

ORIGINAL ARTICLE

Understanding or Confrontation Between Ibn Sina and Mulla Sadra on the Issue of the Emergence of the Human Soul

Mohammad Zabihi^{1*}, Mohammadjavad Rashid²

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.
2. Master's student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

Correspondence:
Mohammad Zabihi
Email: zabihi.m21@gr

Received: 02 Nov 2023
Accepted: 18 Jun 2024

How to cite

Zabihi, M. & Rashid, M.J (2024).
Understanding or Confrontation Between
Ibn Sina and Mulla Sadra on the Issue of
the Emergence of the Human Soul.
SADRĀ'Ī WISDOM, 13(2), 53-64.
(DOI: [10.30473/pms.2024.69616.2052](https://doi.org/10.30473/pms.2024.69616.2052))

ABSTRACT

This research focuses on the emergence of the human soul: Is the human soul eternal or created? Is its creation spiritual or physical? Opinions on this matter vary and are sometimes contradictory, with the views of Ibn Sina and Mulla Sadra provoking extensive debates among supporters of the two schools of thought. Ibn Sina, whose extensive research in the field of psychology, particularly concerning the human soul, remains unmatched, claims that the soul's emergence is spiritual. In contrast, Mulla Sadra, who has shown the greatest interest in the issue of the soul among Muslim philosophers following Ibn Sina, asserts that the soul's emergence is physical. It is important to note that belief in immortality and related theological concepts, prior to resolving the question of the physicality or spirituality of the human soul, is an incomplete endeavor, as the influence of foundational principles on the outcomes is inevitable. Failing to reach a definitive answer on this issue will lead the researcher to numerous questions and philosophical dead ends regarding the relationship between the soul and the body, the corruption or eternity of the soul, and ultimately the correct understanding of the meaning of life. This research aims to present the arguments of both views and critique them to determine which theory aligns more closely with rational foundations. What distinguishes this research from previous studies is its evaluative and analytical approach, seeking to answer the fundamental question of whether these two theories are in serious conflict or if Mulla Sadra's perspective can be evaluated in line with Ibn Sina's views.

KEYWORDS

Ibn Sina, physical emergence, spiritual emergence, soul, Mulla Sadra.



دو فصلنامه حکمت صدرايي

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی بیست و چهارم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ (۶۴-۵۳)

DOI: 10.30473/pms.2024.69616.2052

«مقاله پژوهشی»

تفاهم یا تقابل ابن سینا و ملاصدرا در مسأله حدوث نفس انسان

محمد ذبیحی^۱، محمدجواد رشید^۲

چکیده

پژوهش پیش رو درباره حدوث نفس انسانی است؛ آیا نفس انسانی قدیم است یا حادث؟ آیا حادث روحانی است یا جسمانی؟ آراء پیرامون آن، متفاوت و گهگاه متضاد است و دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا از سوی طرفداران دو مکتب سینوی و صدرائی مجادلات درازدانی را برانگیخته است. ابن سینا که تحقیقات گسترده او در علم النفس و به ویژه نفس انسانی تاکنون بدون رقیب است مدعی حدوث روحانی نفس و ملاصدرا که بعد از ابن سینا در بین فیلسوفان مسلمان، بیشترین اهتمام را به مسأله نفس دارد، حدوث نفس را جسمانی می داند؛ سزاوار توجه است که باور به جاودانگی و مفاهیم الهیاتی مرتبط با آن، پیش از تعیین تکلیف در خصوص جسمانیت یا روحانیت نفس انسانی، تلاشی همراه با کاستی است، چراکه تأثیرپذیری نتایج از مبادی، امری گریزناپذیر است؛ عدم رهیافت به پاسخی قطعی در موضوع حاضر، پژوهشگر را در ترسیم چگونگی ارتباط نفس با بدن، فساد یا خلود نفس و در نهایت تصور درست معنای زندگی دچار پرسش های فراوان و بن بست های فلسفی خواهد نمود؛ پژوهش کوشیده است با ارائه دلایل دو دیدگاه و نقد و بررسی، بیان نماید کدام یک از دو نظریه همخوانی بیشتری با مبانی عقلی دارد و آنچه این پژوهش را متفاوت از تحقیقات پیشین می سازد این است که براساس ارزیابی و تحلیل و به روش عقلی در پی یافتن پاسخ این پرسش اساسی است که آیا چنان که در نگاه نخست برداشت می شود این دو نظریه، تقابل جدی با هم دارند یا اینکه نگره صدرايي را می توان در راستای دیدگاه ابن سینا ارزیابی نمود.

واژه های کلیدی

ابن سینا، حدوث جسمانی، حدوث روحانی، نفس، ملاصدرا.

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

نویسنده مسئول:

محمد ذبیحی

رایانامه: zabihi.m21@gr

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

استناد به این مقاله:

ذبیحی، محمد و رشید، محمدجواد (۱۴۰۳). تفاهم یا تقابل ابن سینا و ملاصدرا در مسأله حدوث نفس انسان. دو فصلنامه علمی حکمت صدرايي، ۱۳(۲). ۵۳-۶۴. (DOI: 10.30473/pms.2024.69616.2052)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۳ ©. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)

مقدمه

بدون معرفت "نفس" یا "روح"، معناداری زندگی انسانی تصویری واقعی نمی‌یابد چرا که انسان منهای نفس کمال‌یافته، حیوانی مانند دیگر حیوانات است؛ از این رو پرسش بنیادین این است که حقیقت نفس انسانی چیست؟ به راستی، چقدر تعریفِ واضحات، دشوار است؛ گاه توضیح بعضی از مفاهیم بر دشواری آنها می‌افزاید، "من" از جمله این مفاهیم است که هم در دسترس است و هم فرسنگ‌ها دور.

تعریف نفس

هر چند نفس، قابل تعریف و تحدید حقیقی نیست، لیکن فیلسوفان برای تفاهم و فهم آن، تعریف‌هایی توضیحی ارائه نموده‌اند؛ نفس در نگاه ابن‌سینا چنین است:

"الْأَنْفُسُ كَمَا أَوْلَ الْجِسْمِ طَبِيعِي أَلِي"^۱

نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.

۱- کمال: آن چیزی است که نوع در ذات یا صفات، به وسیله آن کامل و تمام می‌شود.

۲- کمال اول: کمالی است که تمام‌کننده ذات نوع است و بدون آن، نوعیت شیء ناتمام است.

۳- جسم: جوهری است دارای ابعاد ثلاثه طول و عرض و عمق.

۴- جسم طبیعی: جسمی که در طبیعت وجود دارد و دست‌ساز بشر نیست.

۵- آلی: جسمی که با ابزار، تأثیرگذار است.

ابن‌سینا در طبیعیات شفا، نفس را فاعلی مختار می‌داند که منشأ صدور افعال و آثار گوناگون است:

"الْأَنْفُسُ قُوَّةٌ فِي الْجِسْمِ تَكُونُ مَبْدَأَ لِصُدُورِ أَفَاعِيلِ لَيْسَتْ عَلَى وَتِيرَةٍ وَاجِدَةٍ عَادِمَةٍ لِلْإِرَادَةِ"^۲

ملاصدرا می‌گوید:

"التَّعْرِيفُ... لَيْسَ لِمَاهِيَةِ النَّفْسِ، بَلْ لَهَا مِنْ جِهَةِ كَوْنِهَا نَفْسًا"^۳

طبیعیات یا الهیات

در سنت سینیوی و فلاسفه پیشاصدرایی، علم النفس در حوزه علوم طبیعی قرار دارد، یعنی نفس از آن جهت که تدبیرکننده بدن است مورد واکاوی است، درحالی‌که ملاصدرا زاویه نگاه به نفس را از

"وجود لغیره" به "وجود لِنَفْسِهِ" تغییر داده و مباحث نفس‌شناسی را از طبیعیات به الهیات منتقل نمود؛ این پرسش که چگونه ملاصدرا از سویی نفس را از طبیعیات به الهیات، ارتقاء بخشیده و از سوی دیگر، آن را زاده جسم و جسمانیت قلمداد و جایگاهش را فروکاسته است؟ چالشی است که سزاوار تحلیل و ارزیابی است.

