



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.6, No. 11, Spring & Summer
2025, pp 269-294

A Comparative Study of Soul-Body Unity in the Thought of Ibn Sina and Mulla Sadra¹

Gholamhossein Roohi Seraji² Seyyed Shahabuddin Hosaini³

Abstract

This paper presents a comparative analysis of Ibn Sina's and Mulla Sadra's perspectives on the union of the soul and the body. Using a descriptive-analytical method, we explore how both philosophers challenge the ancient Platonic notion that the soul exists prior to the body. Ibn Sina views the soul as immaterial in its essence and maintains that it remains immaterial from the very moment it becomes connected to the body. In contrast, Mulla Sadra also affirms the soul's immaterial essence, but argues that its origin is corporeal, a view captured in his theory of "corporeal origination."

Our findings suggest that Ibn Sina's position is more philosophically robust, as it avoids the problem of an essential transformation: for him, the soul is immaterial from its inception. Within his framework, the union of soul and body is accidental because the soul functions as the body's governor and guide. Mulla Sadra, however, insists that this unity is essential, embedded in the very fabric of human existence.

Keywords: Soul, Body, Substance, Accident, Unity.

¹ . **Research Paper**, Received: 19/1/2025; Confirmed: 45/3/2025.

² . Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Qom, Qom, Iran, (G.roohi@qom.ac.ir).

³ . Assistant Professor, Kharazmi University, Karaj, Iran, (hosaini.qom@khu.ac.ir). (Corresponding Author).



Introduction

The central concern of this study is the question of how the soul and body, belonging to two seemingly distinct realms, the immaterial and the material, can be united. While it is widely accepted that the soul is somehow bound to the body, the exact nature of this connection remains deeply contested. Is the soul's relationship to the body comparable to that of substance and accident, or does their union take on an entirely different and more intrinsic form? Two of the most influential figures in Islamic philosophy, Ibn Sina and Mulla Sadra, have offered distinctive answers to this age-old question.

Throughout history, philosophers and religious traditions alike have stressed the importance of understanding the soul and its relationship to the body. Within Islam, this inquiry holds a central place, as reflected in the Qur'an's portrayal of humanity as the bearer of the divine trust (Qur'an 33:72) and in the famous Prophetic saying: "He who knows himself knows his Lord" (Tamimi Amadi, 1413: 588). Recognizing the soul is therefore seen as a path to knowledge of God. This theme has long captivated Muslim thinkers. For instance, al-Farabi, in *Tahsil al-Sa'adah* (*The Attainment of Happiness*), explores the nature of the soul in relation to human fulfillment (Farabi, p. 25). In the Western tradition as well, philosophers such as René Descartes and Immanuel Kant wrestled with the concept of the soul, though from very different frameworks (Foroughi, 1379, p. 180; Copleston, 1388: 6, p. 317).

This study focuses on the union between the immaterial soul and the material body by comparing the foundational approaches of Ibn Sina and Mulla Sadra, two towering figures whose systems of thought shaped the trajectory of Islamic philosophy. Ibn Sina argued that the soul is an immaterial substance whose relationship to the body is accidental: it governs and directs the body but is not essentially tied to it. When the body perishes, the soul endures, since its nature is imperishable. Mulla Sadra, in contrast, drawing on his doctrines of the primacy and gradation of existence and of substantial motion, contended that the human soul originates from the body itself through a process of existential transformation. His well-known thesis describes the soul as "corporeal in origination but spiritual in subsistence": it begins with a material existence yet ultimately attains immateriality.

This divergence raises a pivotal question: how can something immaterial interact with what is material? Ibn Sina's perspective situates the soul as emerging alongside the body yet always distinct from it, able to influence the body while remaining unaffected by its material limitations. Mulla Sadra, on

the other hand, envisions the soul's journey as one of development: beginning with a corporeal form, it gradually ascends through higher levels of existence, until in some individuals it reaches pure intellectual immateriality.

In sum, this article compares how Ibn Sina and Mulla Sadra conceptualize the soul-body union. By examining their philosophical frameworks in detail, the study highlights both their shared concerns and their key differences, thereby clarifying the deeper implications of their thought for understanding the profound relationship between body and soul in Islamic philosophy.

Conclusion

Ibn Sina and Mulla Sadra conceive of the soul-body union in strikingly different ways. For Avicenna, the soul and body remain fundamentally distinct. Their union occurs when the body reaches a certain balance in its formation, but this unity is only accidental or incidental, not essential. The soul, once joined to the body, continues to exist independently of it. Mulla Sadra, however, maintains that the soul begins its existence as entirely material, subject to all the characteristics of physical entities. Over time, it undergoes a process of growth and transformation, ascending through higher levels of being. From his perspective, then, the union of soul and body is not accidental but essential, arising naturally through the soul's own existential evolution.

