

ORIGINAL ARTICLE

Material Body According to Transcendent Philosophy

Somayeh Vasei¹, Abbas Javareshkian², Seyed Morteza Hosseini Shahroudi³

1. Ph.D. Student of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
3. Professor, Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Correspondence:
Abbas Javareshkian
Email: javareshki@um.ac.ir

Received: 22 Feb 2024
Accepted: 15 Apr 2021

How to cite

Vasei, S., Javareshkian, A. & Hosseini Shahroudi, S.M. (2025). Material Body According to Transcendent Philosophy. SADRĀ'I WISDOM, 13(2), 139-150. (DOI:)

ABSTRACT

Knowing the truth of the material body in transcendent Philosophy requires knowing the soul and consequently leading to the knowledge of the soul; but despite its importance, it has been dealt with sporadically and briefly in the works of philosophers. The present article seeks to examine in detail the truth of the material body according to the specific principles of Sadr al-Muta'allehin. According to the three ontological principles in transcendent wisdom, namely the originality of existence, skepticism, intensive movement, and another principle in Sadra's psychology, namely "the soul in the unity of all forces", the existence of a single human being in the natural world, with its essential motion It begins and gradually reaches abstraction through the degrees of existence. This study, while examining in detail the course of matter from the abstract, explains the meaning of the material-singleness of the soul and removes two important doubts in this field, and in the end reaches the conclusion that the material dignity of the soul and its abstraction coexist with each other and are unique. Is and the truth of the body, which is the emergence and manifestation of the powers and perfections of the soul in the form of quantitative forms, It is materially different from the soul.

KEY WORDS

Soul, Material body, Soul powers, Substantive Motion.

دوفصلنامه حکمت صدرایی

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی بیست و ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (۱۵۰-۱۳۹)

DOI:

«مقاله پژوهشی»

بدن مادی از دیدگاه حکمت متعالیه

سمیه واسعی^۱، عباس جوارشکیان^۲، سید مرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

شناخت حقیقت بدن مادی در حکمت متعالیه، مستلزم شناخت نفس و در نتیجه منجر به معرفت نفس خواهد شد؛ اما با وجود اهمیت آن، در آثار فیلسوفان به طور پراکنده و موجز بدان پرداخته شده است. مقاله حاضر درصدد است تا با توجه به مبانی خاص صدرالمآلهین به بررسی تفصیلی حقیقت بدن مادی بپردازد. بر اساس سه اصل وجود شناختی در حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، تشکیک، حرکت اشتدادی و اصل دیگر مطرح در علم النفس صدرایی یعنی «النفس فی وحدتها کل القوا»، وجود واحد انسانی در عالم طبیعت، با حرکت جوهری سیر خود را از ماده عنصری آغاز کرده و با طی درجات وجود تدریجاً به مجرد می‌رسد. این پژوهش ضمن بررسی تفصیلی سیر از ماده به مجرد، به تبیین معنای مادی - مجرد بودن نفس و رفع دو شبهه مهم در این زمینه پرداخته و در پایان به این دستاورد رسیده که حیثیت مادی نفس با حیثیت تجردی‌اش توأم با یکدیگر و بلکه یگانه است و حقیقت بدن که عبارت است از ظهور و بروز قوا و کمالات نفس به شکل صور مقداری؛ متمایز با حیث مادی نفس می‌باشد.

واژه‌های کلیدی

نفس، بدن مادی، قوای نفس، حرکت جوهری.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

نویسنده مسئول:

عباس جوارشکیان

رایانامه: javareshki@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶

استناد به این مقاله:

واسعی، سمیه؛ جوارشکیان، عباس و حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۴۰۴). بدن مادی از دیدگاه حکمت متعالیه. دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۳(۲)، ۱۵۰-۱۳۹.

(DOI:)



مقدمه

صدرالمآلهین حقیقت انسان را وجود سعی و گسترده‌ای می‌داند که با حرکت جوهری خود، نشأت و عوالم متعدد را در قوس نزول و صعود طی می‌کند. جمهور فلاسفه، نفس انسانی را ذاتاً جوهری مجرد می‌دانند که با بدن مادی مرتبط شده و نوع واحد انسان را تشکیل داده‌اند. طبق این دیدگاه موجودات از دو قسم مادی و مجرد بیرون نیستند؛ گرچه این نگاه در ابتدا سریع‌تر به ذهن می‌آید و با فهم بدوی که حقیقت انسان را مرکب از روح و بدن می‌داند، فاصله‌چندانی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد که حقیقت انسان پیچیده‌تر از این نگاه ساده باشد. صدرا در کنار دو نحوه هستی مادی و مجرد، به نحوه سومی از وجود یعنی وجود مادی - مجرد اشاره کرده است. اما در اینجا دو شبهه مهم مطرح می‌گردد؛ اول آنکه با توجه به گفته صدرا، از امحل محالات آن است که یک مجرد و یک مادی دو تایی با هم تلفیق شوند و نوع واحد طبیعی را تشکیل دهند، پس چگونه یک موجود واحد می‌تواند هم مادی و هم مجرد باشد؟ شبهه دوم آن است که اساساً معنای مادی - مجرد بودن نفس چیست؟ آیا مادی - مجرد بودن نفس بدین معناست که مرتبه‌ای از نفس، مادی و مرتبه دیگر آن مجرد است؟ اما در این هنگام این اشکال مطرح می‌گردد که اگر مرتبه نازلۀ نفس، بدن مادی است، چگونه قابل فرض است که با مرگ، بخشی از هستی نفس که بدن مادی است از آن جدا شود؟

تاکنون در هیچ مقاله‌ای، حقیقت بدن مادی به تفصیل مورد بررسی قرار نگرفته است و مقالاتی که در مورد بدن نگاشته شده‌اند، محور مباحث آنها بدن مثالی بوده که در ضمن آن، بدن مادی نیز بسیار مختصر و در حد شرح عناصر بسیط و مرکب توضیح داده شده است؛ لذا رویکرد آن مقالات با رویکرد و نگاه این پژوهش کاملاً متفاوت می‌باشد. ضمن آنکه اگر دو شبهه فوق نیز در برخی از مقالات مربوط به نفس مطرح شده، به وضوح سیر از ماده به مجرد و معنای مادی - مجرد بودن نفس را مورد بررسی قرار نداده و پاسخ این مقاله کاملاً متفاوت می‌باشد. لذا در این مقاله ابتدا به حقیقت نفس پرداخته شده و پس از ذکر دلایل مادی بودن نفس (در عین تجرد آن)، حقیقت بدن مادی و سیر وجودی از مرحله مادی تا مرتبه تجرد به تفصیل تبیین، و در ادامه مطالب، دو شبهه فوق نیز پاسخ داده شده است.

۱. حقیقت نفس

صدرالمآلهین به تبع حکمای پیشین در تعریف نفس می‌گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه» است. پیشینیان قبل از صدرا، جسم را در تعریف نفس، مضاف‌الیه برای نفس (کمال اول بودن) در نظر گرفته و از این جهت، بحث اضافه و نسبت مطرح می‌شود؛ به این صورت که بین جسم و نفس که کمال است، نسبت و اضافه وجود دارد و جسمیت عارض بر نفس شده است. مانند عارض شدن ابوت بر انسان به واسطه نسبتی که پدر با فرزند دارد. بر این اساس آن‌ها برای نفس دو تعریف در نظر می‌گرفتند: یک، تعریف ذات و ماهیت نفس، که جوهر است و دیگری، تعریف نفسیت و جنبه تعلقی نفس است که به واسطه اضافه آن به بدن مادی و عارض شدن بر آن حاصل شده است. اما صدرا در اینجا به پیشینیان اشکال وارد می‌کند که نسبت نفسیت برای نفس با مسئله اضافه شدن و نسبت آب برای انسان، متفاوت است (محمدی، ۱۳۹۳: ۱۰۹-۱۳۱). از این‌رو، صدرا برخلاف حکمای پیشین تعریف فوق را تعریف حقیقی نفس دانسته و معتقد است که ارتباط با جسم طبیعی یا بدن مادی، ذاتی وجود نفس است و این ارتباط، ارتباطی است ضروری که در هویت و وجود نفس مأخوذ است و حقیقت نفس و نفسیت نفس، چیزی جز پیوندش با بدن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱/۸).

