

رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا^۱

محمد نذیر مدبری^۲

چکیده

مسئله رابطه نفس و بدن، مسئله‌ای بحث‌برانگیز در حوزه علم‌النفس فلسفی است. ملاصدرا نیز همچون حکمای مشاء در این باره نظریه‌پردازی کرده و به دستاوردهایی کم‌نظیر دست یافته است. در این مقاله به دنبال تبیین دیدگاه او درباره این مسئله‌ایم. ملاصدرا با برخی از آموزه‌های مشائین درباره نفس موافق است، ولی رابطه بین موجود مادی و مجرد را ناممکن می‌داند. وی با بهره‌گیری از اصول فلسفی عام خویش، همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و سرانجام، ترکیب اتحادی ماده و صورت، به ترکیب اتحادی و ذاتی نفس و بدن نایل می‌شود. وی حقیقت نفس را حقیقت تعلقی می‌داند. به نظر ملاصدرا نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است؛ ولی رفته‌رفته با حرکت جوهری اشتدادی، ضمن حفظ مرتبه پیشین، به سمت مجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است؛ سپس مادی - مثالی می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد. بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن، و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست که وی بر آن پافشاری می‌کند. بر پایه این دیدگاه تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن، به تأثیر در میان مراتب تفسیر می‌شود.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء، شهود.

۱ تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۵/۱۳ _ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۲۷

۲ دانش پژوه دوره کارشناسی کلام اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه، مشهد مقدس



فصل اول : شناسی نفس

۱-۱ مفهوم شناسی نفس

واژه نفس در لغت به معنای شخص، روح حقیقت شیء و قصد بکار رفته است. (مصطفی، ۱۳۹۲ق: ۹۴۰)

نفس در اصطلاح اندیشمندان تعریف‌های متفاوتی داشته است. ولی از دیدگاه ابن سینا نفس نیرویی در جسم است که مبدأ صدور در کارهایی می‌شود که یکنواخت و غیرارادی نیستند. طبق این تعریف، کار فاعل طبیعی مثل جمادات از تعریف خارج می‌شود. از نگاه علامه طباطبایی، نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۶ق، بدایه، مرحله ۶، ف ۱) در این تعریف منظور از جوهر، ماهیتی است که وقتی تحقق می‌یابد یا اصلاً در موضوع قرار نمی‌گیرد و یا اگر در موضوعی قرار گیرد آن موضوع به گونه‌ای است که به این جوهر نیاز دارد. (همان، نهاییه، ف ۱، ج ۲: ۳۵۳)

۱-۲ نفس شناسی مشائین از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا در بحث نفس، با حکمای پیشین یعنی فیلسوفان مشاء، در برخی از باورها موافق است، که بیان همه آنها در این مقال نمی‌گنجد وی در اینکه ترکیب نفس و بدن ترکیبی طبیعی است، با مشائین هم‌رأی است (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ج ۸، ص ۱۲) او همچنین متعلق حقیقی و بی‌واسطه نفس را همان روح بخاری می‌داند. بر این اساس، بدن یا جسمی که نفس بی‌واسطه با آن مرتبط است، یا روح بخاری است، نه همین بدن ظاهری به رغم برخی از اشتراکات ملاصدرا با مشائین، وی ایراداتی را بر آنان وارد می‌کند. از سویی مرجح بودن بدن را برای موجود مفارق بر نمی‌تابد از سوی دیگر با این اشکال بر مشائین می‌شورد که اگر نفس در حدوث و بقا مجرد باشد، باید بپذیریم که گرچه مجرد محض است، می‌تواند عوارض جدید را بپذیرد، که نتیجه‌اش آن است که دارای ماده باشد و دیگر مجرد نباشد و این خلاف فرض است و به تناقض می‌انجامد. وی ترکیب مادی و مجرد را از محال‌ترین محالات می‌داند. (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۸۸)

با توجه به وجود نقاط مشترک بین مشائین و ملاصدرا و بروز اشکالات مزبور، وی درصدد برمی‌آید تا راهی دیگر ارائه کند که از هر اشکالی مبرا

باشد؛ از این‌رو، نخست باید، آموزه‌ها و مبانی ویژه مَلّاصدرا و حکمت متعالیه‌اش را ملاحظه کرد و سپس به تبیین دیدگاه او پرداخت.

۳-۱ آموزه‌های ویژه صدرایی

مَلّاصدرا در مباحث فلسفی و به ویژه در مباحث نفس، اصول، مبانی و آموزه‌هایی قریب و بعید دارد که بدون توجه به آنها، فهم دیدگاهش را دشوار می‌نماید؛ از این‌رو پیش از ارائه نظریه مَلّاصدرا نیم‌نگاهی به آنها ضرورت دارد. اصالت و تشکیک وجود جزو مبانی عام، و حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن، جزو مبانی خاص تفکر او به شمار می‌آیند. انکار هریک از این چهار اصل، دیدگاه او را به فرجام نمی‌رساند.