چنان‌که از بررسی‌های بعدی روشن می‌شود، به نظر می‌رسد جابجایی علم النفس از علوم طبیعی به الهیات، خطایی راهبردی باشد که با توجه به پیوند نفس و بدن و ضرورت اشتغال نفس به بدن مادی و فانی، فیلسوف را در همان ساحت الهیاتی ناگزیر می‌سازد تا به فروکاهش نفس رضایت دهد، پیامدی که فلسفه صدرائی آن را بر نمی‌تابد، لیکن در نظام سینیوی که نفس در عرصه علوم طبیعی قرار دارد نیازی به تقلیل نفس نیست، چون جایگاه بدن، مشخص است و نفس مجرد با همان خاصیت تجرّدی ابتدایی به بدن مادی اضافه می‌گردد.

تعریف مادی و مجرد

یکی از تقسیمات عام در وجودشناسی، تقسیم موجودات به مادی و مجرد است، این تقسیم از نظر منطقی، یک قضیه منفصله حقیقیه است، به این معنا که هر موجودی یا مادی است یا مجرد و وجه سومی قابل تصور نیست؛ بی‌تردید رسیدن به نتیجه صحیح در پژوهش حاضر، بدون رهیافتی روشن به مفاهیم مادی و مجرد امکان‌پذیر نیست. بنابراین ابتدا باید دانست که ابن‌سینا و ملاصدرا چه تعریفی از مادی بودن و مجرد بودن داشته‌اند.

مجرد در لغت، اسم مفعول از باب تجرید و به معنای برهنه شده یا کنده شده است^۴ و در فلسفه به معنای موجودی است که مادی و جسمانی نباشد.

مادی به موجودی اطلاق می‌شود که نسبتی با ماده دارد؛ ابن‌سینا در تعریف جسم می‌نویسد:

فَيَكُونُ الْجِسْمُ جَوْهَرًا مُرَكَّبًا مِنْ شَيْءٍ عَنَهُ لَهُ الْقُوَّةُ وَ مِنْ شَيْءٍ لَهُ الْفِعْلُ. فَأَلَّذِي لَهُ بِهِ الْفِعْلُ هُوَ صَوْرَتُهُ وَ الَّذِي عَنَهُ بِالْقُوَّةِ هُوَ مَادَّتُهُ وَ هُوَ هَيُولَى^۵

درباره مشخصه‌های موجود مادی، نظریات مختلفی ارائه شده است، برخی از این مؤلفه‌ها عبارتند از:

۳. ملاصدرا، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

۴. ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۲۳۶

۵. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، قم: البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۵۷

۱. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت، ۱۳۸۹

۲. ابن‌سینا، الشفاء، طبیعیات، قم، مکتبه آیه الله نجفی مرعشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵

حدوث و قدم در اصطلاح منطقی، ملکه و عدم ملکه‌اند و همچنین مانعة الجمع و مانعة الخلو منطقی هستند؛ بنابراین اجتماع و افتراق آن دو در یک موجود واحد، و از جهت واحد امکان ندارد؛ در نتیجه نفس انسانی نمی‌تواند از جهت واحد، حادث و قدیم باشد زیرا امری متناقض خواهد بود؛ همچنین نمی‌توان ادعا نمود که نفس نه حادث است نه قدیم، چراکه حدوث و قدم، مانعة الخلو هستند. روشن است که همه فیلسوفان مسلمان معتقدند که تنها قدیم ذاتی، واجب‌الوجود است و همه ممکنات، حادث ذاتی هستند؛ بنابراین نفس انسان، ذاتا حادث است؛ نتیجه اینکه این‌سینا و ملاصدرا در موضوع حدوث ذاتی و حدوث زمانی نفس انسان، تفاهم دارند و صرفا چگونگی حدوث زمانی نفس، محل مذاقه و پژوهش است.

حدوث روحانی و حدوث جسمانی

اینک که تا حدودی بعضی از واژگان و مفردات اساسی مرتبط با موضوع پژوهش روشن گردید، باید دانست که درباره چگونگی حدوث نفس، اختلاف درازدامنی بین دو نظام فلسفی در جهان اسلام شکل گرفته است، این‌سینا نفس انسانی را حقیقتی جوهری، مجرد و ابدی می‌داند که حدوث آن روحانی است و سزاوار توجه است که اصل وجود نفس از نظر او بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است؛^۳ باید توجه داشت که در نگره سینوی، تقدّم و تاخّر زمانی بین بدن جسمانی و نفس روحانی نیست، البته پرواضح است که نفس روحانی از نظر مرتبه وجودی، مقدّم بر جسم است.

ملاصدرا نفس را جوهری حادث و جسمانی می‌داند؛^۴ شهرت باور به حدوث جسمانی به نام ملاصدرا ثبت شده است و در نگاه او برخلاف نظریه سینوی که در آن نفس و بدن دو جوهر متقابل و البته متلازم و هم‌آغوش هستند، خبری از دوگانگی نیست بلکه او نفس را همان بدن می‌داند که در بستر حکمت متعالیه و برمبنای حرکت جوهری اشتدادی، طی طریق کمال می‌کند و با تدریج، منزل به منزل، از جسمانیت به روحانیت ارتقاء می‌یابد.

دیدگاه ابن‌سینا در حدوث روحانی نفس

ابن‌سینا نفس انسان را موجودی حادث و مجرد می‌داند، او ضمن

۱- قوه و استعداد دارد و بالتبع می‌تواند تغییر کند.

۲- قابل انقسام خارجی است؛ طول و عرض و عمق دارد.

۳- قابل اشاره حسّی است.

۴- حرکت دارد.

۵- زمان‌مند است.

۶- مکان‌مند است.

۷- شخصی و جزئی است.

براساس قاعده *تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَصْدَادِهَا* و در تعریفی سلبی می‌توان گفت: موجود مجرد موجودی است که مؤلفه‌های موجود مادی بر آن صادق نباشد.

تعریف حادث و قدیم

"حدوث و قدم در عرف درباره دو موجود زمانی به‌کار می‌روند که زمان وجود یکی از آنها بیش از زمان وجود دیگری است که در این حالت، به موجودی که زمان بیشتری دارد، قدیم و به موجودی که زمان کمتری دارد حادث اطلاق می‌شود؛ اما حدوث و قدم در اصطلاح فلسفی، معنایی عام دارد و مقید به زمان نیست. حدوث در اصطلاح فلسفه به معنای مسبوق بودن وجود به عدم و قدم به معنای مسبوق نبودن وجود به عدم است؛ مقصود از عدم در این تعریف، اعم از عدم زمانی، عدم ذاتی و ... است. روشن است براساس این تعریف، همه موجودات را می‌توان به حدوث یا قدم متصف کرد زیرا هر موجود یا وجودش مسبوق به عدم است و یا مسبوق به عدم نیست. بنابراین معنای حدوث و قدم در اصطلاح فلسفه، اولاً معنایی اضافی نیست و ثانياً معنای فلسفی حدوث و قدم، معنایی عام است و مقید به زمان نمی‌باشد."^۱

در کتاب کشف اصطلاحات الفنون، حدوث و قدم این‌گونه تعریف شده‌اند:

"حدوث مقابل قدم و حادث مقابل قدیم است. حکما گویند حدوث، مستدعی مدت است از هرگونه زمانی که باشد و نیز مستلزم ماده است از هرگونه محلی که باشد، در این صورت اگر حادث، عرض باشد محتاج موضوع بوده و اگر صورت باشد نیازمند هیولی و اگر نفس باشد متعلق به جسم خواهد بود."^۲

۳. ابن‌سینا در کتاب النفس ده دلیل بر تجرد نفس اقامه نموده است لیکن اصل وجود نفس را بدیهی می‌داند {۱۴۰۴ق، ص ۱۸۷ به بعد}

۴. از بعضی عبارات فارابی نیز استفاده می‌شود که طرفدار حدوث جسمانی است {۱۹۹۵م، ص ۹۶... کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة...}؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۷

۱. نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، قم: حکمت اسلامی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸

۲. الطحانوی، محمدعلی ب‌علی، اسلامبول: مطبعة اقدام، ۱۳۱۷م، ج ۱، ص ۳۰۵؛ واعظ جوادی، اسماعیل، حدوث و قدم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۱

می‌شود به‌گونه‌ای که بدن را در ابتداء، نافع و در انتهاء، مانع می‌شمارد^۴ در فلسفه سینیوی، بدن تا نفس، نفس است^۵ سه نقش بنیادین دارد:

۱- عامل اساسی، علت معدّه و مرجّح حدوث نفس
 "نفس و تن به هم حادث شده و چون مزاج شایسته، حادث شود واجب باشد نفس مر آن تن را، و پیوند میان ایشان اتفاقی نیست بلکه ضروری است..."^۶

۲- عامل تعین، تمایز و تکرّر نفوس انسانی
 "... أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ عِلَلٌ تَكْتُرُّهَا أَبْدَانٌ إِنْسَانِيَةٌ"^۷
 ۳- بستر و ابزار استكمال نفس
 "إِحْتِاجَتِ أَيْضًا إِلَى الْبَدَنِ لِتَنَالِ بِهِ بَعْضَ اسْتِكْمَالِهَا"^۸
 "أَنَّ النَّفْسَ تُحَدِّثُ كُلَّمَا يُحْدِثُ الْبَدَنُ الصَّالِحَ لِاسْتِعْمَالِهَا إِثَابًا وَ يَكُونُ الْبَدَنُ الْحَادِثُ مَمْلَكَتِهَا وَ أَيْتِهَا"^۹

از نظر ابن‌سینا، بدن علت معدّه و عامل ترجیح موجودیت نفس است و بستر افاضه نفس مجرد بر بدن مادی می‌باشد؛ این عاملیت به‌گونه‌ای است که اگر بدن نباشد افاضه نفس تحقق عینی ندارد، چنان‌که بدن بدون نفس، جسمی همچون سایر اجسام خواهد بود.
 "الْجِسْمُ شَرْطٌ فِي وُجُودِ النَّفْسِ لَمْحَالِهِ"^{۱۰}

نقد و بررسی نظریه حدوث روحانی نفس

ابن‌سینا ضمن رد نظریه قدم نفس انسانی^{۱۱}، آن را جوهری مجرد و حادث می‌داند؛ حدوث روحانی نفس به این معناست که وقتی مزاج، به‌عالی‌ترین درجه اعتدال رسید نفس مجرد به آن افاضه می‌گردد؛ بر این مبنا بدن و نفس دو امر متقابل ملاحظه شده‌اند که هم‌زمان با هم حادث می‌شوند و ارتباطی عمیق دارند.
 بعضی نقدها و اشکالاتی که بر نظریه سینیوی وارد شده است، عبارتند از:

پذیرش پیوند عمیق نفس و بدن، هیچ‌گونه سابقه مادی بودن و جسمانیت برای نفس قائل نیست؛ ابن‌سینا در خصوص حدوث نفس می‌نویسد:

"مزاج، مرجّح می‌شود که نفس خاص مربوط به بدن، به آن افاضه شود."^{۱۲}

همچنین در تشریح حدوث نفس می‌نویسد:
 "با فراهم آمدن مزاج مستعد و به تعبیری با امتزاج عناصر چهارگانه (آب، هوا، آتش و خاک) و تشکیل مزاج مناسب و معتدل بدنی، نفس متناسب با آن از سوی مفارقات (عقل فعال یا واهب‌الصور) افاضه و نفس مجرد حادث می‌شود و به هر اندازه تغییر و تبدل میان عناصر و کیفیت پدید آمده (مزاج)، به اعتدال نزدیک‌تر گردد، مزاج، مستعد و آماده دریافت نفس شریف‌تری است و از این میان، نفس آدمی معتدل‌ترین مزاج را داراست و شایسته دریافت نفسی شریف‌تر از نفس نباتی و حیوانی (نفس ناطقه انسانی) است."^{۱۳}
 بنابراین در نگاه سینیوی، نفس انسان موجودی است که دارای مشخصه‌های ذیل است:

- ۱- حادث زمانی است.
- ۲- هم‌زمان با بدن مادی حادث می‌شود.
- ۳- در همان آن حدوث، موجودی مجرد است؛ لذا فرض سابقه جسمانیت برای نفس، مغایر با ذات و جوهر نفس انسان است.
- ۴- تجرّد ابتدایی نفس، تجرّدی ناقص است به این معنا که نفس در آن حدوث، مجرد کامل نیست و به تدریج کمال می‌یابد.
- ۵- بدن، ابزاری برای تکامل نفس است و این ارتباط عمیق بین دو امر مجرد و مادی، مجوزی برای قائل‌شدن به سابقه جسمانیت برای نفس نیست.

جایگاه بنیادین بدن در علم النفس سینیوی

بر خلاف نگاه صدرائی که فروکاستن از نقش بدن سبب ارتقاء نفس

۶. ابن‌سینا، الاضحویه، (مندرج در مجموعه رسائل ابن‌سینا)، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۸، ص ۵۸۰
 ۷. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸
 ۸. ابن‌سینا، التعليقات، تحقیق و ترجمه عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام اسلامی، بی‌تا، ص ۱۷۶
 ۹. ابن‌سینا، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۷۶
 ۱۰. ابن‌سینا، التعليقات، تحقیق و ترجمه عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام اسلامی، بی‌تا، ص ۸۱
 ۱۱. ر.ک ذبیحی، محمد، مقاله نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش نفس انسانی، سال ۱۳۸۸

۱. براساس طبیعیات قدیم، جهان از چهار عنصر آب، هوا، آتش و خاک تشکیل شده است؛ در اصطلاح علم النفس، مزاج کیفیتی محسوس است که از ترکیب عناصر اربعه حاصل شده، به نحوی که ایجاد خاصیتی جدید و فراتر از خواص عناصر اربعه را می‌نماید. ر.ک ابن‌سینا، رساله نفس، با مقدمه و حواشی موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۵۹
 ۲. ابن‌سینا، التعليقات، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲
 ۳. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸، ص ۲۸۶
 ۴. مثالها کمثال الطفل وحاجته إلى الرّحم أولاً و استیغناؤه عنه أخيراً (ر.ک. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۹۳)
 ۵. نفسیت نفس به بدن است و چنانچه (به‌طور مفروض) نفس بدون بدن لحاظ گردد، نفس عقلی از عقول خواهد بود.