به این ترتیب صدرا برخلاف مشائین، به تعلق ذاتی نفس به بدن مادی معتقد است و نفس و بدن را در محور هستی با هم مرتبط و متصل می‌داند؛ در نتیجه مادامی که بدن نیست، نفس نیست و مادامی که نفس نیست، بدن نیست. از نظر صدرا نفس که در ادامه سیر و حرکت جوهریش مرحله به مرحله به درجه برتری از تجرد می‌رسد، یک حقیقت ملکوتی است که نحوه وجودش تعلق به بدن است. در نظر ایشان هرچند نفس از یک نحوه تجرد برخوردار است و حظی ملکوتی دارد، ولی حظ ملکوتی‌ای که ذاتی‌اش تعلق به بدن مادی است؛ اما اگر بگویید نفس ذاتاً هویت ملکوتی دارد ولی با آن هویت ملکوتی تعلقی هم به بدن مادی دارد، دیگر این نفس، نفس نیست بلکه عقل است (یزدان پناه، ۱۳۹۳ الف: ۵۹).

به این ترتیب تحولی در تقسیمات جوهر اتفاق می‌افتد و آن پیدا شدن نوع جدیدی از جوهر میان جوهر مجرد و جوهر مادی است که هر دو حیثیت را به نحو ذاتی دارد. صدرا وجود مادی - مجرد را به معنای واقعی، نوعی از انواع سه‌گانه جوهر می‌داند. از نظر مشاء موجود مفارق، ذاتاً و فعلاً نیازمند به ماده نیست. نفس، ذاتاً مفارق ولی فعلاً نیازمند به ماده است. جسم هم که هویت مادی دارد و به

حسب ذات مادی است. صدرا این پرسش را مطرح می‌کند که مبنای این تقسیم چیست؟

اگر بگویید نفس به حسب ذات مجرد است و به صورت عارضی تعلق به بدن مادی دارد، نتیجه این خواهد شد که نفس هویتاً و جوهرراً با عقل مفارق فرقی نخواهد داشت. اگر هم در مقام فعل وابسته به ماده فرض شود این وابستگی عرضی است. به همین خاطر به حسب هویت فرقی ندارد و به همین جهت اصلاً جوهر متفاوتی نیست. نتیجه این می‌شود که سه قسم جوهری به دو نوع مجرد (عقل و نفس) و مادی (جسم) تقلیل یابند؛ در حالی که این تقسیم سه‌گانه را موقعی می‌توان پذیرفت که گفته شود ما با سه نوع وجود روبرویم؛ یکی مادی، دیگری مجرد و سومی بینابین (همان). بنابراین تفاوت عقل و نفس در آن است که نفس در هویتش ارتباط با بدن و ماده مأخوذ است؛ اما چنین ارتباطی در هویت عقل مأخوذ نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۷۷/۸).
قبل از تبیین حقیقت بدن مادی، به ذکر دلایل مادی بودن نفس در عین تجرد آن می‌پردازیم.

۲. مادی بودن نفس (در عین تجرد آن)

مهم‌ترین دیدگاه‌هایی که در زمینهٔ پیدایش نفس مطرح شده است را می‌توان قول افلاطون به تجرد و قدم نفوس، اعتقاد مشاء به تجرد و حدوث نفس و دیدگاه صدرا مبنی بر جسمانی بودن نفس در بدو پیدایش و روحانی بودن آن در بقا دانست. بنا بر هر دو مشرب افلاطونی و ارسطویی - مشائی که نفس را موجودی مجرد دانسته و در نتیجه نوعی دوگانگی با بدن مادی را قائل می‌گردند، اشکالات زیر وارد است:

۱-۲. مجرد تام حادث و تغییرپذیر نیست و ذاتی خود را از دست نمی‌دهد.

خاصیت مجرد آن است که فوق زمانی و فوق مکانی است؛ بنابراین موجود فرازمانی و فرامکانی نه جایی را رها می‌کند، نه به جایی وصل می‌شود و هرگونه نقل و انتقال، برای آن محال است؛ زیرا وصل و فصل مادی، ماده لازم دارد و چیزی که منزله از ماده است، تغییر و تحول مادی را نمی‌پذیرد تا بخواهد از موطن تجردی خود تنزل کند و به یک امر مادی تعلق بگیرد. همچنین مجرد تام حادث نمی‌شود؛ زیرا طبق قاعدهٔ فلسفی، هر امری که در زمان حادث شود، نیازمند ماده است؛ بنابراین حدوث برای مجرد امکان‌پذیر نیست (همان: ۳۴۴). ضمن آنکه تجرد از ماده ذاتی مفارقات است و ارتباط

با بدن مادی بدین معناست که مفارق عقلی از ذاتی خود دست بکشد و چیزی را بپذیرد که اصلاً در ذاتش نیست. بنابراین نمی‌توان ذاتی مفارقات را از آنها سلب کرد و امور مفارق را مقارن عالم ماده قرار داد؛ مگر آن که یک نوع مادیت را در این مجرد راه دهیم (همان: ۱۲).

۲-۲. عدم ادراک نفس در آغاز پیدایش

اگر نفس از ابتدای وجود، مادی نباشد و جوهری مجرد باشد، به مقتضای قاعدهٔ «کل مجرد عقل لذاته»، نفس باید از ابتدا عقل بالفعل باشد و حال آنکه چنین نیست (همان: ۴۵۹/۳).

۳-۲. حرکت و استكمال نفس

اگر نفس از ابتدا مجرد تام باشد، فاقد هر نوع حرکتی است؛ در حالی که به وضوح مشاهده می‌کنیم که نطفهٔ انسانی استعداد آن را دارد که تا مرحلهٔ عقل فعال و حتی فوق آن نیز راه یابد. زیرا چیزی که لایق است چیزی را دارا باشد ولی فعلاً دارا نیست، معنایش این است که در آن، حیثیت عدمی است و باید واجد هیولی باشد اما مجردات هیولی ندارند (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۸۰/۳).

۴-۲. احتیاج به ابزار جسمانی

نفس در ادراکات خود محتاج آلات جسمانی است و احتیاج، موجب نقص ادراک نفس است و منشأ چنین نقصی هیولی است. بنابراین مجرد محض نیست. (همان: ۸۳)

۵-۲. اتصاف احکام بدنی به نفس

نفس برخی افعال بدن مادی را انجام می‌دهد و واقعاً به خودش نسبت می‌دهد؛ از سوی دیگر هرچه به صفت معینی از یک شیء متصف می‌شود، یقیناً باید عین آن شیء باشد و ممکن نیست یک صفت معین، قائم به دو موصوف باشد. بنابراین باید نفس نوعی عینیت با بدن داشته باشد تا بتواند صفات بدن را به خود نسبت دهد و برای پذیرفتن احکام بدن مادی، لازم است نفس در موطن بدن آمده باشد و دارای هویت مادی باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۸۶/۵)

۶-۲. لذات و آلام بدنی

اگر نفس هویتی عقلی داشته باشد، ارتباط به نحو تأثیر و تأثر، بین نفس مجرد که در ذات خود، هیچ جهت مادی نداشته باشد با بدن مادی چگونه قابل توجیه خواهد بود؟ چگونه می‌توان تعلق مجرد

جهات و حیثیات مختلف، عناوین مختلف نفس و بدن را از این وجود واحد متحرک انتزاع می‌کند.