۴-۱ تبیین دیدگاه مَلّاصدرا

تبیین دقیق دیدگاه مَلّاصدرا را می‌توان در ضمن سه بحث بنیادین مطرح کرد:

- ۱- ماهیت و هویت نفس
- ۲- نحوه حدوث نفس
- ۳- وضعیت نفس پس از حدوث و نحوه بقای آن.

فصل دوم : هیت نفس

۱-۲ هویت نفس

ابن‌سینا نفس را چنین تعریف می‌کند: کمال نخستین، برای جسم طبیعی دارای اندام (ارگانیک) که فاعل کارهای حیاتی است (ابن‌سینا، الشفاء، ص ۱۰). تعریف مزبور به حقیقت و هویت تعلقی نفس اشاره ندارد؛ زیرا اضافه ذات نفس (جوهر مجرد) به بدن، نه ذاتی آن، بلکه امری است عرضی که به لحاظ عرض بودنش، ماهیتی غیر از ماهیت جوهر دارد. مَلّاصدرا در این دیدگاه مناقشه می‌کند. وی نخست این تلقی را که «نفس یک ذات جوهری مستقل است که ماهیتی عرضی از مقوله اضافه به آن ضمیمه شود»، به کلی نفی می‌کند و به این دیدگاه متمایل است که نفس دارای وجودی واحد است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود؛ ولی نه به نوع اضافه مقولی، که حاکی از نوعی عرض است، بلکه نفس را دقیقاً مانند صورت می‌داند که





وجود فی نفسه آن، عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است. بر این اساس تعریف نفس به لحاظ تعلق به بدن، نه تعریفی اسمی بلکه تعریفی حقیقی است که حقیقت نفس را بیان می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹ش، ج: ۸، ۱۱)

۲-۲ حدوث جسمانی نفس

ابن سینا و پیروانش نفس را در آغاز پیدایش، روحانی و مجردش را از نوع عقلانی‌اش دانسته‌اند؛ ولی ملاصدرا با این دیدگاه مخالف است. وی نفس را در حدوث، جسمانی و مادی، و امکان مجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ملاصدرا به چنین نتیجه‌ای رسیده است؟

در پاسخ می‌توان گفت: دو مقدمه مستفاد از عبارات ملاصدرا استدلالی را شکل می‌دهند که نتیجه قهری آن، جسمانی بودن حدوث نفس است:

۱- امکان آفرینش نفوس انسانی پیش از آفرینش ابدان ممکن نیست. (همان: ۳۳۱-۳۳۲)

۲- حدوث یک جسم نمی‌تواند مرجح حدوث امری مجرد و مباین آن باشد. (همان، العرشیه ۱۳۶۱ش: ۲۳۵)

نتیجه: نفس در زمان حدوث بدن موجود می‌شود، در حالی که نمی‌تواند مجرد باشد؛ پس جسمانی است.

۲-۳ ترکیب اتحادی نفس و بدن

نخستین پرسش پس از اثبات حدوث جسمانی نفس این بود که نفس با وجود جسمانی‌اش هنگام حدوث، و پس از آن، نسبت به بدن چه وضعیتی دارد؟ ملاصدرا به ترکیب اتحادی نفس و بدن اعتقاد دارد؛ همان‌گونه که به ترکیب اتحادی ماده و صورت معتقد است. (ملاصدرا، ۱۳۷۹ق، ج: ۹، ۱۰۷) تبیین این مطلب، در تشریح دیدگاه ملاصدرا در بحث رابطه نفس و بدن، از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ از این‌رو مطالب این مبحث را ضمن چند عنوان ارائه می‌کنیم:

الف. نفس، صورت بدن: بین نفس و بدن ترکیب اتحادی برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس، صورت بدن و فعلیتش به آن است. ترکیب اتحادی بین ماده و صورت که پیش از این تبیین شد، گواهی روشن بر اتحاد نفس و بدن است؛ به گونه‌ای که نفس همان بدن و بدن همان نفس است؛ آن‌گونه که جسم، همان صورت جسمیه و صورت جسمیه، همان جسم است. بین نفس

و بدن همچون ماده و صورت، علاقه لزومیه تحقق دارد؛ به گونه‌ای که بدن در تحققش به نفس نیاز دارد و نفس نیز در تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش به بدن نیازمند است ملاًصدرا نفس را صورت نوعیه، نحوه وجود و تمام بدن می‌داند که بایکدیگر ماهیت نوعی انسان را می‌سازند؛ به گونه‌ای که نفس، علت صوری و بدن، علت مادی تکون ماهیت انسانی است. (همان، ج ۸: ۱۲)

این نوع از تعلق، حاکی از ارتباط و اتحادی وثیق بین نفس و بدن است؛ به گونه‌ای که با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان‌که وجود بدن نیز بدون نفس ناممکن است، و آنچه پس از جدایی نفس از بدن بر جای می‌ماند، نه بدن، بلکه جسمی از نوعی دیگر است؛ زیرا بدن از آن جهت که بدن است، شرطش آن است که نفس به آن تعلق داشته و شریک علت بدن باشد؛ آن‌گونه که صورت جوهری، شریک‌العله برای ماده است. (همان، ج ۵: ۲۸۷)

ملاًصدرا ترکیب اتحادی نفس و بدن را تا هنگام مرگ و انتقال نفس از حیات دنیوی به حیات اخروی، انفکاک‌ناپذیر می‌داند. بر این اساس، حتی پس از راهیابی نفس به ساحت تجردی، باز هم رابطه نفس و بدن، اتحادی است. اما اینکه چگونه ممکن است نفس مجرد، صورت بدن بوده، با آن ترکیب اتحادی داشته باشد، مسئله‌ای است که در ادامه به تبیین عقلانی آن خواهیم پرداخت.