References

- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1985), *Al-Najat*, (2nd ed.), Khorshid Publishing House, (In Arabic).
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1984). *Al-Shifa'* (Natural Sciences), edited by Saeed Zaidi et al. Qom: Ayatollah Marashi Library, (In Arabic).
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (2004), *Risalah al-Nafs* (Treatise on the Soul), with introduction and notes by Dr. Musa Amid. Tehran: The Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, (In Arabic).
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (2006). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad* (Commentary on *Tajrid al-I'tiqad*), edited by Jafar Subhani. Qom: Imam al-Sadiq Institute, (In Arabic).

- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1981), *Al-Hikmah al-Muta‘aliyah fi al-Asfar al-Arba‘ah* (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys) (3rd ed.), Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, (In Arabic).
Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad (1984), *Mafatih al-Ghayb*, annotated by Ali Noori, edited by Mohammad Khajavi. Institute for Cultural Studies and Research, Vol. 1, (In Arabic).



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴،

صص ۲۶۹-۲۹۴

بررسی تطبیقی اتحاد نفس و بدن از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا^۱

غلامحسین روحی سراجی،^۲ سیدشهاب الدین حسینی^۳

چکیده

یکی از مسائل پیچیده فلسفی، شناخت حقیقت انسان و به‌ویژه رابطه نفس با بدن است. اتحاد نفس و بدن از جمله مسائلی است که به دلیل تجرد نفس و مادی بودن بدن، نظر بسیاری از فلاسفه به‌ویژه فیلسوفان اسلامی را به‌خود جلب کرده است. موضوع این مقاله تحلیل آرای ابن سینا و ملاصدرا درباره اتحاد نفس و بدن است. روش تحقیق حاضر به‌شیوه توصیفی - تحلیلی است. هر دو فیلسوف ایده قدیم بودن نفس، که از افلاطون به یادگار مانده است، را رد می‌کنند. ابن سینا نفس را در مقام ذات و در مرتبه فعل از زمانی که به بدن ملحق شده است، مجرد می‌داند، اما ملاصدرا نفس را در مقام ذات مجرد، ولی در مرتبه پیدایش، قائل به حدوث جسمانی آن است. در این مقاله نشان داده‌ایم که سخنان ابن سینا دارای قوت بیشتری است. زیرا اشکال تبدل ماهیت، که برخی از محققان در فلسفه اسلامی به نظریه ملاصدرا گرفته‌اند، بر نظریه ابن سینا، که نفس را در پیدایش و پس از آن مجرد می‌داند،

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴.

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم، قم، ایران، (G.roohi@qom.ac.ir).

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران، (نویسنده مسئول).

(hosaini.qom@khu.ac.ir)



وارد نمی‌شود. ضمن اینکه رابطه نفس و بدن از نظر ابن‌سینا عرضی است، زیرا او نفس را مدبر بدن می‌داند، ولی ملاصدرا رابطه نفس و بدن را ذاتی و اتحادی می‌داند.

کلید واژگان: نفس، بدن، حدوث، جوهریت، عرضیت، اتحاد، ابن‌سینا، ملاصدرا.

۱. مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم، مسأله اتحاد نفس و بدن است که فیلسوفان درباره آن بحث و بررسی کرده‌اند. در اینکه نفس با بدن ارتباط دارد جای تردید نیست؛ مسأله این است که نحوه ارتباط نفس و بدن چگونه است؟ آیا ارتباط آن دو همانند ارتباط جوهر و عرض است، یا نفس و بدن با یکدیگر اتحاد دارند؟ به‌طور مشخص دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در این باره چیست؟ درباره شناخت نفس و اتحاد نفس با بدن هر دسته از فلاسفه از دیدگاه و منظر خاصی بدان پرداخته‌اند. سرلوحه بحث ادیان الهی و مذاهب گوناگون مسأله شناخت نفس است. دین مقدس اسلام، که درصدد معرفی انسان به‌عنوان حامل امانات الهی است (سوره احزاب / ۷۲)، شناسائی نفس انسانی را جمله بسیار زیبا و پرمحتوی بیان کرده که حدیث مشهور منقول از رسول خدا (ص) « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » (تمیمی آمدی، ۱۴۱۳، ص ۵۸۸)؛ یعنی شناخت خداوند با شناخت خویشتن میسر می‌شود. بیشترین رویکرد در شناخت نفس و اتحاد نفس و بدن از آن اندیشمندان و فیلسوفانی بود که راه سعادت انسانی و جامعه سعادت‌مند را بیان کرده‌اند؛ از جمله آن اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان فارابی است که در کتاب *تحصیل السعاده* به معرفی نفس و شناخت آن و راه رسیدن به سعادت پرداخته است (فارابی، ۱۹۵۵، ص ۲۵). از میان فلاسفه غربی، رنه دکارت به تبیین مسأله نفس پرداخته است (فروغی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۰). همچنین کانت از فیلسوفات بزرگ غربی اهتمام زیادی به نفس‌شناسی داشته است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۱۷)؛ که اولی به تبعیت از ابن‌سینا و دومی که نقاد عقل‌نظری و فلسفه اولی است، از منظر دیگری بحث نفس را طرح کرده‌اند.