۳-۱. اصل استدلال

طبق اصل اصالت وجود، آنچه در خارج واقعیت دارد «وجود» است. براساس اصل تشکیک، وجود یک حقیقت واحد تشکیکی و دارای مراتب مختلف مادی و مجرد، برحسب شدت و ضعف است که بین این مراتب، پیوند و اتصال وجودی است نه انقطاع و بینونت. مسأله حرکت جوهری نیز تثبیت می‌کند که در کنار شدت و ضعف وجود، اشتداد هم ممکن است؛ یعنی یک وجود ضعیف می‌تواند به وجود شدید برسد و یک وجود شدید به وجود اشدّ. بنابراین همان‌طور که در عین خارج، اولاً وجود اصیل است؛ ثانیاً این وجود واحد هم دارای درجات مختلف براساس شدت و ضعف است؛ ثالثاً درجات ضعیف و شدید نیز می‌توانند اشتداد یابند؛ بنابر اصل "النفس فی وحدتها کل القوا" نیز نفس یک وجود واحد دارای وحدت گسترده و دارای درجات مختلف براساس شدت و ضعف است که بین این درجات اتصال وجودی برقرار است. این وجود واحد در عالم طبیعت، در اثر حرکت جوهری از مرتبه ضعیف مادی به مرتبه شدید و از مرتبه شدید به مرتبه اشدّ سیر می‌کند و با طی درجات وجود یکی پس از دیگری، در مرحله‌ای از مراحل سیر خود به مرتبه تجرد مثالی و حتی به مرتبه تجرد عقلی و فوق عقلی نیز می‌رسد.

به این ترتیب وجود واحد انسانی در عالم ماده، سیر خود را از ماده عنصری آغاز کرده و به واسطه حرکت جوهری، به مرتبه تجرد رسیده و پس از طی مراتب مختلف نباتی و حیوانی، به مرحله انسانی می‌رسد. ذهن فلسفی قادر است که از مراحل گوناگون سیر این وجود واحد، متناسب با آثاری که این وجود از خود ظهور و بروز می‌دهد، مفاهیم گوناگونی را انتزاع کند؛ بدین‌گونه که وقتی وجود در مرحله‌ای است که فقط آثار ماده را بروز می‌دهد، از او جسم طبیعی انتزاع می‌کند؛ اما اگر این جسم طبیعی از مرحله طبیعی حرکت کرد و به درجه نباتی رسید، ذهن از آثار مختلف تغذیه، تنمیه و... مفاهیمی چون قوه غاذیه، نامیه و... را انتزاع کرده و از کل این سیر وجودی نیز مفهوم نفس نباتی را اخذ می‌نماید. چنان‌چه این وجود متحرک در این حد متوقف نشود و به سیر خود ادامه دهد، به آغاز مرحله حیوانی که احساس است، می‌رسد. ذهن ما از این مقطع وجودی قوه لامسه و سپس به ترتیب در درجات بعدی ذائقه، شامه، سامعه، باصره، متخیله و... را انتزاع کرده و به کل این سیر وجودی نیز نفس حیوانی اطلاق می‌کند. سرانجام در ادامه سیر، این وجود به مرحله انسانی می‌رسد و واجد قوه عاقله نیز می‌گردد. به این

تام به بدن و انفعالات بدنی مانند لذت و آلم جسمانی را تصور کرد؟ (همان: ۳۴۴/۸)

۲-۷. عدم توجه عالی به سافل

اگر نفس یک جوهر مجرد عقلی باشد که از مجرد به سمت ماده آمده است تا ارتباط با ماده پیدا کند، این با قاعده «العالی لا یتلف الی السافل» سازگاری ندارد (همان: ۱۱۶/۹).

۲-۸. محال بودن ترکیب مجرد با مادی

یکی از مهم‌ترین اشکالات آن است که اگر نفس مجرد باشد، لازم می‌آید که بپذیریم موجود مجرد با موجود مادی با هم به نحو حقیقی ترکیب شده و دو تایی در کنار هم نوع واحد انسان را تشکیل دهند؛ در حالی که ترکیب حقیقی بین مجرد بالفعل و مادی بالفعل، به‌گونه‌ای که مجموع آن دو امر واحد طبیعی باشند، غیر معقول است (همان: ۲۹۰/۵). صدرا بنا بر مبانی حکمای مشاء که معتقدند نفس، صورت بدن است و بدن، ماده نفس؛ و به این ترتیب توسط این نفس و آن بدن یک نوع طبیعی ایجاد می‌شود، بر روی نوع طبیعی تاکید زیادی می‌کند. اگر نفس به علاوه بدن نوع طبیعی مادی می‌سازد، چگونه از یک مجرد و مادی در کنار هم می‌توان یک نوع مادی ساخت؟ تنها موقعی می‌توان از ترکیب این دو به یک نوع مادی رسید که صورت هم مادی باشد.

البته مشائین و خود صدرا نیز بر مبنای مشائین، سعی در حل این مشکل داشته و براهینی را در این زمینه ذکر کردند. خلاصه کلام آنها چنین است که از نظر مشاء ذات نفس با بدن هیچ ارتباطی ندارد؛ بلکه فعل نفس است که با بدن متحد است. اما سؤال محقق طوسی شارح حکمت مشاء از حکیم معاصر خویش خسرو شاهی در این رابطه موید آن است که این جواب قانع کننده نبوده است (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۴-۱۶۷).

لازم به ذکر است که اشکال فوق بر خود صدرا که معتقد است نفس در ادامه به تجرد می‌رسد، نیز وارد است که در دفع شبهات به آن پاسخ داده می‌شود.

۳. حقیقت بدن مادی

بر طبق مبانی اختصاصی صدرا، وجود واحد انسانی در سیر جوهری و جبلی خود نشأت مختلفی را در قوس نزول و صعود طی کرده و چهره‌های مختلفی را به خود می‌گیرد. این وجود واحد در نشئه ماده و طبیعت، از طریق ماده عنصری ظهور می‌یابد. آنگاه ذهن ما از

ترتیب در سیر وجودی انسان، ما از مرحلهٔ عالی، ناطق را انتزاع کرده و بین مرحلهٔ ناطقه تا مرحلهٔ تغذیه، تنمیه، تولید و جسم درجات زیادی است که ذهن ما در تحلیلات خود این مراحل متعدد را به جهت شباهت‌های بسیار با یکدیگر به نحو طیفی نام‌گذاری می‌کند؛ آن‌طور که به عنوان مثال در نام‌گذاری رنگ‌ها به طیفی از طول موج‌های متعدد سبز می‌گوییم و به طیف دیگری قرمز. بنابراین گرچه ما در تعریف انسان می‌گوییم: جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق؛ اما هریک از این محمول‌ها ناظر به مقاطع متعددی از مراتب بسیار نفس است که شباهت ماهوی بیشتری به یکدیگر دارند و لذا در ذیل یک عنوان ماهوی آنها را قرار می‌دهیم. لذا همچنان‌که در جهان خارج بین عالم طبیعت، مثال و عقل بینونت و گسیختگی نیست؛ زیرا این سه عالم، سه مقطع از یک حقیقت ذات مراتب است؛ نفس نیز یک واقعیت متصل تدریجی به هم مرتبط است؛ مانند زمان که کم متصل تدریجی است و ذهن ما از یک قسمت آن شب و از یک قسمت دیگر روز را انتزاع می‌کند. در تحلیل‌های عمیق نباید تاریکی شب را با روشنایی روز یکجا سنجیده و بگوییم تاریکی شب چگونه تبدیل به روشنایی روز خواهد شد. واضح است که از تاریکی شب وقتی جلوتر می‌آییم، ابتدا به سحر رسیده که آمیخته‌ای از ظلمت و نور است و سپس به فجر کاذب، فجر صادق و... به همین ترتیب ما از نازل‌ترین درجات انسانیت، جسم را و از درجات برتر آن، نامی و حساس و از عالی‌ترین درجات آن، عقل را انتزاع نمودیم. به این ترتیب وجود انسانی، از مرحله جسمانی تا مرحله تجرد عقلی، بی‌شمار درجات وجودی را طی کرده است (جوادی آملی، بی تا: ۱۷۸).