ب. بدن علت مادی وجود نفس: پس از اینکه ثابت شد نفس صورت بدن است و بین آنها ترکیب اتحادی برقرار است، اکنون در پاسخ به این پرسش که بدن به لحاظ ماده‌اش چه نسبتی با نفس دارد، بی‌درنگ می‌توان گفت: بدن، ماده نفس و علت قابلی نوع انسانی است (همان، ج ۹: ۳)

بر این اساس، تفاوت دیگر دیدگاه ملاًصدرا با دیدگاه مشائین آشکار می‌شود؛ زیرا آنان ماده بودن بدن برای نفس را به گونه مطلق نفی کرده‌اند. به نظر آنان، نقش بدن برای تحقق نفس، تنها به منزله مرجح پذیرفتنی است نه ماده؛ ولی ملاًصدرا با ردّ این نظر بر آن است که بدن، ماده نفس انسانی است. او پندار مشائین را کاملاً مردود می‌داند. آنان برای امکان وجود پدیده‌ها و رویدادها، دو معنا ارائه کرده بودند:

۱- امکان به معنای استعداد حدوث صورت جوهری

۲- امکان به معنای استعداد مرجح بودن؛



امکان تحقق نفس را نسبت به تحقق پیشین بدن، از نوع دوم می دانستند. ملاًصدرا این مطلب را نمی پذیرد. وی بر آن است که امکان در این موارد، تنها به معنای استعداد پذیرش صورت نوعیه است؛ از این رو بدن را ماده نفس می داند

ج. جایگاه رابطه نفس و بدن در میان انواع تعلق: ملاًصدرا با بیان انواع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می پردازد. تعلق چیزی به دیگری یا در ماهیت است (نوع اول) یا در وجود. در صورت دوم، یا متعلق نسبت به متعلق به استقلال دارد یا عین ربط و تعلق به آن است و استقلال ندارد (نوع دوم). در صورت استقلال، یا تعلقش به دیگری از قبیل نیاز یک جوهر به جوهر دیگر، و یا از قبیل نیاز وجود عرض به جوهر (موضوع) است.

(نوع سوم). در صورت نیاز یک جوهر به جوهر دیگر، یا هم در حدوث و هم در بقا به آن نیاز دارد (نوع چهارم) یا تنها در حدوث به آن نیازمند است (نوع پنجم) و یا تنها به لحاظ استکمال به آن نیاز دارد (نوع ششم). بنابراین در مجموع شش نوع تعلق در کار خواهد بود:

نوع اول: تعلق به لحاظ ماهیت: تعلق به لحاظ ماهیت و معنا که در مطلق وجود اعم از ذهنی و خارجی است، قوی ترین و شدیدترین نوع رابطه و تعلق است. در این نوع از تعلق، متعلق از لحاظ ذهنی و خارجی به متعلق به وابسته است؛ به گونه ای که امکان تفکیک آنها نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج؛ بلکه تنها به تحلیل عقلی انفکاک پذیرند؛ مانند تعلق ماهیت به وجود. ماهیت در ذهن و خارج وابسته به وجود است و انفکاک آنها تنها به تحلیل عقل است. (فیاضی، ۱۳۸۹ ش: ۱۸۷-۱۹۰)

نوع دوم: تعلق به لحاظ ذات و حقیقت (وجود): تعلق به لحاظ وجود عینی به گونه ای است که متعلق، ذات و حقیقتی مستقل از متعلق به ندارد؛ بلکه در ذات و هویتش وابسته و عین ربط به ذات و هویت متعلق به است. تعلق در اصل وجود خارجی و هویت عینی به گونه ای است که متعلق به، به متعلق موجودیت می دهد؛ مانند: تعلق وجود ممکن (معلول) به وجود واجب (علت فاعلی) که همه هویتش عین تعلق و ربط به ذات و هویت واجب الوجود است و واجب او را به وجود می آورد. (مصباح، ۱۳۷۵ ش، جزء دوم: ۱۹۴)

نوع سوم: تعلق به لحاظ ذات و نوعیت: این تعلق عبارت است از تعلق وجودی که به لحاظ مفهومی استقلال دارد به جوهر دیگر. در این حالت متعلق