مفهوم «رَبِّ العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده / ۲۷۵

در بحث از نفس مجرد با بدن مادی، لازم است روشن شود رابطه این دو بر چه مبنایی است؟ چگونه نفس، که مجرد است با بدن مادی ارتباط برقرار می‌کند؟ به‌ویژه با توجه به دیدگاه ابن‌سینا این ارتباط چگونه حاصل می‌شود؟ از سوی دیگر، ملاصدرا در هنگام حدوث نفس چندان مباینتی نمی‌بیند، چون او نفس را به هنگام حدوث به گونه‌ای مادی می‌نگرد و از این رو اتحادی موجود است و مباینتی نیست، ولی نه اتحادی که ارسطو به آن معتقد است، اگر بدن نابود شود، نفس هم از بین می‌رود. ملاصدرا در موضوع نفس بر این باور است که نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است؛ یعنی در هنگام حدوث مادی است و آرام آرام به تکامل و تجرد می‌رسد. در این مقاله ارتباط نفس با بدن از نظر ابن‌سینا، که فیلسوفی چیره‌دست است، و ملاصدرا که حکیمی متاله است، به صورت تطبیقی بررسی می‌شود. محورهای مورد بحث این تحقیق عبارتند از:

۱. تعریف نفس و بدن

۲. جوهریت نفس

۳. قوای نفس

۴. حدوث نفس

۵. تجرد نفس

روش تحقیق در سامان‌دهی این مقاله، توصیفی - تحلیلی است. در ابتدا باید مفردات پژوهش را توضیح داد تا به اصل مسأله، یعنی اتحاد نفس و بدن است از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته خواهد شد. از این رو نخست باید دید تعریف نفس و بدن چیست.

۲. تعریف نفس و بدن

تعریف بدن به‌عنوان یک شیء فیزیکی و مادی، امری بدیهی است. اما تعریف نفس را ابن‌سینا در کتاب النجاه، که خلاصه‌ای از کتاب شفا است، نفس انسانی را چنین تعریف می‌کند: «نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی و دارای آلیت و جهت است؛ یعنی نفس

به وسیله قوای خود فعالیت می‌کند و کار انجام می‌دهد. جهت آن ایجاد افعالی است که از روی اندیشه اختیاری و استنباط بر اساس رای و نظر ثابت است» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۵۸). یعنی این گونه نیست که نفس انسانی برخلاف جمادات باشد که اندیشه نداشته باشد، وقتی کاری را انجام می‌دهد، اندیشه کرده و سپس فعل را انجام می‌دهد. نفس به وسیله قوای خود افعال را انجام می‌دهد و برخلاف حیوانات هستند، چون حیوانات اندیشه ندارند. لازم به ذکر است که اصل تعریف نفس همان گونه که کاپلستون نقل می‌کند از معلم اول یعنی ارسطو است (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰)؛ اما پرسشی درباره تعریف نفس مطرح می‌شود. در علم منطق گفته شده است که شیء بسیط از قبیل نفس، نور و وجود قابل تعریف نیستند و بسیط هستند. ابن سینا در بخش منطق باب حد و تعریف جواب این سوال را توضیح داده است و تعریف را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. تعریف حقیقی: دارای جنس و فصل است مثل تعریف انسان به حیوان ناطق.
۲. تعریف شرح الاسمی: که تعریف واقعی نیست زیرا بسیط بوده و جنس و فصل ندارد، بلکه این تعریف جنبه تشریحی است.
۳. تعریف غیر حقیقی و مدعی: چون شناخت کامل به ذات اشیاء نداریم، بسیاری از تعاریف غیر حقیقی‌اند. به زعم ابن سینا، اگر انسان‌ها و دانشمندان شناخت کامل به ذات امور و وقایع داشتند، با این حجم اختلاف نظر نداشتیم (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳). با توجه به بساطت نفس، تقسیم‌پذیری آن مورد انکار قرار گرفته است، ولی در عین حال نفس دارای مراتب است. ملاصدرا نفس انسانی را همانند ابن سینا تعریف کرده است: «نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اینکه امور کلی را درک می‌کند و افعال موجود و ثابت را از طریق اندیشه اختیاری و با استنباط بر پایه‌ی رأی و نظر انجام می‌دهد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۳). با توجه به این تعریف معلوم گردید که ملاصدرا تعریف نفس ناطقه را همان گونه که از ابن سینا نقل شده، پذیرفته است.