نقد اول) اتحاد دو امر جسمانی و روحانی، محال عقلی است:

نفس سینوی، در همان حال که جوهری است غیرجسمانی، بدون هیچ سنخیتی، با بدن جسمانی وحدت می‌یابد و این تناقضی آشکار است؛ ملاصدرا اتحاد دو امر جسمانی و روحانی را فکری سخیف می‌داند.^۱ چگونه مجردی ثروتمند، محتاج فقیری دردمند در سرزمینی ظلمانی می‌شود؟ آیا چنین مصاحبت و ضیافتی قابل دفاع عقلانی است؟ ملاصدرا این‌سینا و پیروان او را ناچار به پذیرش حدوث جسمانی می‌داند:

"فَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَلْزَمَ كَوْنَ النَّفْسِ جِسْمًا"^۲

بررسی نقد اول)

اتصال و اجتماع جهت لغیره و تدبیری نفس با بدن مادی، به منزله ترکیب مادی و مجرد نیست؛ زیرا وجه تعلقی نفس، جسمانی است، بنابراین اعتقاد به ترکیب حیث تدبیری نفس با بدن مادی، محذور فلسفی ندارد.

نقد دوم) امر مادی نمی‌تواند مرجح وجودی و علت برای امر مجرد باشد:

چگونه حدوث امر مادی، می‌تواند مرجح حدوث نفس روحانی گردد؟ در نظر ملاصدرا بدن که جوهری مادی است قابلیت ندارد مرجح و علت حدوث جوهر مجرد گردد زیرا ماده از نظر مرتبه وجودی، ضعیف‌تر از امر مجرد است و ماده ضعیف، قابلیت و شایستگی علیت برای نفس مجرد را ندارد.

بررسی نقد دوم)

مقصود ابن‌سینا وجود علیت حقیقی بین حدوث بدن و حدوث نفس نیست؛ بلکه در نگره سینوی، بدن نوعی علیت بالعرض و اعدادی برای نفس دارد.

نقد سوم) بساطت نفس مجرد با حدوث، ناسازگار است:

"مِنْهَا أَنَّ كَوْنَهَا بَسِيطَةً الدَّاتِ يُنَافِي خُدُوثَهَا"^۳

اگر نفس انسانی حادث باشد لازم است غیربسیط و غیرمجرد باشد؛ بنابراین نفسی که بسیط و مجرد است حادث نخواهد بود. بر این اساس، ملاصدرا "حدوث روحانی نفس" را نظریه‌ای ناسازگار می‌داند.

بررسی نقد سوم)

در نظریه ابن‌سینا، مراد از بساطت و مجرد، مراتب آغازین مجرد است و نفس در این مرتبه، بسیط عقلانی و تام نیست تا تناقضی با حدوث داشته باشد.

نقد چهارم) تاثیرگذاری امر مادی بر امر مجرد

"أَنَّ كَوْنَهَا رُوحَانِيَّةً الْحَقِيقَةَ عَقْلِيَّةً يُنَاقِضُ تَعَلُّقَهَا بِالْبَدَنِ وَ انْفِعَالَاتِهَا الْبَدَنِيَّةِ..."^۴

تجرد نفس در هنگامه حدوث، با تعلق آن به بدن و تاثیرگذاری بدن جسمانی بر آن، تناقض دارد. اگر قائل به حدوث جسمانی نفس نشویم در واقع، وجود یک مجرد ذاتی یا عقل را اثبات کرده‌ایم نه نفسی که برزخ جسمانیت و روحانیت است.

بررسی نقد چهارم)

تاثیر و تأثر نفس و بدن، حاصل نفسیت نفس و بنیان برزخی آن است؛ نفسی که واسطه جسمانیت محض و روحانیت محض است محل چنین تعاملاتی است. نفس در نگاه ابن‌سینا، مجردی ناقص است که استكمال می‌یابد؛ تفاوت نفس با عقل مفارق که مجردی تام است تفاوتی آشکار بوده و ابن‌سینا نفسی را حادث روحانی می‌داند که ناقص و البته مستعد و شایسته استكمال است.

نقد پنجم) ناسازگاری حدوث با روحانیت نفس

براساس قاعده "كُلُّ حَادِثٍ مَسْبُوقٍ بِالِاسْتِعْدَادِ وَ الْمَادَّةِ"، حدوث با مجرد سازگاری ندارد؛ چگونه ابن‌سینا، نفس را حقیقتی روحانی و در همان حال، حادث می‌داند؟

بررسی نقد پنجم)

نفس دو وجه دارد؛ در مقام ذات، مجرد است و در مقام فعل، تعلق به بدن دارد و حادث است. با ملاحظه و التفات به وجوه نفس، حدوث روحانی نفس، نظریه‌ای سازگار و قابل دفاع عقلانی است.

نقد ششم) ناسازگاری حدوث با جاودانگی نفس

"الْقَوْلُ بِالْبَقَاءِ الدَّائِمِيِّ يُنَافِي الْقَوْلَ بِالْحُدُوثِ"^۵

اعتقاد به حدوث نفس انسانی، با جاودانگی انسان تعارض دارد؛ انسان حادث، فانی خواهد بود.

۴. همان، ص ۳۴۶

۵. ملاصدرا، شرح بر زادالمسافر، تالیف سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت

و فلسفه ایران، ۱۳۵۹، ص ۱۴۴

۱. ر.ک. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی،

۱۹۸۱م، ص ۳۲

۲. همان، ج ۸، ص ۳۴۵

۳. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی،

۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۰

بررسی نقد ششم)

نفس انسانی، حادث است و هنگام جدائی از بدن، فاسد نمی‌شود چون هنگام رحلت، جهت تدبیری نفس از بین می‌رود و بعد ذاتی آن ماندگار است.

نقد هفتم) کثرت افرادی نفوس با تجرد و بساطت آنها سازگاری ندارد:

"إِنَّ بِسَاطَتِهَا وَ تَجَرُّدِهَا عَنِ الْمَادَّةِ يُتَأَفَى تَكَثُّرُهَا بِالْعَدَدِ حَسَبَ تَكَثُّرِ الْأَبْدَانِ"^۱

موجود مجرد، ذاتش منحصر در فرد است و تکثر ندارد؛ اگر نفس انسانی، روحانی‌الحدوث باشد کثرت نفوس توجیهی ندارد و این خلاف بداهت است.

بررسی نقد هفتم)

این اشکال ناشی از عدم التفات به وجه تعلقی نفس و همچنین تجرد غیر تام است؛ کثرت با لحاظ جهت تعلقی، نقص و استكمال نفس قابل توجیه است.

نقد هشتم) عدم فهم حرکت جوهری و بن بست حدوث روحانی نفس

"وَمَا يَلْزَمُ هَوْلَاءِ الْقَوْمِ الْمُنْكَرِينَ لِكَوْنِ النَّفْسِ مُتَطَوِّرَةً فِي الْأَطْوَارِ مُنْقَلِبَةً فِي السُّؤُنِ الْجِسِّيَّةِ وَالْخَيَالِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ أَنَّ كُلَّ نَفْسٍ مِّنْ لَّدُنْ أَوَّلٍ تَعْلُقُهَا بِالْبَدَنِ وَ حُدُوثِهَا إِلَى أَقْصَى مَرَاتِبِ تَجَرُّدِهَا وَ عَاقِلِيَّتِهَا وَ مَعْقُولِيَّتِهَا شَيْءٌ وَاحِدٌ وَ جَوْهَرٌ وَاحِدٌ، وَاقِعٌ تَحْتَ مَاهِيَةِ نَوْعِيَّةِ إِنْسَانِيَّةِ كَوْقُوعِ الْإِنْسَانِ تَحْتَ مَاهِيَةِ جِنْسِيَّةِ حَيَوَانِيَّةِ"^۲

لازمه پذیرش حدوث روحانی، این است که نفس انسانی از ابتدا تا انتها یکسان بوده و تغییر و تحول در ذات و جوهر شیء رخ ندهد و تغییرات در انسان عرضی باشد؛ نتیجه چنین نگاهی این است که نفس طفل با نفس علامه یکسان باشد.