نسبت به متعلق به نه حالت ربط، بلکه استقلال دارد؛ ولی متعلق عرض است و متعلق به موضوع آن؛ مانند تعلق عرض سیاهی به جسمی که موضوع آن است. ملاًصدرا از این قسم به منزله تعلق چیزی به دیگری در ذات و نوعیت تعبیر می‌کند که متعلق در ذات و نوعیتش به ذات و نوعیت متعلق به وابسته است. وجه به کارگیری چنین تعبیری این است که نوعیت اعراض به صورت نوعیه است؛ بدین بیان که صورت نوعیه، نوع هر یک از اعراض خود را تعیین می‌کند. برای نمونه هندوانه، رنگ قرمز و عسل، رنگ زرد را تعیین می‌کند. (ملاًصدرا، ۱۳۷۹ش، ج ۸: ۳۲۵، تعلیق ملاهادی)

نوع چهارم: تعلق به لحاظ وجود و تشخص در حدوث و بقا: این نوع از تعلق، تعلق به لحاظ وجود و تشخص است، به گونه‌ای که متعلق در پیدایش و ادامه حیاتش به متعلق به نیازمند است، هر چند به نحو عام باشد؛ مانند تعلق صورت به ماده که وجود و تشخصش به ماده‌ای از مواد متعاقب است. (همان)

نوع پنجم: تعلق به لحاظ وجود و تشخص تنها در حدوث: این نوع از تعلق نیز به لحاظ وجود و تشخص است؛ البته به گونه‌ای که متعلق در پیدایش به متعلق به نیازمند است، ولی در بقایش نیازی به آن ندارد. هر چند ممکن است پس از حدوث نیز زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، اما برای باقی ماندنش به آن نیازی ندارد. ملاًصدرا برای این نوع از تعلق، به رابطه نفس به بدن مثال می‌زند؛ زیرا براساس دیدگاه او نفس در تکون و پیدایش، مانند طبایع و صورت‌های مادی که نیازمند ماده‌ای مبهم‌اند، به ماده‌ای بدنی و مبهم نیاز دارد؛ ماده‌ای که در تبدلات پیاپی، تحول می‌یابد، ولی وحدت شخصی و هویت نفسانی‌اش به سبب وحدت و اتصال نفس، باقی می‌ماند. بر این اساس، آنچه حافظ وحدت هویت و تشخص آن است همان نفس است؛ همچنان که صورت نوعیه نبات، وحدت آن را به رغم تغییرات در موضوع و ماده نبات حفظ می‌کند. (همان: ۳۲۶)

نوع ششم: تعلق به لحاظ استکمال و کسب فضایل: در این قسم، متعلق در وجودش نیازی به متعلق به ندارد؛ بلکه برای کامل شدن و کسب فضیلت به آن نیازمند است. به نظر حکمای مشاء، تعلق نفس انسانی به بدن از این قسم است؛ زیرا مشائین بر آنند که با رسیدن بدن به حدی از بلوغ صوری، که آمادگی پذیرش نفس را داشته باشد، نفس انسانی به رغم مجرد ذاتی‌اش به آن تعلق می‌گیرد، هر چند نسبت به تعقل امری بالقوه است.





به نظر ملاصدرا، ضعیف‌ترین نوع تعلق همین نوع است؛ مانند رابطه سازنده با ابزار و آلاتی که به وسیله آنها چیزی می‌سازد و مصنوعی را اختراع می‌کند. هرچند این رابطه، عرضی و خارجی است. ولی رابطه نفس و بدن ذاتی و طبیعی است. (همان: ۳۷۲-۳۷۴)

ملاصدرا با تبیین انواع شش‌گانه تعلق، جایگاه تعلق نفس به بدن را نشان داد. بر این اساس نفس، صورت بدن است و تا هنگامی که از ساحت جسمانی و مادی بهره‌مند است، صورت بدن باقی خواهد ماند. (همان، ج: ۸: ۳۷۶)

۲-۴ نفس و بدن در قالب

مثال: ملاصدرا همچون مشائیان در بیان رابطه نفس و بدن از تمثیل بهره می‌برد و طبیعتاً مثال‌های مشائین نمی‌توانند رضایت او را جلب کنند؛ از این رو وی به مثال‌هایی دیگر روی می‌آورد. او نفس را نور، و بدن را سایه آن می‌داند؛ همچنان‌که نفس را به آتش و بدن را به دودش مثال می‌زند و در تمثیلی دیگر، بدن را همچون عکس در آینه و نفس را به‌سان شخص و صاحب عکس برمی‌شمارد. (ملاصدرا، ۱۳۷۹ش، ج: ۹: ۵)

فصل سوم: حدوث نفس

۳-۱ حدوث نفس

یکی از مسائل مهم در بحث نفس این است که نفس چگونه حادث می‌شود. آیا نفس پیش از بدن موجود است یا اینکه با بدن حادث می‌شود؟ و به عبارت دیگر این سؤال مطرح است که آیا نفس قدیم است یا حادث؟ معمولاً فیلسوفان مشاء، نفس را حادث به حدوث روحانی می‌دانند. ملاصدرا و پیروان او از جمله علامه طباطبایی - در اصل حادث بودن با فیلسوفان مشاء موافقند اما آن را حادث به حدوث جسمانی (و نه حادث روحانی) می‌دانند؛ به تعبیر معروف، نفس از نظر آنان جسمانیه الحدوث است. در واقع نفس در آغاز حدوث و تعلق به بدن جسمانی است، ولی به تدریج با طی مراتب استکمالی و با بهره‌گیری از واسطه‌های جسمانی (بدن و ابزارهای بدن) مسیر و مراتب کمال وجودی را پیموده و به مجرد مثالی یا عقلی می‌رسد. اساساً تفاوت نفس انسانی با عقول نیز در این است که عقول - هم در مقام ذات و هم در مقام فعل - مجرد از ماده اند و نیازی به ماده ندارند، به خلاف نفس که - هم در مقام حادث شدن و هم در مقام فعل - به ماده یا بستر مادی (بدن)