با دقت در سیر از ماده به مجرد روشن می‌گردد، هنگامی ذهن فلسفی واژهٔ نفس را انتزاع می‌کند که مادهٔ عنصری یا جسم طبیعی در سیر خود، واجد آثار گوناگون حیاتی گردد؛ چنان‌که در تعریفی که صدرا به تبع پیشینیان ذکر کرده است؛ نفس، کمال برای جسم طبیعی آلی ذی حیات تعریف شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۶/۸). صدرا از این تعریف، استفاده می‌کند که نفس نباتی مجرد است (غفاری، ۱۳۹۶، ۱۲۵). اما صدرا بنا بر مبانی خاص خود، نفس را مبدأ و فاعل آثار گوناگون حیاتی دانسته و بر آن است که برخلاف مبادی غیر نفس که افعال طبیعی خود را به صورت همگون انجام می‌دهند، به مبدأ و فاعل آثار گوناگون حیاتی در موجود جاندار، نفس اطلاق می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۸).

بر این اساس نفس مبدأ آثار گوناگون حیاتی اعم از آثار نباتی، حیوانی و انسانی است و این آثار گوناگون حیاتی که قوای نفس

نامیده می‌شوند، در واقع همه از شئون و جلوات نفس واحد است که به تدریج در مادهٔ عنصری، ظاهر و نمایان می‌گردند. به تعبیر دیگر، نفس است که متناسب با قوا و کمالات خود، از مادهٔ عنصری، چهره‌ای برای خود می‌سازد. در واقع نفس نباتی است که در نبات تمام زمینه‌های حالت نباتی را پدید آورده و قوهٔ غاذیهٔ آن را متناسب با سایر قوای نفس نباتی، به شکل ریشه و ساقه و برگ در آورده؛ همچنان که نفس حیوانی در حیوان که به عنوان مثال دارای قوهٔ غضبیه است، شروع به ساختن چنگال کرده و قوهٔ غضبیه حیوانی را به شکل چنگان و دندان‌های تیز ظاهر و نمایان می‌سازد؛ به همین ترتیب قوهٔ مصورهٔ نفس انسانی نیز متناسب با سایر قوای دیگرش، جسم طبیعی را جهت داده و به‌جای ریشه و ساقه و چنگال، به صورت دست و پا و دیگر اعضای انسانی ظاهر می‌گردد. آنگاه ذهن به این جسم طبیعی، در صورتی که آثار متعدد نفس نباتی را ظاهر سازد، عنوان بدنه در اشجار و در صورتی که آثار حیوانی و یا انسانی را از خود بروز دهد، عنوان بدن در حیوانات و انسان را اطلاق می‌کند. بنابراین از لحاظ فلسفی، به جسم طبیعی از آن جهت که قوا و کمالات گوناگون نفس را ظهور و بروز می‌دهد، عنوان «بدن مادی» اطلاق می‌گردد و هرگاه جسم طبیعی، فاقد آثار حیاتی گشت و نشان‌دهنده هیچ‌یک از آثار ادراکی و تحریکی نبود، عنوان «بدن» از آن سلب می‌گردد. به عبارت دیگر به جسم طبیعی صرف، بدن اطلاق نمی‌گردد، بلکه بدن، در واقع جسم ارتقاء یافته است یعنی جسمی که قوهٔ بینایی را به صورت چشم و قوهٔ شنوایی را به صورت گوش ظاهر می‌سازد و بنابراین لفظ بدن، به چشم و گوش و دیگر اعضای گفته می‌شود که هرکدام ظهور یک یا چند قوه از قوای نفس می‌باشند.

به این ترتیب از نظر صدرا وجود انسان، وجودی است که به شخصیت واحد مشتمل بر تمامی اعضای بدن و قوا است؛ یعنی یک هویت واحد و یک شخص است که به حرکت جوهری واجد همه کمالات می‌شود. به عبارت دیگر، هر قوه همان نفس است که در مرتبه‌ای از مراتب وجود خود ظهور کرده است. پس سمع، نفس است که به صورت سامعه ظهور کرده و بصر، نفس است که به صورت باصره ظهور کرده... (رحیم‌پور، ۱۳۸۵: ۹۱). بدین ترتیب می‌توان گفت: قوا، ظهور نفس و بدن طبیعی، ظهور قوا و کمالات نفس در عالم طبیعت است. روشن است که ظهور شیء، عین شیء است؛ منتهی نه در مرتبهٔ ذات و خفاء، بلکه در مرتبهٔ بسط ذات و جلوهٔ آن؛ ظاهر شیء غیر بطون شیء نیست، بلکه همان حقیقت صاحب مراتب است (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۸۲/۲).

«پس بدن به جهت بدن بودنش مستعدی است که عدمش ممتنع است در حالی که نفس وجود دارد و همین‌طور وجود بدن با عدم نفس امتناع دارد و مطلقاً آن چیزی که بعد از نفس و یا آنچه که جاری مجرای نفس در نوع نفس است باقی می‌ماند اصلاً بدن نیست، بلکه جسمی از نوع دیگر است، بلکه بدن به جهت بدن بودنش به تعلق نفس مشروط است.» (همان: ۳۸۲)

همچنین ذکر شد که نفس بودن نفس نیز، به تعلق ذاتی آن به بدن است و بدن نیز تعین و ظهور قوای نفس بوده و در نتیجه نفس و بدن بدون یکدیگر معنا ندارند؛ با حرکت جوهری نفس که به صورت لبس بعد لبس است، نفس همواره همه کمالات مراتب مادون خود را به نحو اعلی و برتر در خود داشته و بنابراین با حضور در نشئه مثالی، نفس با تعین مثالی و با بدن متناسب با آن نشئه، یعنی بدن مثالی که اصل و باطن این بدن مادی است، ظهور می‌یابد؛ طبق اصل فلسفی «هویت بدن و تشخیص بدن به نفس است نه به جرمش»، اصل این‌همانی بدن نیز محفوظ مانده، و همچنان که تبدیل جوهری از یک مقطع به مقطع دیگر در این نشئه مادی با وجود تغییر کامل ماده، خللی در این‌همانی بدن مادی یک‌سالگی، با بدن مادی صدسالگی شخص ایجاد نکرده؛ حرکت جوهری و تبدیل از یک موطن (عالم ماده) به موطن دیگر (عالم مثال) نیز، خللی در این‌همانی بدن مادی، با بدن مادی بدون ماده ایجاد نمی‌کند.