بررسی نقد هشتم)

اگر مقصود ملاصدرا از حرکت جوهری، پذیرش حرکت و سیلان در نفس انسانی باشد، ابن‌سینا چنین تکاملی را پذیرفته و نفسی را که در هنگامه پیدایش، در همسایگی و مرز جسمانیت است تا درجات عالی هستی، ارتقاء داده است.

نظریه حدوث جسمانی نفس

"فَهِيَ بِالْحَقِيقَةِ جِسْمَانِيَّةُ الْحُدُوثِ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ"^۳
ملاصدرا می‌نویسد:

"نفس انسانی در آغاز پیدایش خود، همانند دیگر صور نوعیه مادی است، سپس در مرتبه ذات و نه فعل، به مقام تجرد می‌رسد و پس از آن و به هنگام مرگ هم در مرتبه فعل و هم در مرتبه ذات، از ماده و جسم محسوس جدا شده یا به مقام سعادت و یا به مقام اشقیاء نائل می‌شود."^۴

او صراحتاً نفس را مولود جسم و همان بدن جسمانی می‌داند که در بستر حرکت جوهری، از خاک تا افلاک، پرواز و از جسمانیت به روحانیت ارتقاء می‌یابد؛ ملاصدرا نفس را از حسیض جسمانیت تا اوج روحانیت، با وصف وحدت می‌بیند که این سیر تکاملی را طی کرده و بنابراین هرگونه تقابل و تراحم را مردود و دوگانگی را با توجه به حرکت جوهری، مرتفع می‌سازد؛ انسان در بستر حکمت متعالیه، موجود بین‌العالمین است، کون جامعی است که از قوه و ظرفیت بی‌نهایت تا فعلیت نامتناهی، امتداد و استمرار دارد.

"وَ الْحَقُّ أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ بِمَا هِيَ نَفْسٌ، حَادِثَةٌ بِحُدُوثِ الْبَدَنِ، وَ بِمَا هِيَ فِي عِلْمِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ حَقِيقَتِهَا الرُّوحَانِيَّةُ قَدِيمَةٌ بِقَدَمِ عِلْمِهِ تَعَالَى..."^۵

در حکمت متعالیه، نفس مرتبه عالی بدن و بدن مرتبه نازل نفس است.^۶

ملاصدرا نظریه حدوث روحانی را ناشی از عدم درک صحیح ابن‌سینا از نفس می‌داند و او را به شخصی تشبیه می‌کند که تورم را چاقی انگاشته است.^۷

نقد حدوث جسمانی نفس

نقد اول: اعتراض ملارجبعلی تبریزی

ملارجبعلی تبریزی، معاصر ملاصدرا بر این باور بود که حرکت جوهری به دلیل عدم بقای موضوع، نادرست است. او پس از نفی نظریه حرکت جوهری، دیدگاه حدوث جسمانی را فاقد پشتوانه عقلی و نقلی دانسته و در کتاب "اصول آصفیه" می‌نویسد:

۵. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ص ۳۴۶
۶. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۷
۷. ر.ک، ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم: مصطفوی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۸۸
۸. ر.ک، ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۳

۱. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ص ۳۴۶
۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، شرح جلد هشتم اسفار، درس‌های محمد تقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم: موسسه امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۵
۳. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۹۳
۴. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰

ملاصدرا حدوث را به معنای اتصال و اتحاد نفس با عقل مفارق دانسته و معتقد است نفس حادث نشده، بلکه با عقل فعال متصل و متحد می‌شود؛ بنابراین چون حدوثی واقع نشده است اشکال مرتفع می‌گردد. در پاسخ به این دفاع ملاصدرا می‌توان گفت: اگر در مرتبه مورد اشاره، که نقطه شروع و ظهور روحانیت در نفس است صرفاً قائل به اتحاد و اتصال همان نفس انسانی (جسمانی) با عقل مفارق باشیم لازمه این گفتار، نفی روحانیت نفس خواهد بود؛ به این معنا که همان نفس جسمانی با عقل فعال، متحد و متصل شده است؛ روشن است که این نتیجه با مبانی فلسفی حکمت متعالیه کاملاً در تعارض بوده و قابل پذیرش نیست.

بررسی و ارزیابی

ملاصدرا به پیروی از ابن‌سینا، وجود نفس را واقعیتی بدیهی می‌داند و هر دو فیلسوف بر این حقیقت اصرار دارند که نفس، حادث است و تا زمان ملاصدرا جز اشارتی کوتاه از فارابی، تمامی فیلسوفان مسلمان حدوث نفس را روحانی می‌دانستند، دیدگاه متفاوت ملاصدرا با پیشینیان با توجه به این‌که در نگاه نخست در تقابل آشکار با نظریه ابن‌سیناست ابهامات جدی پیش روی پژوهندگان مسائل فلسفی قرار داده است، به راستی در مسأله‌ای با این درجه از اهمیت، دو دیدگاه به‌طور کامل متفاوت از سوی مؤسسان فلسفه‌های سنیوی و صدرائی چگونه توجیه‌پذیر است؟ پژوهش کوشیده است در اندازه توان علمی با تحلیل و ارزیابی، دریچه‌ای نو بگشاید تا شاید قدری از ابهامات کاسته شود، محورهای اساسی که پژوهنده را در راه رسیدن به این داوری کمک می‌کند عبارتند از:

۱- نظریه حدوث روحانی نفس در بستر فلسفه سنیوی، واجد پشتوانه عقلی و همخوان با حقیقت نفس است؛ در منظر ابن‌سینا، حدوث روحانی نفس، به معنای مفارق عقلی بودن و تجرد تام نیست زیرا به تکرار و تصریح در آثار سنیوی، استکمال نفس مورد تأکید قرار گرفته است و چنان‌چه نفس به هنگام حدوث، مجرد تام باشد استکمال آن، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. این نگاه حاکی از این حقیقت است که او، برخلاف دیدگاه ملاصدرا هرگز مانند افلاطون، نفس را در هنگامه حدوث، مجرد مفارق عقلی محض نمی‌داند؛ به نظر می‌رسد ملاصدرا در جبهه‌گیری علیه ابن‌سینا، با

"ذات و جوهر نفس از دو حال خارج نیست: یا نیازمند ماده است یا نیازمند به ماده نیست... اگر نفس نیازمند به ماده باشد، در این صورت، احتیاج به ماده، جزء ذات و جوهر و هویت آن بوده و هرگز نفس نمی‌تواند بی‌نیاز از آن باشد و در نتیجه همواره مجرد است، چون ذاتی شیء را نمی‌توان از آن گرفت چون انقلاب در ذات لازم می‌آید که امری محال است و اگر ذات و جوهر نفس، نیازمند به بدن نباشد، در این صورت، حلول نفس در ماده، از ابتدا محال است... بنابراین، نفس از ابتدا مجرد است."^۱

نقد دوم: مسأله وحدت حرکت

این دیدگاه که انسان از مرتبه جسمانیت محض تا مرتبه تجرد، موضوع حرکت واحد جوهری است قابل پذیرش نیست.

