ذاتیات نمی‌شود و در بسیاری از سلوب و اضافات بیان واجب و بعضی ممکنات توافق است.^{۸۳}

82- عباس یزدانی، راز جاودانگی، پیشین، ص 181.

83- همان، ص 178.