صدرا آنجا که درباره بدن عنصری می‌گوید: این جسم ثقیل، غلاف و قشر بدن حقیقی است که این بدن هنگام مرگ از پوسته جسم ثقیل درمی‌آید و لطیفه نوری می‌شود و بدن حقیقی آن است که نور حیات و احساس بالذات در آن سریان دارد (همو، ۱۳۹۲: ۱۴۶)؛ در واقع به این سیر جوهری اشاره می‌کند. از نظر وی ماده عنصری بدن مانند ناخن، مو و مانند آنهاست. همان‌گونه که مو و ناخن با جدا شدن از بدن مادی، فاقد آثار حیاتی می‌گردد؛ بدن دنیوی نیز نسبت به بدن حقیقی چنین است؛ زیرا جسم مادی از خود حیاتی نداشته و حیات ماده عنصری که به لحاظ همین حیات و ظهور آثار ادراکی و تحریکی، بدن نامیده شد، به واسطه مرحله تجردی نفس بوده و بدین سبب بالعرض می‌باشد؛ اما در نشئه مجردات، حیات ذاتی مجردات بوده و از این جهت حیات، ذاتی بدن مثالی است. (همو، ۱۳۶۸: ۹۹/۹)

۳-۲. دفع شبهه اول

در جهت وضوح مطالب فوق و نیز برای رفع شبهه اولی که در مقدمه ذکر شد، باید روشن گردد که مراد از اینکه ماده عنصری در

در حقیقت نفس مادامی که در نشئه طبیعت بخواهد ظهور یابد، جز با تعین طبیعی و ماده عنصری نمی‌تواند قوا و کمالات خود را ظاهر سازد؛ اما نکته مهمی که باید به آن توجه داشت، آن است که ظهور نفس در عالم ماده، منوط به ماده خاص و معین عنصری نیست (شانظری، ۱۳۹۰: ۲۸۸). چنان که علم نیز ثابت کرده است که سلول‌ها و مواد تشکیل‌دهنده بدن هر فردی بارها در طول زندگی دنیوی‌اش به‌طور کامل تغییر می‌کند، اما با این‌حال بدن شخص هویت خویش را حفظ کرده است. در واقع قوای نباتی این وجود واحد، از مواد و اغذیه متفاوت در ساختن گوشت و پوست و استخوان استفاده کرده و دائماً در حال جایگزینی آنها با یکدیگر است؛ به‌طوری که ماده عنصری بدن در دوره کودکی، بسیاری از سلول‌های دوره بزرگسالی را ندارد. لذا گرچه بدن مادی در عالم ماده همواره با ماده عنصری همراه است؛ اما طبق اصل فلسفی «هویت و تشخیص بدن به نفس است نه به جرم آن» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۸۴)، ماده عنصری به‌شخصه نقشی در هویت بخشی بدن مادی نداشته و لذا هر جا که عنوان بدن وجود دارد، بدن از آثار نفس، جهت تعینی نفس و ظهور و بروز قوای نفس است.

در ادامه حرکت جوهری وجود واحد انسانی، هنگامی که نفس از نشئه مادی به نشئه مثالی انتقال یافت و در عالم مجردات ظهور کرد، تعین مادی مبدل به تعین مثالی می‌گردد. اما این بدان معنا نیست که حقیقت بدن از بین رفته و نفس بدون بدن می‌گردد، بلکه بدن با حقیقت نفس به عالم دیگر ارتحال یافته و آنچه بر جای مانده صرفاً جسدی از آن بدن اصلی است. لذا می‌توان گفت در این مرحله نه بدن از آن جهت که بدن است، نه ماده از آن جهت که ماده است و نه نفس بما آنه نفس زایل گشته، بلکه فقط عنوان بدن مادی از جسم طبیعی یا ماده عنصری سلب می‌گردد. زیرا چنان که گفته شد جسم طبیعی هنگامی که فاقد آثار حیاتی گشت، عنوان بدن مادی از آن سلب می‌شود؛ همچنان که در عرف نیز بدان جسد گویند. بنابراین آنچه بعد از مرگ باقی می‌ماند، جسم مادی و ماده عنصری است در حد جماد که خود تحت صورت نوعیه دیگری قرار می‌گیرد و مسیر دیگری را طی می‌کند. چراکه عالم ماده بدون ماده عنصری، عالم ماده نیست و همواره این ماده تحت صورت نوعیه‌ای قرار می‌گیرد و مسیری متناسب با صورت نوعیه خود را طی می‌کند و وقتی سیر صورت نوعیه، در این نشئه به انتها رسید، دوباره ماده عنصری تحت صورت نوعیه دیگری قرار گرفته و مسیر دیگری را طی می‌کند. چنان که علم روز نیز به اثبات رسانده که ماده هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، بلکه همواره در حال تبدیل از حالتی به حالت دیگری است. عبارت صدرا در این زمینه چنین است:

سیر خود، به مرتبه تجرد می‌رسد، چیست؟ آیا مراد صدرا آن است که در مرحله‌ای از مراحل این سیر، امر مجرد حادث می‌گردد؟ اما چنان‌که قبلاً ذکر شد، حدوث برای مجرد، امکان‌پذیر نیست و اگر حدوث مجرد محال است، فرقی در آغاز و پایان سیر نیست؛ بنابراین همان‌طور که بر مشاء اشکال وارد می‌شود که حدوث نفس مجرد در آغاز امکان‌پذیر نیست، این اشکال در ادامه سیر بر خود صدرا که قائل به مجرد شدن نفس می‌گردد نیز وارد است. علاوه بر آن، ترکیب شیء واحد از امر مادی و مجرد نیز لازم می‌آید که خود صدرا آن را از امحل محالات می‌داند.

همچنان‌که بیان شد، ماده عنصری براساس حرکت جوهری به تجرد می‌رسد، نه آنکه با سیر جوهری وقتی به درجه برتری رسید، ناگهان دفعتاً یک موجود مجردی ایجاد گردد. چراکه مجرد، فوق زمانی و فوق مکانی است و پدید آمدن آن در زمان و مکان امری نامعقول است. تصور روشن‌تر از این مسأله فقط با معرفت نفس به دست می‌آید. با اندکی تفکر در درون خود می‌یابیم که ما هر روز با شنیدن و فهم مطالب عقلی با کمک الفاظ مادی، شاهد سیر مادی به مجرد و بالعکس در خودمان می‌باشیم. به این ترتیب که وقتی تصمیم داریم علم خود را اظهار کنیم، تفهیم مطلب را با حفظ مراتب آغاز می‌کنیم؛ ابتدا مقدمات عقلی برهان را در عقل خود در نظر گرفته و صوری را که بیان‌کننده آن مقدمات علمی هستند، در خیال خود ترسیم می‌کنیم و پس از آن در قالب الفاظ مادی آن را بیان می‌کنیم. آن مطلب علمی، یک مجرد بود که به صورت طبیعت مادی تنزل کرد و در قالب الفاظ درآمد. وقتی هم که این الفاظ را در کتابی می‌بینیم و یا این امواج مادی را در قالب اصوات می‌شنویم، ابتدا از ماده شروع کرده تا به سمع و بصر می‌رسیم، بعد آنچه را که دیده یا شنیده‌ایم در قوه خیال ترسیم می‌کنیم، دلیل را در کنار مدلول جمع‌بندی می‌کنیم و در انتها می‌گوییم این مطلب را فهمیدم. این فهم یک امر مجرد کلی است که نفس، برطبق قاعده اتحاد عاقل و معقول، با سیر عقلی خود، به آن معقول و امر مجرد عقلی رسید. (طاهرزاده: ۲۸۲)

بنابراین سیر در نشأت مختلف وجود به این معنا نیست که وقتی ماده عنصری به مرحله تجرد رسید، رقمی از ارقام عالم ماده کم شود و به عالم تجرد افزوده گردد؛ همچنان‌که وقتی چیزی از عالم مجردات تنزل می‌کند، به این معنا نیست که از آمار عالم مجردات کم گردد و بر آمار طبیعت بیفزاید. زیرا عالم مجردات مصون از تغییر است، چه تغییر درونی به این معنا که صفات موجود مجرد کم و زیاد شود و چه تغییر بیرونی به این نحو که موجودی

از عالم مجردات خارج و یا به عالم مجردات وارد شود و در نتیجه حرکت و سیر مکانی و زمانی در عالم مجردات معنا ندارد. وقتی ذهنمان را از حرکت در مسافت‌های این و کم و کیف و به‌طور کلی در اعراض رها کردیم و از حرکت جوهری تصور صحیحی به دست آوردیم، آنگاه می‌یابیم که وجود شیء لحظه به لحظه حرکت می‌کند و کامل‌تر می‌شود، بدون اینکه از آمار زمین بکاهد و لحظه به لحظه به عالم غیب نزدیک‌تر می‌شود، بدون اینکه چیزی بر آن عالم افزوده شود. این وجود مادی وقتی به نشئه مجردات رسید، زمان را زیر پا گذاشته و همین که از زمان بیرون آمد، دیگر همیشه مقدم بر عالم زمان و طبیعت خواهد بود. به این ترتیب برهان عقلی، رسیدن ماده به مجرد را اثبات کرد و با معرفت نفس نیز تصویری روشن از نحوه رسیدن ماده به مجرد و بالعکس به دست آمد و اگر بعد از این کسی بپرسد این امر چگونه ممکن است، این سؤال ناشی از وهم است که در میدان آمده و نباید به آن اهمیت داد (جوادی‌آملی، بی‌تا: ۱۵۲-۲۰۶). بنابراین از نظر صدرا مجرد شدن نفس، به معنای حادث شدن امر مجرد نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۸۹/۸).