"اصرار صدرالمتألهین بر اینکه انسان از مرتبه جمادیت تا مرتبه تجرد عقلی، وجود واحد شخصی و حرکت جوهری واحد است درست نیست، زیرا چندین حرکت جوهری در طول هم قرار دارند و هر کدام صورت خاصی است... اگر حرکت، یک واحد متدرج باشد باید اثرش هم چنین باشد. هر حرکتی هویت وحدانی دارد و امتیازی در ذاتش نیست و چگونه است که در مرتبه‌ای از آن اثری هست که در مرتبه دیگر، اثر مابین آن وجود دارد؟ پس باید ملتزم شد که از حرکت واحد، آثار مختلف ظاهر می‌شود و به این معنا علت واحد، باید معالیل مختلف داشته باشد و یا باید ملتزم شد که آثار انواع، اختلافشان به ضعف و شدت است، این هم شبیه سفسطه است، چطور می‌شود گفت آثار حیوان همان آثار کامل شده گیاه است؟"^۲

نقد سوم: نفی روحانیت نفس

یکی از لوازم و تبعات نظریه حدوث جسمانی نفس، این است که در مرحله‌ای از مراحل استکمالی نفس، نفس روحانی از ماده حادث می‌شود؛ حال آنکه قاعده فلسفی "كُلُّ حَادِثٍ يَفْتَقِرُ إِلَى مَادَّةٍ وَالْمَجْرَدُ لِمَادَّةٍ لَه"^۳، مانع حدوث نفس روحانی است و این اشکال معروف ملاصدرا بر نظریه ابن‌سینا، بر نظریه خود صدرا نیز وارد است.

ملاصدرا در پاسخ به این اشکال می‌نویسد:

"قُلْتُ: الْحَادِثُ هَاهُنَا لَيْسَ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا اتِّصَالُ النَّفْسِ بِذَلِكِ الْمُفَارِقِ وَانْقِلَابُهَا إِلَيْهِ"^۴

۳. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی،

۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۹۵

۴. همان، ص ۳۹۵

۱. تبریزی، ملارجعلی، الاصل الاصلی یا اصول اصفیه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶، ص ۷۸۵

۲. مصباح، محمدتقی، دروس فلسفه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، بی تا، ص ۳۰۲

توسعه داده است درحالی که ابن‌سینا، همان گام اول را روحانیت می‌نامد.

۴- در راستای بند پیش‌گفته، ابن‌سینا حدوث و بقاء جسمانی را به عنوان حقیقت و اصل انسان، نمی‌پذیرد و به رسمیت نمی‌شناسد؛ نفس در نگره سینوی، حقیقتی است روحانی؛ حقیقتی که هم در پیدایش و هم در جاودانگی، روحانی بوده و جسمانیت و تعلق به بدن مادی، اختصاص به ساحت فانی دنیای دارد، تعلق و تحدیدی که تنها بین تولد و مرگ در ساحت دنیاست و قبل و بعد از آن، خبری از آن نیست، برخلاف ابن‌سینا، ملاصدرا نفس را حقیقتی جسمانی می‌داند که در بستر حرکت جوهری، متکامل و روحانی و در نهایت جاودانه می‌گردد لیکن ابن‌سینا، نفس انسانی را حقیقتی ذاتاً روحانی می‌داند.

سزاوار توجه بسیار است که این اختلاف دیدگاه، نه فقط در حدوث نفس بلکه در موضوع معاد نیز مشهود است؛ ملاصدرا، معاد را بدون تصور شراب و حور و قصور جسمانی و عقاب و عذاب بدنی قابل تصور و تصدیق نمی‌بیند، حال آنکه ابن‌سینا همچون حدوث نفس در ساحت دنیای فانی، معاد نفس در ساحت ابدی را نیز بدون مشارکت و ملاحظه بدن جسمانی تبیین و تثبیت می‌کند.^۲

۵- شاید بتوان ادعا نمود مهم‌ترین گواه در تقریب دیدگاه دو فیلسوف، قرائت متأخر ملاصدرا از حدوث جسمانی است؛ در کتاب "عرشیه" می‌توان نوعی تعدیل و تصحیح در موضوع را استنباط نمود؛ و این ادعا که ملاصدرا دچار تحوّل و اصلاح در دیدگاه شده باشد، نه تنها کاستی نیست بلکه امتیازی بزرگ برای ابن‌حکیم متاله خواهد بود، چراکه اصلاح و تکامل علمی در صدرا و ارتقای او به مرتبه ملاصدرای دوم، نشانه و تجسم پایبندی کامل او به سیلان دائمی هستی است، پاره‌ای از عبارات ملاصدر که می‌توان از آنها در راستای این مدعا سود جست عبارتند از:

الف: "اینجان کارجوی در آغاز آفرینش، نهایت و پایان جهان حس و بدایت و ابتداء جهان روحانیت تواند بود، و از این‌روی آنرا باب‌الله اعظم توان گفت... و براستی مجمع البحرین جسمانیات و روحانیات تواند بود. و اینکه دیده می‌شود که فرجام مرتبه معانی و کمال‌های جسمانی است؛ گواه است بر اینکه نخستین مرتبه، از معانی جسمانی روحانی بوده است، نه جسم صرف..."^۳

ب: "جسدهای اینجهانی با جسدهای آن جهانی در نحوه وجود جسمانی تفاوت دارند:

پیش‌داوری نادرست و همسان‌انگاری نظریه حدوث روحانی نفس با دیدگاه افلاطونی، دچار خطای در برداشت شده است.

۲- طراحی نظریه حدوث جسمانی نفس، براساس اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری است؛ در صورتی که منظور از جسمانیت به معنای جسم محض باشد و اثبات گردد که ملاصدرا در آغاز، نفس انسان را "بدن ظلمانی جرمانی" می‌داند. در این تصویر، تقابل بنیادین نظریه صدرایی با دیدگاه سینوی، جای اما و اگر ندارد؛ لیکن چنانچه جسمانیت به معنای "تعلق شدید به جسم" یا "بدن فراظلمانی فراجرمانی" انگاشته شود، چنان‌که از پاره‌ای از عبارات ملاصدرا استفاده می‌شود سازگاری بین دو نظریه نه تنها دشوار نیست، بلکه باید آن را امری متعین دانست و در این صورت "جسمانیة الحدوث" بودن نفس به معنای پیوند عمیق و تعلق شدید نفس به بدن مادی خواهد بود؛ آشکار است که این تفسیر از حدوث جسمانی، دیدگاهی هم‌ردیف با حدوث روحانی نفس است و چنانچه حدوث جسمانی نفس به این معنا باشد که نفس مجرد ارتقاء یافته، بدون کم‌وکاست همان جسم محض و عنصری آغازین است، جای تردید نیست که پذیرش عقلانی آن به غایت دشوار بوده و افزون بر این، اصل جاودانگی پذیرفته شده در آموزه‌های دینی را با چالش جدی مواجه خواهد ساخت.

۳- توجه و تأمل در بستر واژگانی، تقابل مشهود، اختلاف در تعریف، تصبیق و توسعه هر کدام از دو فیلسوف در مسأله جسمانیت و روحانیت، این دو دیدگاه را به یکدیگر نزدیک می‌کند؛ بدن در فلسفه سینوی، مقوله‌ای مطلق و جوهری جسمانی و در حکمت صدرایی، حقیقتی تشکیکی و طبقه‌بندی شده است؛ رابطه منطقی جسمانیت و روحانیت در دو سوی این اختلاف واژگانی، رابطه اعم و اخص بوده و بر این مبنا روحانیت سینوی اعم از روحانیت صدرایی است، به این معنا که روحانیت نفس در دیدگاه اول، دایره شمول فراخ‌تری نسبت به دیدگاه صدرایی دارد و پایین‌ترین مرتبه روحانیت که قوه محض است را نیز زیر چتر خود دارد، درحالی که روحانیت صدرایی، بعد از طی مراحل چندگانه جسمانیت، متولد می‌شود به‌گونه‌ای که در یکی از تحلیل‌ها می‌توان ادعا نمود روحانیت صدرائی از لحظه "جدائی روح از بدن" و رحلت از دنیا، واقع و موجود گردد^۱ و بر همین بنیان، جسمانیت صدرایی اعم از جسمانیت سینوی است؛ ملاصدرا سخت‌گیرانه روحانیت را محدود و مشروط و از سوی دیگر ماقبل روحانیت یا همان جسمانیت را

۳. ملاصدرا، العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولى، ۱۳۶۲، ص ۶۲

۱. همان، ص ۳۹۳

۲. برای آگاهی فزونتر از دیدگاه ابن‌سینا در مسأله معاد به رساله اضحویه مراجعه نمایید.