نیازمند است. (صدر المتألهین، ۱۳۷۵، ج ۱۸: ۳۴۷)

اما در عین حال سلسله ای از احادیث بر تقدم خلقت روح بر بدن دلالت دارند. به عبارتی دیگر احادیثی وجود دارد که بیان می کند ارواح پیش از ابدان خلق شده اند که برخی از آنها عبارتند از:

خلق الأرواح قبل الأبدان بألفی عام. (مجلسی، ۱۴۳۰ق، ج ۵۸: ۲۷)
الأرواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف. (همان، ج ۸: ۶۳)

حال سؤال مهم این است که نظریه حدوث نفس چگونه با این احادیث سازگار می شود؟

صدر المتألهین این احادیث را بر اساس مبانی فلسفی خود تأویل می کند. از نظر وی نفس انسانی دارای مراتب و نشأت گوناگونی است و برخی از آن نشأت به قبل از حدوث نفس و قبل از عالم طبیعت مربوط می شود و آن، همان وجود نفس در مرتبه علت و سبب است. یعنی نفوس آدمیان قبل از حدوث، در مرتبه علل عالیه و مبادی نخستین موجود بوده اند و این نفوس، پس از فراهم شدن زمینه و استعداد ماده، از جانب آن مبادی به این ابدان لایق و آماده، افاضه می شوند و در ردیف صور جسمانی و طبیعت منطبق در ماده قرار می گیرند. ملاصدرا می گوید:

ان النفوس الانسانیه موجوده قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الکامل

یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۳۴)

البته وجود این نفوس در نشأت قبل از طبیعت به صورت استقلالی نبوده است ولی چون حقیقت معلومات در مرتبه عللشان به نحو اشرف موجود است، لذا این نفوس نیز دقیقاً به همین معنی قبل از حدوث به یک وجود بسیط وحدانی در عقل مفارق (عقل فعال) موجود بوده اند. نه اینکه هرکدام جدای از علت شان موجود باشند و مقصود از تقدم نفس بر بدن بیش از این نیست.

۲-۳ تجرد نفس

ادله علامه طباطبایی در اثبات تجرد نفس به دو دسته (نقلی و غیرنقلی) تقسیم پذیرند.





۳-۲-۱ ادله نقلی

علامه طباطبایی می فرماید: تدبیر در بعضی آیات قرآن روشن می سازد که نفس آدمی موجودی است مجرد، ماورای بدن و احکامی غیر از احکام بدن و هر مرکب جسمانی دیگر دارد؛ (خلاصه موجودی است غیر مادی که نه طول دارد و نه عرض و نه در چهار دیواری بدن می گنجد) بلکه با بدن ارتباط و علقه ای دارد. و یا به عبارتی با آن متحد است و بوسیله شعور، اراده و سایر صفات ادراکی، بدن را اداره می کند.

برخی از ادله نقلی ای که علامه به آنها اشاره کرده، عبارتند از:

(آیه کریمه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ») (زمر/۴۲) خداست آن کسی که جان ها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده اند ولی به خواب رفته اند می گیرد، آنگاه که قضای مرگش رانده شده نگه می دارد و دیگران را رها می کند.

چون کلمه «توفی» و «استیفاء» به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مضمون این آیه، از گرفتن، نگه داشتن و رها کردن این است که میان نفس و بدن دوئیت و تفاوت است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۵۲۸)

آیه «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ* قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ») (سجده/۱۱ و ۱۰) و گفتند: آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم، دوباره به خلقت جدیدی در می آییم؟ این سخن از ایشان صرف استبعاد است و دلیلی بر آن ندارد بلکه علت آن است که ایمانی به دیدار پروردگارشان ندارند، بگو در دم مرگ آن فرشته مرگی که موکل بر شماست شما را به تمام و کمال می گیرد و سپس به سوی پروردگارتان باز می گردید.