۳-۳. دفع شبهه دوم

شبهه دوم آن است که مادی - مجرد بودن نفس به چه معناست؟ آیا مادی - مجرد بودن نفس بدین معناست که مرتبه‌ای از نفس، مادی و مرتبه دیگر آن مجرد باشد؟ اگر مرتبه‌ای از نفس مادی است و بدن مادی، مرتبه نازله نفس است، در این صورت چگونه قابل فرض است که با مرگ، بخشی از هستی نفس که بدن مادی است از آن جدا شود؟

دقت در سیر ماده به مجرد نشان داد بدن، فراتر از ماده عنصری و جسم طبیعی صرف است و تا زمانی که ماده عنصری به تجرد نرسیده است، عنوان نفس و بدن بر آن اطلاق نمی‌گردد. همچنان‌که به ماده عنصری جماد که به درجه نباتی و آثار حیاتی نرسیده است، تنها جسم طبیعی اطلاق می‌گردد. در نفس انسانی نیز، مواد غذایی که در مرحله جمادی است، تا زمانی که تبدیل به نطفه نگردد، عنوان نفس و بدن اطلاق نمی‌شود. لذا می‌توان گفت نطفه از همان آغاز که دارای آثار حرکتی و حیاتی است، در مرحله تجرد نباتی است و قوای غذایه نباتی، از مواد و اغذیه متفاوت در ساختن گوشت و پوست استفاده کرده و قوه مصوره متناسب با قوای دیگر نفس انسان، ماده عنصری را صورت‌سازی می‌کند.

دارد، اما در تعیین ثانی این حقایق تفصیل یافته، همه اعیان ثابت سر برمی‌آورند و از یکدیگر ممتاز می‌شوند. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۴۲۹). بعد از دو مقام فوق در علم ربوبی، اولین مرتبه از تعینات خلقی عالم عقل می‌باشد. عالم عقل بر حسب موجودات آن به دو مرحله «جبروت» و «ملکوت» یا «عقل کلی» و «نفس کلی» تقسیم می‌گردد. در مرحله جبروت که مرتبه فوقانی عالم عقل است، «عقول» یا «کروبیان» به سر می‌برند. کروبیان، موجوداتی هستند که به هیچ بدنی تعلق ندارند، مانند عقل اول و ملائکه؛ و در مرحله دوم که مرحله زیرین عالم عقل است، «نفوس ناطقه» یا «روحانیان» حضور دارند. نفوس ناطقه موجودات مجردی هستند که به بدن خاص تعلق یافته‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۴۹۷).

طبق دستگاه فوق، موجودات عقلی منحصر به عقول مفارق که عاری از ماده و خواص مادی‌اند، نمی‌گردد؛ بلکه علاوه بر عقول مفارق، نفوس نیز در عالم عقل تحقق داشته و این دو هویتاً و جوهرراً با یکدیگر تفاوت دارند. صدرا گرچه همانند عرفا از تعلق داشتن نفوس ناطقه به بدن در تمامی عوالم، به صراحت سخن نگفته است؛ اما با توجه به برخی عبارات‌های وی که بر تناظر بدن اخروی با بدن عقلی و حتی اسمائی دلالت داشته (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۴۸۴-۴۴۱)؛ و نیز از آنجا که صدرا وحدت بدن مادی و اخروی را نفس و نوعی از ماده مبهمه یعنی قوه خیال دانسته، و قوه خیال که علت و منشأ بدن است، نیز در مرتبه مثالی انسان حضوری بارز و در مراتب مادون و مافوق وجود مثالی انسان، حضوری کامن دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۳۴۳/۷)؛ می‌توان گفت انسان در تمامی عوالم وجودی در قوس نزول و صعود، همواره با بدن مطابق و متناسب با آن نشئه همراه است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۵۶۳). البته تفصیل این مطلب نیازمند مقاله مستقلی است.

به این ترتیب به نظر می‌رسد تعریف رایج عقل به عاری بودن از ماده و خواص مادی، قابل تأمل است. چرا که تعریف مذکور مربوط به عقل ادراکی است؛ در حالی که برخی عقل را همانند خیال و مثال، به منفصل و متصل تقسیم کرده و در عقل متصل نیز از هشت کنش عقلی از قبیل عقل شبیه‌ساز نام می‌برند و برآند که این عقل، از مشهودات عقلی، صورت‌هایی متناظر و مطابق می‌سازد. لذا طبق این دیدگاه عقل متصل، مرتبه عقلی نفس انسانی است که حامل و حافظ صورت‌های معقول کلی است و عقل منفصل، موجود مجرد عقلی است (همو، ۱۳۹۳ ب: ۱۴۳). به این ترتیب عقل ادراکی نه تنها عاری از خواص مادی چون صور نبوده، بلکه عقل ادراکی متمایز با موجود عقلی بوده و لذا بنابر دستگاه وجودشناختی فوق، تعریف موجود عقلی

در واقع بدن به چشم، گوش و سایر اعضاء که ظهور قوای نفس‌اند اطلاق می‌گردد نه به ماده عنصری؛ به همین دلیل جایگزین شدن تمام مواد عنصری در عالم ماده و حتی فقدان ماده عنصری در عالم مثال، نقشی در هویت بدن ندارد؛ اما به دلیل آنکه ظهور بدن در عالم ماده، همواره با ماده عنصری همراه است؛ ذهن، ماده عنصری را بدن پنداشته و مادی بودن نفس را نیز به‌طور مطلق بر ماده عنصری بدن حمل می‌نماید. حال آنکه علت مادی بودن نفس و حقیقت بدن، ماده عنصری نبوده و دو امر وجودی متمایز از هم می‌باشد.

توضیح آنکه: لفظ ماده در فلسفه در دو معنای اصطلاحی به کار می‌رود: گاهی در معنای هیولای اولی یا ماده المواد استعمال می‌شود و منظور جوهری است که از هر حیث، بالقوه محض است و گاه در معنای ماده ثانیه به کار می‌رود و منظور جوهری است که علاوه بر مشتمل بودن بر هیولای اولی، مشتمل بر جمیع فعلیت‌های سابق بر شیء نیز هست (رنجبرزاده و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۲۲). بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت واژه «مادی» منسوب به «ماده» است و مقصود از ماده در فلسفه، همان معنای عام هیولاست و مادی یعنی موجودی که دارای حیثیت بالقوگی است و نمی‌توان به آن فعلیت تام نسبت داد (همان).