چنین رهیافتی ارائه نگردیده است. نفسی که همان جسم یا مولود جسم باشد به مانند خزر، دریایی عظیم است، لیکن بدون رهیافت به اقیانوس بی‌کرانه؛ آنچه‌ان ساحل‌های ماسه‌ای، احاطه‌اش می‌کند که راهی به اقیانوس ندارد! به نظر می‌رسد این‌سینا به چنین نقصانی، التفات داشته و از این روی، نفس را از همان "آن" حدوث، همچون اقیانوسی می‌انگارد که گرچه پهلو به پهلو سواحل مادی لنگر انداخته ولی در همان حال، به بی‌کرانه‌ی نامتناهی، متصل است؛ حدوث جسمانی نفس، راه سیر استکمالی نفس را مسدود می‌کند و این سد بزرگ با نظریه حرکت جوهری نیز، قابل توجیه نیست. خلاصه اینکه، نفسی می‌تواند به اعلا‌ی درجات هستی نائل گردد که ریشه در زمین و جسمانیّت محض نداشته باشد. بنابراین فروکاهش نفس به جسم، محکومیت نفس به ماده است و محکومیت انسان به حیات و فرجامی ماتریالیستی؛ درحالی که در نظر گرفتن کمترین درجه روحانیت در "آن" حدوث برای نفس، همچون تنگه‌ای است که خلیج هم‌راه و هم‌آغوش با سواحل جسمانی را به اقیانوس روحانی متصل می‌کند... در پایان این بند به دو گزاره زیر که به شکل مهندسی معکوس گزارش شده است بنگرید:

الف: حدوث روحانی نفس یا حدوث نفس روحانی؟

ب: حدوث جسمانی نفس یا حدوث نفس جسمانی؟

نظریه حدوث روحانی نفس، ترجمانی از حدوث نفس روحانی است، نظریه‌ای که حقیقتِ نفس را در روحانیت می‌بیند، روحانیتی در آغاز و فرجام! در مقابل، نظریه حدوث جسمانی نفس، ترجمانی از حدوث نفس جسمانی است، نظریه‌ای که ناخودآگاه، نفس را در جسم و جسمانیات کاویده و سرنوشت انسان را به جسم و جسمانیات گره می‌زند، جسمانیتی بلند از هیولا و آغاز تا فرجامین معاد جسمانی!

۷- برداشت این است که حدیث دراز حدوث نفس در حکمت متعالیه، حکایت شاه‌راهی است که در ناسازگاری آشکار و حتی ناهمخوانی با پاره‌ای از تصریحات خود ملاصدراست؛ ملاصدرا نظریه حدوث روحانی نفس که نظریه‌ای قدرتمند و نظام‌مند در ساحت فلسفه در جهان اسلام است را به چالش کشیده و همان مولفه‌های پیشین را در قالبی جدید و ظاهراً متقابل، بازتولید می‌کند؛ او نفس را از طبیعیات سینوی به الهیات می‌کشاند و در همان حال، نگاهی تقلیل‌گرایانه را به نفس معطوف می‌دارد که با مبانی الهیاتی در تقابل است. نظریه حدوث جسمانی نفس، از سویی قابل تطبیق و واجد قرابت‌هایی آشکار با نظریات زیست‌شناسانه تکاملی بوده و از سویی

وجه اول؛ هر جسدی در جهان آخرت دارای جانست بلکه ذاتا زنده و جاودانی می‌باشد در آنجا تنی یافته نمی‌شود که از مایه جان برخوردار نباشد، لیکن در اینجا تن‌هایی توان یافت که از جان و شعور بی‌بهره‌اند. تن‌های اینجهانی که از جان برخوردارند جان‌هایشان عارضی است و با تن‌ها جدایی دارد.

وجه دوم؛ تن‌های اینجهانی از روی استعداد پذیرنده صورت جان‌ها هستند، یعنی تا تن مادی به کمال مرتبه جنین نرسد برای پذیرفتن صورت جان آماده نمی‌گردد در صورتی که جان‌های آنجهانی، فاعل بدن‌های خود توانند بود، و فاعلیت آنها بر وجه ایجاب است یعنی توانند در جهان برزخ، بدن‌های مثالی برای خود ایجاد کنند.^۱

ج: "هیولی که ماده صورت‌های گوناگون جهان آخشج است با نفس که ماده صورت‌های جهان آخرتست تفاوت دارد و این تفاوت در چند وجه خلاصه می‌شود:

وجه اول؛ وجود هیولی در اینجهان از هر جهت بالقوه است و از خود هیچ تحصّلی ندارد و فقط به صورت‌های گوناگون تحصّل‌پذیر تواند بود، برخلاف نفس که ذاتا بالفعل، مجرد و جوهر و حسّاس است و نخستین بار، صورت بدن مادی دنیوی و دگرباره، ماده صورت‌های آنجهانی می‌گردد، و با آن صورت‌ها یگانه می‌شود و یگانگی او به صورت‌های آنجهانی خواهد بود. بنابراین نفس صورت مادیات دنیوی و ماده صورت‌های اخروی تواند بود.

وجه دوم؛ جان گویا ماده‌ای لطیف و شفاف و درخشانست و از جهان جان‌ها در این تیره جهان جلوه کرده و به صورت‌های لطیفه تابناک غیبی هویدا تواند گشت. این صورت‌های غیبی ویژه جهان جاوید است و به حواس دنیوی دیده نمی‌شود، باید آنها را به صورت‌های آنجهانی دید.^۲

شواهد گفته شده که برگرفته از آخرین تالیف ملاصدرا است برداشتی از تحوّل روحی و اعتقادی او در موضوع حاضر می‌باشد؛ پرواضح است که داوری نهائی و حتمی در این مسأله، نیاز به بررسی و واکاوی بیشتر در تمامی آثار صدرائی با سیر تاریخی آنها دارد.

۶- چنانچه خرده گرفته نشود که چرا در یک اثر تحقیقی از تمثیل بهره گرفته شده است، برای تقریب به ذهن می‌توان گفت: بزرگترین کاستی دیدگاه ملاصدرا، عدم امکان رهیافت دریای مادّیت به اقیانوس فراماده و عالم تجرّد است؛ ماده، ظرفیت رسیدن به فراماده را ندارد و تاکنون شاهدی تجربی یا دلیل عقلی متقنی بر

قابل تطبیق با نظریه سینوی بوده و نظر برگزیده در پژوهش حاضر است.

سخن نهائی اینکه؛ تقریب و تفاهم ابن‌سینا و ملاصدرا، بسی پررنگ‌تر و نزدیک‌تر به صواب است تا تقابل دو دیدگاه.