در این آیه خدای سبحان یکی از شبهه های کفار منکر معاد را ذکر می کند و آن این است که آیا بعد از مردن و جدایی اجزای بدن (از آب و خاک و معدنی هایش) و جدایی اعضای آن از دست و پا و چشم و گوشش و نابودی همان اجزای عضوی اش و دگرگون شدن صورت ها و گم گشتن در زمین، به طوری که دیگر هیچ با شعوری نتواند خاک ما را از خاک دیگران تشخیص دهد، دوباره خلقت جدیدی به خود می گیریم؟

این شبهه هیچ اساسی به غیر از استبعاد ندارد و خدای متعال پاسخ آن را به رسول گرامی اش یاد می دهد و می فرماید بگو شما بعد از مردن گم نمی شوید و اجزای شما ناپدید و درهم و برهم نمی گردد؛ چون فرشته ای که

موکل بر شماست شما را به تمامی و کمال تحویل می‌گیرد و نمی‌گذارد گم شوید، بلکه در قبضه و حفاظت او هستید، آنچه از شما گم و درهم و برهم می‌شود بدن‌های شماست نه نفس شما و یا به گونه آن کسی که یک عمر می‌گفت: «من» و به او می‌گفتند: (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۵۲۹)

۳-۲-۲ ادله غیر نقلی

برخی از ادله غیرنقلی وی عبارتند از:

۱- **عدم غفلت از خویش:** جای هیچ شکی نیست که ما در خود، معنایی و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می‌کنیم به «من»

باز جای هیچ شک و تردیدی نیست که هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ماست، من و تمامی انسان‌ها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم و مادامی که شعورم کار می‌کند، متوجهم که من منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم. به دلیل اینکه بارها شده و می‌شود که من از اینکه دارای بدنی هستم و یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، به کلی غافل می‌شوم و لیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم و دائماً «من» در نزد «من» حاضر است؛ پس معلوم می‌شود این «من» غیر بدن و غیر اجزای بدن است.

همچنین اگر «من» عبارت باشد از بدن من و یا عضوی از اعضای آن و یا خاصیتی از خواص موجوده در آن، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی است و یکی از احکام ماده این است که به تدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است، باید «من» نیز، هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد با این که می‌بینیم چنین نیست.

۲- **عدم تغییر در نفس:** نفس بر خلاف همه مادیات که در حال تغییر و تبدیل‌اند، تغییری ندارد و از این رو، مادی نیست. هرکس که به خود مراجعه کند در می‌یابد که همیشه واحد بوده و بر حال خود باقی است و کمترین تغییری در آن به وجود نیامده است. (همان، ج ۱: ۳۶۵)

این نکته، ساده است و اشتغال به کارهای مادی روزمره و زندگی دنیوی سبب غفلت انسان از مجرد بودن نفس می‌شود. (همان، ج ۶: ۱۸۰) ممکن





است مادی انگار، به تغییر نفس نیز معتقد باشد و حتی بپذیرد که «خود» یا «نفس» او در کودکی با «خود» یا «نفس» او در بزرگسالی تفاوت کرده است. در واقع، اگر مادی انگار نفس را همین بدن به حساب آورد، به آسانی تغییر در آن را نیز خواهد پذیرفت. اما شاید گفته شود که پس چگونه همه عقلا، انسان بیست سال پیش را همین انسان فعلی می دانند و اگر مجرم باشد مجازاتش می کنند. در پاسخ به این اشکال، می توان گفت که پذیرش ساحت مستقلی به نام «نفس» و مجرد دانستن آن، تنها تبیین ممکن از مسئله تغییر ناپذیری نیست؛ چرا که برای مثال می توان گفت آنچه که تغییر نمی کند «هویت» انسان است نه نفس او؛ هویت همان چیزی است که سبب می شود انسان زمان سابق با انسان فعلی یکی و این همان شمرده شود. هویت آمیزه‌ای از مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست که به مرور زمان شکل گرفته و از سلول‌ها به یکدیگر منتقل شده است. علامه طباطبایی اصل را بر وجود امر مجردی بنا نهاده و خلاف آن را ناشی از غفلت از این اصل می داند.

۳- بسیط و واحد بودن نفس: بر اساس این دلیل، همه امور مادی متکثرند، در حالی که ما نفس خود را واحد و بسیط و بدون هر گونه کثرتی می یابیم. (همان، ج ۱، ۳۶۵)

توضیحی که در دلیل پیش بیان کردیم، برای پاسخ به این دلیل نیز کافی است. وانگهی، پرسش این است که واحد یافتن نفس به چه معناست؟ اگر منظور آن است که «نفس» یا «خود» هیچ جزئی ندارد، چه بسا مادی گرا این نکته را نپذیرد و برای «خود» نیز اجزایی تصور کند؛ و اگر منظور این است که خود را یکپارچه می یابیم، در این صورت می توان این اشکال را مطرح کرد که مگر ما بدن خود را یکپارچه و یکدست نمی یابیم؟

۴- مجرد علم و ادراک: علامه طباطبایی گاه با توسل به مجرد بودن شعور و ادراک به اثبات مجرد نفس پرداخته است. از آنجا که شعور و ادراک، کار نفس است و اقسام و انواع ادراکات (حس، خیال و تعقل) از آن جهت که مدرک هستند، در عالم و ظرف خاص خود تقرر دارند، این ظرف نمی تواند مادی و در حواس مادی بدن باشد؛ چرا که حواس بدن فی نفسه بی بهره از حیات و شعورند. (همان، ج ۶: ۱۹۲)

۵- علم به خویش: از برخی سخنان علامه طباطبایی دلیل دیگر را می توان برداشت کرد که قابل توجه است که عبارت است از این که انسان به خود علم دارد و این جز با اسناد به نفس ممکن نیست. به تعبیر دیگر، علم انسان

به خود تنها از طریق نفس صورت می گیرد و اساساً قابل استناد به بدن نیست.