از سوی دیگر از نظر صدرا، علت وحدت بدن مادی از کودکی تا پیری و علت وحدت بدن مادی با بدن اخروی، نفس و نوعی از ماده مبهمه است. لذا صدرا نفس را همواره با نوعی از ماده مبهمه همراه دانسته و در واقع ماده مبهمه را علت و منشأ بدن در دنیا، برزخ و آخرت می‌داند. اکنون این سوال مطرح می‌گردد که منظور از ماده مبهمه چیست؟ صدرا ماده مبهمه را قوه خیال نفس انسانی دانسته (همو، ۱۳۶۸، ۲۲۱/۹) و در واقع خیال را منشأ ظهور و بروز قوای نفس به شکل صور مقداری می‌داند؛ یعنی قوه خیال علت پیدایش بدن مادی و نیز بدن مثالی که اصل و باطن بدن مادی است، می‌باشد.

«أنَّ جهة الوحدة و التشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء و الآلات هي النفس و مرتبة مبهمه من المادة غاية الإيهام و لهذا لا يقال لمن جنى في الشباب و عوقب في المشيب إنه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي و البدن الأخروي هي النفس و ضرب من المادة المبهمه» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۳۸).

در واقع طبق دستگاه وجود شناختی عرفا که ملاصدرا نیز در برخی آثار خود به آن اشاره کرده و آن را پذیرفته است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۸۰/۳)؛ بعد از مقام اطلاقی ذات حق، دو مقام تعین اول و ثانی قرار دارد. در تعین اول، همه حقایق و اعیان به نحو اجمالی و اندماجی وجود

به طور کلی و عام، به عاری بودن از ماده و خواص مادی چون شکل و صور تقدیری، صحیح نمی‌باشد.

در واقع طبق قاعده امکان اشرف و تطابق عوالم، هر امر وجودی در این عالم، ریشه در حقیقت اصلی خود در عوالم مافوق و در خزائی که از آن تنزل نموده، دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/۳۴۳). از آنجا که نفس الامر اشیاء در مرتبه‌ای برتر از آن مطرح می‌گردد؛ برخی «نفس کلیه» یا همان «لوح محفوظ» را نفس الامر اشیای عالم شمرده و برخی «عقل اول» یا «قلم اعلی» را نام برده‌اند؛ اما از دیدگاه عرفا و برخی از حکما نهایی‌ترین مرحله نفس الامر اشیاء و تعیین‌های خلقی، اعیان ثابته در تعیین ثانی، یعنی صورت‌های علمیه‌ای است که در صقع ربوبی قرار دارند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۴۹۲).

بر این اساس، نفس الامر تمام موجودات مادی اعم از جمادات و نفوس نباتی، حیوانی و انسانی، ریشه در خزائن الهی و اعیان ثابته داشته (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۴/۱۶۶) و هر آنچه که در عالم مادون مادی بهره‌ای از وجود دارد، اعم از جسم، صور و اشکال (همو، ۱۳۶۶ ب: ۳/۲۰۵) و حتی هیولا (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱۴۲)، همه دارای وجود مثالی، وجود عقلی و حتی الهی است. هم‌چنان‌که صدرای باب جسم الهی بیان می‌کند: هنگامی که دانستی جسم انحاء گوناگونی از وجود را از جسم طبیعی تا جسم عقلی دارد، پس می‌توان جسم الهی را نیز قائل شد؛ چرا که جایز نیست ذات الهی، فاقد امر وجودی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/۲۰۷). البته چنان‌که اشاره شد جسم با بدن تفاوت داشته و بدن، جسم ارتقاء یافته است. با پذیرش مبانی فوق می‌توان گفت آنجا که صدرای تعلق به بدن مادی را ذاتی نفس دانسته، ما در واقع با دو ذاتی در تمامی عوالم، روبرویم: یکی تعلق ذاتی به بدن و دیگری تعلق ذاتی به هیولا؛ و همین دو امر علت تفاوت ذاتی نفس با عقل مفارق است. عقول مفارق یا ملائکه اگرچه می‌توانند به شکل صور نیز ظهور یابند، اما صورت و بدن ذاتی وجود آنها نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۲۴۰-۶۴۱). هم‌چنین با توجه به مبانی فوق، باید گفت جوهر نفس در تمامی عوالم وجودی با جوهر عقل تفاوت ذاتی دارد و لذا این مطلب که در نحوه وجود نفس امری ذاتی به نام هیولاست، ارتباطی با عقول مفارق نداشته تا اشکال وارد گردد که در عقل، هیولا راه ندارد. به طور کلی از نظر حکما ماده و مادی بودن هر امر مادی، مربوط به وجود هیولی (ماده اولیه) در آن است؛ یعنی وجود جوهری که هیچ فعلیتی ندارد، اما در حاق وجود و اصل هستی موجودات مادی تحقق دارد و مشتمل بر جمیع قابلیت‌هایی است که شیء نسبت به فعلیت‌های بعدی‌اش دارای آن است (همو، ۱۳۶۸، ۱۷۰/۲). لذا

برخلاف سخن برخی که هیولا را جزء معقولات ثانیه فلسفی و در نتیجه امری عدمی دانسته‌اند، باید گفت هیولا ناظر است به استعداد و حیثیت قابلی در هر شیء، از آن جهت که بالقوه است؛ لذا هم‌چون سایر معقولات ثانیه فلسفی از نظر صدرا ریشه در واقعیت خارجی داشته و در متن واقع به حیثیت تقییدیه اندماجیه موجودند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۷۹). در واقع آنچه باعث می‌شود تا نفوس برخلاف عقول مفارق بتوانند حدوث جسمانی داشته و از دل ماده عنصری به تجرد برسند و در حرکت جبلی جوهری خود در قوس صعود نیز در عوالم دیگر صیوروت و تکامل برزخی و اخروی داشته باشند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۳: ۱۵۶)، آن است که در نحوه وجود نفس، امری وجودی به نام هیولاست و در واقع هیولاست که سبب سیر نامتناهی نفس و مقام لایق‌ی انسان می‌باشد.

در نتیجه مادی - مجرد بودن نفس بدین معنا نیست که بخشی از نفس مادی، و بخشی از آن مجرد باشد؛ بلکه مادی - مجرد بودن نفس بدین معناست که تجرد و مادیت هر دو ذاتی نفس است. لذا در نفس که حیثیت جسمانی و مادی آن با حیثیت تجردی‌اش توأم با یکدیگر و بلکه یگانه است، قابل فرض نیست که این دو حیثیت در متن یک وجود واحد از یکدیگر جدا شوند و به همین دلیل نفس می‌تواند افعالی چون تغذیه، نمو و کلیه افعال تحریکی که مختص موجود مادی - مجرد است، از او صادر شود و در ادراکات نیز به تدریج کامل گردد و این تکامل انکشافی در عوالم دیگر نیز متناسب با آن نشأت ادامه یابد. مسلماً چنین افعالی نه از مجرد محض سر می‌زند، نه از اجسام طبیعی صرف. زیرا عقول مفارقات، که مجرد محض‌اند، ادراکات ذاتی آنهاست و به دلیل فاقد بودن هیولا، تکامل در ادراک و کلیه حرکات و افعال تحریکی که لازمه آن تغییر و داشتن ماده است، برای آنها محال است. هم‌چنین اجسام طبیعی محض مانند سنگ نیز همواره فعل واحدی داشته و افعال گوناگون حیاتی و ادراکی و تحریکی که لازمه آن به تجرد رسیدن ماده است، از آنها صادر نمی‌گردد. تنها ماده عنصری که در سیر خود، به تجرد (تجردی که توأم با حیث مادی است) رسیده، می‌تواند واجد افعال حیاتی و ادراکی و تحریکی گردد، و در این هنگام است که ذهن هر دو عنوان نفس و بدن را از چنین وجودی انتزاع می‌کند.