نتیجه‌گیری

در هر پژوهشی انصاف داوری می‌کند که پژوهنده فارغ از هر دوست‌داشتنی، بی‌طرفانه به تحقیق بپردازد و به‌ویژه آنگاه که داوری میان دو فیلسوف مؤسس باشد این اهمیت و حساسیت دوچندان است؛ از این‌رو برای دوری جستن از هرگونه داوری بدون استناد؛ نخست واژگان مرتبط با موضوع توضیح داده شد و سپس با ارائه دو دیدگاه حدوث روحانی و جسمانی، پژوهندگان در روند تحقیق قرار گرفتند؛ در ادامه، برداشت این بود که بیشترین کمک برای تقریب دو دیدگاه و رسیدن به یک رأی منصفانه، بهره گرفتن از عبارات خود ملاصدراست که افزون بر آنچه از کتاب اسفار نقل شده است با ارائه تصریحاتی از کتاب عرشیه، این نگاه که ملاصدرا خود در همه جا وفادار به دیدگاه حدوث جسمانی نفس نمانده است تقویت شد و البته سزاوار تاکید و تصریح است که ارائه دیدگاه مختار که در پایان آمده است به‌معنای سخن نهائی تحقیق و داوری قطعی نیست، چون در مسأله چگونگی حدوث نفس که اهمیت بسزائی در نگرش به معاد دارد و مبانی عقلی و آموزه‌های دینی تاکید فزون از حدّ بر آن دارند، ادعای سخن نهائی، امری به غایت دشوار می‌نماید، از این‌رو تمام کوشش در راستای گشودن پنجره‌ای نو برای ابراز نظر، راهنمایی و در نهایت تقریب بین دو دیدگاه است.

References

- Ardabili, Seyyed Abdul Ghani, (2002). Imam Khomeini's Philosophical Interpretations, Tehran: Imam Khomeini Works Editing and Publishing Institute, first edition. (In Persian)
- Aristotle, (2010). About the Self, translated by Ali Murad Davoudi, Tehran: Hikmat.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, (1995). The Language of the Arabs, corrected by Amin Muhammad Abd al-Wahhab, Muhammad Sadiq Obeidi, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. (In Arabic)
- Ibn Sina, (1999). Al-Esharat and Al-Tanbihat, Tehran, Book Publishing House. (In Persian)
- , (1996). Al-Esharat and Al-Tanbihat, Qom: Al-Balagha, 1375, vol.2. (In Persian)
- , (2009). Al-Adhawiyya, (included in the collection of Ibn Sina's letters), Qom: Ayat Ashraq. (In Persian)

دیگر، بر طبل الهیات و تعالی استکمالی انسان می‌کوبد؛ روشن است که نمی‌توان هر دو کرانه مادی و فرامادی را یکجا جمع و آشتی داد، چراکه دانش، مرزبانی هوشمند است و نگاه‌های فرامرزی به حوادث طبیعی و امور انسانی، خالی از تناقضات آشکار نخواهد بود.

۸- نظریه مختار، "حدوث روحانی نفس" است که مورد تایید اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان مسلمان تا زمان ملاصدرا بوده است و در خصوص نظریه ملاصدرا دو راه پیش روست:

راه اول: اعتقاد به اینکه منظور ملاصدرا از نظریه حدوث جسمانی نفس، این است که نفس انسانی عیناً همان جسم محض است که در بستر حرکت اشتدادی وجودی، متکامل شده و مجرد می‌شود. در این دیدگاه، نفس مجرد امروز، همان جسم محض دیروز است.

پژوهش بر این باور است که جسم، ظرفیت تحوّل و عروج به روحانیت را ندارد و نظریه ولادت انسان از جسم، بستر انحراف از حقیقت متعالی انسان است، هرچند طراح آن، بزرگی چون ملاصدرا باشد و این نگره به نفس، راهی به تعالی نمی‌گشاید؛ ملاصدرا نمی‌تواند با اعتقاد به حدوث جسمانی، جاودانگی انسان را به سرانجام برساند:

"خشت اول گر نهد معمار کج، تا ثریا می رود دیوار کج".

راه دوم: اعتقاد به اینکه منظور ملاصدرا از نظریه حدوث جسمانی نفس، این است که نفس انسانی در ابتدای پیدایش، تعلق شدید و وثیقی به جسم داشته و به تدریج متکامل گشته است؛ این دیدگاه مبتنی بر این است که نفس در هنگامه حدوث، بهره‌ای از روحانیت (هرچند ضعیف باشد) داشته است هرچند در فرهنگ مصطلحات صدرایی، معنون به جسمانی باشد؛ از چنین بیانی، همان روحانیت ابتدایی و حظّ قلیل از فراماده استنباط می‌شود؛ این دیدگاه،

- , Al-Taliqat, (No Date). research and translation by Abdol Rahman Badavi, Qom: School of Al-Alam al-Salami. (In Persian)
- , (2000). Al-Taliqat, Qom: Publishing Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (In Persian)
- , (2004). (In Persian)
- , Risale Nafs, with introduction and notes by Musa Omid, Hamedan: Bo Ali Sina University. (In Persian)
- , (1996). Al-Shifa, research by Hasan Hassanzadeh Amoli, Qom: Bostan Kitab. (In Persian)
- , (No Date). Al-Shafa, Natural Science, Qom, School of Ayatollah Najafi Marashi. (In Persian)
- , (1984). Al-Mabda and Al-Maad, by Abdullah Noorani, Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University. (In Persian)

- , (1985). *Al-Najat*, Introduction by Mohammad Taghi, Academician, Tehran, University of Tehran. (In Persian)
- , (1985). *Salvation from drowning in Bahr al-Dilalat*, edited by Mohammad Taghi Daneshpajoh, Tehran: University of Tehran Press. (In Persian)
- , (1985). *Al-Nafs al-Shafa*, translated by Mohammad Hossein Nayeji, Qom: Imam Khomeini Educational Research Institute. (In Persian)
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi, (No Date). *Philosophy Courses*, Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Institute. (In Persian)
- , (1993). *Philosophy Education*, Qom: Islamic Propaganda Organization. (In Persian)
- Mulla Sadra, (2001). *Al-Asfar al-Arabah*, commentary on the eighth volume of *Asfar*, lessons by Mohammad Taqi Misbah Yazdi, research and writing by Mohammad Saeedi Mehr, Qom: Imam Khomeini Institute. (In Persian)
- Tabrizi, Melarjabali, (2016). *Al-Asl al-Asil or Usul Asafiyah*, Tehran: Association of Cultural Heritage and Prominences. (In Persian)
- Zabihi, Mohammad, (No Date). a critical article on Ibn Sina's and Mulla Sadra's views on the origin of the human soul. (In Persian)
- , (1973). *Asfar Arbaeh*, Sadr al-Maltahin's psychology or psychology, translated by Javad Mosleh, Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- , (1981). *Al-Hekma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Arabah*, Beirut: Dar Rehaya al-Tratah al-Arabi. (In Persian)
- , (1999). *Al-Hekma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Arabah Al-Aqliyyah*, Qom: Mustafavi. (In Persian)
- , (1980). *Commentary on Zad al-Musafer*, compiled by Seyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Iranian Hikmat and Philosophy Association (In Persian)
- , (2001). *Sharh al-Hudayeh al-Athiriyya*, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute. (In Persian)
- , (2003). *Al-Shawahed Al-Roubieh*, Tehran, Sadra Foundation. (In Persian)
- , (1983). *Al-Arshieh*, edited and translated by Gholamhossein Ahani, Tehran: Molly. (In Persian)
- , (2006). *Collection of philosophical treatises*, Tehran: Hekmat. (In Persian)
- , (1984). *Mofatih al-Ghaib*, Ali Nouri's annotations, edited by Mohammad Khajawi, Institute of Cultural Studies and Research, first edition. (In Persian)
- , (No Date). *Maulavi, Jalaluddin, Masnavi Manavi*. (In Persian)