البته مادی‌گرایان در موارد گوناگون این مباحث را بررسی کرده‌اند و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان برخی از این دیدگاه‌ها را مطرح و رد کرده است. به اعتقاد علامه، ادله مادی‌گرایان عمدتاً مبتنی بر یافته‌ها و پیشرفت‌های علمی است.

۳-۳ نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء

نظر علامه طباطبایی (ره) در مورد چگونگی حدوث نفس و به طور کلی آفرینش جسم و روح انسان را می‌توان با مراجعه به آثار ارزشمند ایشان به خصوص تفسیر المیزان بیان نمود.

با توجه به اراده حق تعالی در آفرینش، بسیاری از آیات قرآن کریم و روایات به نوع خلقت انسان و مراحل آن اشاره دارند. خدای متعال در قرآن می‌فرماید:

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَّوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ). (مؤمنون/ ۱۲ تا ۱۴) قطعاً ما انسان را از خلاصه ای که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه ای در جایگاهی محفوظ قرار دادیم، آنگاه نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سپس گوشت جویده شده را به صورت استخوان‌هایی قرار دادیم بعد استخوان‌ها را گوشت پوشاندیم، پس از آن او را آفریده ی دیگری بی سابقه قرار دادیم. در این آیه شریفه و دیگر آیات متناظر به نکته قابل توجهی اشاره شده و آن دوساختی بودن خلقت انسان است؛ در این آیات ابتدا به خلقت جسم و سپس به آفرینش روح انسان اشاره شده. آفرینش بدن انسان به نوبه خود دارای مراتبی است که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

۳-۳-۱ مرحله خلق از گل

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ) (حجر/ ۲۶)

ما انسان را از گل خشکیده ای، که از گل بدبویی گرفته شده بود آفریدیم.

راغب در مفردات می‌گوید اصل معنای صلصال عبارت است از صدایی که از هر چیز خشکی چون میخ و امثال آن به گوش برسد و منظور از گل





خشکیده با لایه های متعفن بدین جهت است که روی آن راه می‌روند، صدا می‌کند. (راغب، ۱۴۱۲، ماده صلصال)

۳-۳-۲ مرحله نطفه

(هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ) (انسان/۲۱)

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

به طور مسلم روزگاری بود که نشانی از انسان نبوده است و مراد از انسان در این آیه، جنس بشر است و نه آدم ابوالبشر، چون آدم نخستین از نطفه خلق نشده است و منظور از جمله «شئاً مذکوراً» این است که چیزی نبود که با ذکر نامش، جزء مذکورات باشد یا مثلاً در مقابل زمین و آسمان باشد و مذکور بودن انسان کنایه است از موجود بودن بالفعل او. پس انسان موجودی است حادث که در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالقش که او را خلق کند. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲۰:

۱۹۴)

کلمه «نطفه» در اصل به معنای آبی اندک بوده سپس استعمال در آب ذکوریت حیوانات، که منشأ تولید مثل است، بر معنای اصلی غلبه یافته است و «امشاج» به معنای مخلوط و ممتزج است و اگر نطفه را به این صفت معرفی کرده، به اعتبار اجزای مختلف آن و یا به اعتبار مخلوط شدن آب نر یا آب ماده است. (همان، ج ۲۰: ۲۰۰)

۳-۳-۳ مرحله علقه

(ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً)

کلمه علق به معنای خون بسته شده است، یعنی اولین حالتی که منی در رحم به خود می‌گیرد و این انسان تمام و کامل نمی‌شود مگر به تدبیر الهی. (همان، ج ۱۴: ۴۸۶)

۳-۳-۴ مرحله مضغه، عظام و لحم

مراد از کلمه «مضغه» به معنای قطعه گوشتی است جویده شده و خداوند پس از آن مضغه را به صورت استخوان در می‌آورد و بر استخوانها گوشت می‌پوشاند. با توجه به ذکر آیات درباره مراحل گوناگون خلقت جسم، مشخص می‌شود که خلقت انسان از نطفه تا زمانی که گوشت، پوست،

استخوان بر او درست شود، یک سیر تدریجی و مرحله به مرحله است که در تمام مراحل بر اساس حرکت جوهری، جسمی، تبدیل به جسم دیگر شده است.

۳-۴ آفرینش ساحت نفس

قرآن کریم همانگونه که ذکر شد در آیات ۱۴-۱۲ سوره مؤمنون در صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی انسان را وصف می‌کند و سپس با جمله «انشأناه خلقاً آخر» یک مرحله دیگری از آفرینش او را بیان می‌کند که متفاوت از مراحل قبلی است و بیانگر حقیقت دیگری است که مراحل قبلی اگر چه در خیلی از اوصاف با هم تفاوت داشتند، مثلاً نطفه با علقه ممکن است از لحاظ رنگ و شکل و اندازه متفاوت باشند ولی هردو از جنس و یک ماده اند برخلاف مرحله آخر که نه عین آن اوصاف است و نه همجنس آنها می باشد.