به این ترتیب می‌توان گفت ماده عنصری تنها علت اعدادی و زمینه حدوث نفس که موجودی است مادی - مجرد (نه مجرد محض) در عالم ماده می‌گردد. در واقع نفس در تمامی مراتب قوس نزول در ذات خود، حقیقت بدن که به قوه خیال برمی‌گردد و حقیقت ماده که هیولاست را دارا می‌باشد. بر این اساس نحوه وجود و

گوناگون نفس را به شکل اعضای بدن ظاهر می‌سازد؛ لذا حقیقت بدن چیزی نیست جز ظهور و بروز قوای نفس به شکل صور مقداری؛ که اگر این ظهور و بروز صور همراه با ماده عنصری باشد، به آن بدن مادی و چنانچه فاقد جرم مادی گردد، به آن بدن مثالی گویند. با دقت در این سیر وجودی روشن می‌گردد که مادی بودن نفس که ریشه در هیولا دارد، هیچ ارتباطی با بدن که ریشه در قوه خیال دارد، نداشته و علت این دو، دو امر وجودی متمایز از هم می‌باشد. به این ترتیب باید گفت در نحوه وجود نفس، امری وجودی به نام هیولاست و در واقع هیولاست که سبب سیر نامتناهی نفس و مقام لایققی انسان می‌باشد. لذا مادی - مجرد بودن نفس بدین معنا نیست که بخشی از نفس مادی، و بخشی از آن مجرد باشد بلکه مادی - مجرد بودن نفس بدین معناست که تجرد و مادیت هر دو ذاتی نفس است.

خصوصیات ذاتی نفس، به عنوان پیشینه و شرایط وجودی، علت تنزل و ظهور نفس در عالم ماده گردیده و طی حرکت جبلی در قوس صعود نیز نفس هر آنچه که ذاتی اوست را به عنوان شئونات خود، به همراه خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

بنابر مبانی خاص صدرای، به مبدأ و فاعل آثار گوناگون حیاتی در موجود جاندار، نفس اطلاق می‌گردد. این آثار گوناگون حیاتی که قوای نفس نامیده می‌شوند، به تدریج در ماده عنصری، ظاهر و نمایان می‌گردند. آنگاه ذهن به ماده عنصری، تا مادامی که آثار حیاتی ادراکی و تحریکی نفس را ظهور و بروز می‌دهد، عنوان «بدن مادی» را اطلاق کرده و چنانچه جسم طبیعی، فاقد آثار حیاتی گشت، عنوان «بدن» را سلب می‌نماید. لذا به جسم طبیعی صرف، همچنان که عنوان نفس اطلاق نمی‌گردد، عنوان بدن نیز اطلاق نمی‌شود؛ بلکه بدن، در واقع جسم ارتقاء یافته‌ای است که قوای

منابع و مأخذ

- ملاصدرا، (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۳، ۵، ۸، ۹. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: موسسه بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۲). الشواهد الربوبیه. ترجمه و تفسیر جواد مصلح. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. ج ۵. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۶ ب). شرح اصول کافی. ج ۳. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- محمدی و دیگران (۱۳۹۳). «بررسی دیدگاه ملاصدرا و جان هیک در باب ارتباط نفس و بدن». حکمت معاصر. سال پنجم، شماره اول.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳ الف). «رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه». نفس و بدن در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه ۲. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۹۳ ب). مبانی و اصول عرفانی نظری، نگارش سید عطاء انزلی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۵). حکمت متعالیه، شماره ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ فایل صوتی دوره‌های آموزشی بلند مدت علوم عقلی، جلسات ۲۴۰-۲۴۱، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی. ج ۳. تهران: موسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی (س).
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفانی استاد یزدان‌پناه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا). اسفار جلد ۸. فایل صوتی دوره‌های آموزشی بلند مدت علوم عقلی. جلسات ۱۵۲ - ۲۰۶. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۳). نفس و بدن پیش و پس از مرگ. ج ۶. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رنجبرزاده، فرزانه (۱۳۹۹). «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی». آموزه‌های فلسفه اسلامی. ش ۲۷.
- رحیم پور، فروغ (۱۳۸۵). «نقش مبانی صدرا در تبیین رابطه نفس و قوا و مقایسه با تبیین ابن سینا». مقالات و بررسی‌ها. ش ۹۱.
- شانظری، جعفر (۱۳۹۰). ترجمه و شرح مبدأ و معاد ملاصدرا. قم: دانشگاه قم.
- شیروانی، علی (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمه و نهایة الحکمه. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۸). خویشتن پنهان. ج ۸. اصفهان: لب المیزان.
- غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۶). «تحلیل مسأله تجرد نفس نباتی از منظر ملاصدرا، ملارجبعلی تبریزی و علامه طباطبائی»، جاویدان خرد، ش ۳۱.

References

- A group of researchers (1393). The soul and the body before and after death. Volume 6. Qom: Institute for Islamic Sciences and Culture. [In persian]
- Amini Nejad, Ali (1394). Hekmate Erfani. A compilation of the mystical lessons of Professor Yazdan Panah, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In persian]
- Ardebili, Abdolghani (1392). Taghrirat Phalsafeh Imam Khomeini. Volume 3. Tehran: Institute for the Editing and Publishing of Imam Khomeini's Works. [In persian]
- Ghaffari, Abul-Hasan (1396), "Analysis of the Problem of the Abstraction of the Vegetative Soul from the Perspective of Mulla Sadra, Mulla Ar-Jabali Tabrizi and Allama Tabataba'i", Javidan Khurd, Vol. 31.[In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah. Asfar, Volume 8. Audio file of long-term educational courses in rational sciences. Sessions 152-206. Qom: Supreme Assembly of Islamic Wisdom. [In persian]
- Mohammadi, Hussein. (1393). "A Study of Mulla Sadra's and John Hick's Views on the Relationship between the Soul and the Body". Contemporary Wisdom. Year 5. Issue 1. [In Persian]
- Rahimpour; Forough (1385). "The Role of Sadra's Principles in Explaining the Relationship between the Soul and the Forces and a Comparison with Ibn Sina's Explanation". Articles and Reviews. Vol. 91. [In persian]
- Ranjbarzadeh, Farzaneh (1399). "The lack of a boundary between the abstract and the material in Sadr'i thought". Teachings of Islamic Philosophy. Vol. 27. [In persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1354). Al-Mabda' and Al-Ma'ad. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1366a). Tafsir al-Quran al-Karim. Volume 5. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1366b). Commentary on the Principles of Al-Kafi. Vol. 3. Tehran: Cultural Studies and Research Institute (Research Institute). [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1368). Al-Hikmah al-Mu'taliyah in the Four Intellectual Travels. Volume. 3,5,8,9. Qom: Maktaba al-Mustafawi. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1381). Commentary on Zad al-Musafir. Research by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Qom: Bostan Kitab Institute. [In Arabic and Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1392). Al-Shawahid al-Ruboobiyyah. Translation and commentary by Javad Musleh. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Shanzari, Jafar (1390). Translation and Explanation of Mulla Sadra's Mabda' and Ma'ad. Qom: Qom University. [In persian]
- Shirvani, Ali (1377). Explanation of the Philosophical Terms of the Beginning of Wisdom and the End of Wisdom. Qom: Qom Seminary Propaganda Office. [In persian]
- Taherzadeh, Asghar (1398). Hidden Self. Vol. 8. Isfahan: Labb al-Mizan.[In Persian]
- Yazdan Panah, Yadollah (1393a). "The Relationship between the Soul and the Body in Transcendental Wisdom". Soul and the Body in the Philosophy of Masha and Transcendental Wisdom 2. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Yazdan Panah, Yadollah (1393b), Fundamentals and Principles of Theoretical Mysticism, written by Seyyed Ata Anzali, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- Yazdan Panah, Yadollah (1395), Transcendent Wisdom, No. 2, 3, 4, 5, 6 Audio files of long-term educational courses in intellectual sciences, sessions 240-641, Qom: Supreme Assembly of Islamic Wisdom. [In Persian]