علامه طباطبایی (ره) در شرح آیه مزبور، درباره آفرینش ساحت روح انسان می نویسد:

در جمله «ثم انشأناه خلقاً آخر» سیاق را از خلقت قرار نداده است تا دلالت کند بر اینکه آنچه در آخر به وجود آورديم حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود و این دو، نوعی اتحاد با هم دارند. (همان، ج ۴: ۲۲۲)

و چون خداوند بر روی استخوان گوشت پوشانید می فرماید: در این حال ما این انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمودیم. یعنی این انسان جسمی را، روحانی کردیم و حقیقت این اجسام تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید. پس در «ثم انشأناه خلقاً آخر» ماده کنار می‌رود و آن ماده تبدیل به نفس مجرد می‌گردد یعنی در اثر حرکت جوهری تبدیل به موجود مجرد می‌گردد. جسم، نفس ناطقه می‌شود. (همان، ج ۱۵: ۲۴)

بنابراین با استناد به آیات مبارکه مذکور، از نظر علامه طباطبایی (ره) نفس انسان، جسمانیه الحدوث است به این معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکیون از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید و در ابتدا جسم طبیعی بیش نیست که حالات و صورت های مختلف به او دست داده و با حرکت تکاملی و جوهری خود و خروج از قوه به فعل تبدیل به روح می‌شود و دارای حیات تازه ای گشته و کارهایی از قبیل اراده و فکر و تصرف





در حالات مختلفه و تدبیر امور جهان و نقل و انتقال و تبدیل و تحول در موجودات گوناگون و خلاصه اموری که از اجسام و جسمانیت ساخته نیست، از او سر می زند. از این رو نسبت نفس به جسم و بدن نسبت میوه است به درخت یا روشنایی به روغن است. در واقع نفس در ابتدای وجود عین بدن است ولی بعد از آن امتیاز پیدا کرده و پس از مرگ، استقلال کامل پیدا می کند. (همان، ج ۱: ۴۹۶-۴۹۷)

نتیجه گیری

در حکمت متعالیه، بر اساس اصل حرکت جوهری ثابت شده است که، اولاً نفس انسانی حادث است؛ ثانیاً، حدوث آن جسمانی است. علامه طباطبایی نیز به تبعیت از حکمت متعالیه درباره کیفیت رابطه نفس و بدن معتقد است که انسانیت انسان به وسیله نفس تحقق می یابد و نفس افعال انسانی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی خود انجام می دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست. در واقع نفس و بدن یک نوع رابطه اتحادی با هم دارند. در باور علامه، روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است، بدون اینکه چیزی به آن اضافه شده باشد. در واقع، روح یک امر وجودی است که فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است و در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا می شود.

علامه معتقد است که انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبوده و از بدو پیدایش صورت هایی گوناگون به خود گرفته، تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را، حیاتی دیگر بخشید که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت. کارهایی می کند که کار جسم و ماده نیست، چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی زند، نیازمند است؛ پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدا وجود او بوده (یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده) به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از نفت است.

منابع

- قرآن کریم

- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۹) خطوط کلی حکمت متعالیه، تهران، سمت.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۹) علم النفس فلسفی، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۵) شرح جلد هشتم اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاًصدر، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، (۱۳۷۹) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدر المتألهین، (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق ملاًهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاًصدر، (۱۳۶۱) العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، چ دوم، تهران، مولی.
- ابن سینا، (۱۳۶۱) المبدأ و المعاد، تهران، مولی.
- مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، (۱۳۷۵) تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- حسینی، طهرانی، محمد حسین، (۱۴۲۱ق) مهرتابان، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، بیروت.
- سادات ناجیان، منصوره، (۱۳۸۸) مقاله رابطه نفس و بدن از دیدگاه بوعلی سینا و علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۳) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، به همراه پاورقی‌های استاد مطهری، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹
- ملاًصدر، (۱۳۸۶) بدایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ملاًصدر، (۱۳۸۶) نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۱) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، تهران، انتشارات الزهراء.
- مباحثی علمی در تفسیر المیزان، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

- عبودیت عبد الرسول، (۱۳۸۹) خطوط اصلی حکمت متعالیه، تهران، انتشارات سمت.
- درآمدی به نظام حکمت صدرایی، (۱۳۸۹ش) تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
- علی نوروزی، رضا، (۱۳۹۱ش) مقاله شناخت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی و دلالت‌های تربیتی آن.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۹ش) علم النفس فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۳۰ق) بحار الانوار، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰) شرح الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفی، ابراهیم، (۱۳۹۲ق) المعجم الوسیط، مجمع اللغه العربیه، قاهره.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵ش) مجموعه آثار، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا
- پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم (۱۳۸۰)، تهران، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا (صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۳۷۹)، الحکمه المتعالیه، فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ دوم، قم، مکتبه المصطفی.
- نصیری، منصور، بی تا، مقاله نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی.*