۳. جوهریت نفس

وقتی نفس اعم از مطلق یا خصوص نفس ناطقه انسانی، کمال اول تعریف می‌شود و با توجه به آنکه کمال مفهومی است که شائبه عرضیت دارد، پرسشی ایجاد می‌شود که آیا ماهیت نفس، جوهر است یا عرض؟ ملاصدرا در *سفار* تحت عنوان «ماهیت نفس مطلقه» این مسأله را بررسی کرده و می‌گوید: «وقتی از تعریف نفس آن هم بر حسب تعریف مفهومی اسمی اضافی، فارغ شدیم، یعنی تعریفی که شرح الاسمی و جنبه اضافی دارد نه بالاستقلال، اکنون سزاوار است که ماهیت نفس را تعریف و تفحص کنیم که آیا برای نفس جز کمال، حقیقت دیگری محقق است یا خیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳).

۳.۱. تبیین ملاصدرا از جوهریت نفس

بیان ملاصدرا درباره‌ی جوهریت نفس چنین است که صرف کمال اول بودن، نه مقتضی جوهر بودن است و نه عرض بودن؛ زیرا بسیاری از کمالات اولیه‌اند مانند سیاهی و نوشتاری که در موضوعی قرار دارند نیز برای مثال، سیاهی نسبت به جسم سیاه، کمال اول است؛ چون قوام «سیاه» به صفت سیاهی است، اما چون سیاهی یک رنگ است، مندرج در تحت مقوله «کیف» است. همچنین کتابت برای کاتب نیز کمال اول است، ولی چون کتابت تحت مقوله عرضی «فعل» قرار دارد، امری مرکب از کمال و از موضوع به شمار می‌آید. اگر کسی بگوید «سواد» (سیاهی) در «اسود» (سیاه) موجود است و «اسود» مرکب است. در حالی که در نتیجه سواد موجود است، اما به عنوان امری در موضوع بلکه در مرکبی که ذات آن مرکب از این شیء بی نیاز نیست. هر حلول کننده‌ای در محل، اگر آن محل محتاج به آن حال باشد، آن حال جوهر است. شما گفتید که یک شیء می‌تواند جوهر و می‌تواند عرض باشد؛ حال سوال این است که امر مرکبی که اجزاء دارد و قوام آن مرکب به اجزاء وابسته است؛ آیا خود مرکب جوهر است یا اجزاء آن؟ مرکب به خودی خود چیزی نیست، بلکه اجزاء هستند

که قوام بخش‌اند، پس همین اجزایی که در ظاهر عرض‌اند، مقوم‌اند و جوهرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳).

۳،۲. پاسخ ابن‌سینا به اشکال

ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید: جوهر بودن معنایش این نیست که در چیزی نباشد، امکان دارد یک شیء در هزاران چیز حضور داشته باشد ولی در عین حال جوهر محسوب شود. مثل اجزاء در چیزهایی هست، ولی در عین حال جوهر است. اگر مرکب، وجودی غیر از وجود اجزایش نداشته باشد، این امر مانع از آن نیست که اجزای آن در موضوعی نباشند و بودن اجزاء در مرکب، مانع آن نیست که اجزاء جوهر نباشند. به بیان دیگر، همان‌گونه که در مباحث مربوط به جوهر دانستیم، جوهریت چیزی با «اضافی بودن» نسبت به چیز دیگر دگرگون نمی‌شود، تا این که شی‌ای که بالنسبه به چیزی که آن چیز را جزء خود می‌داند، جوهر باشد و هم‌چنین به چیزی دیگر که بر آن عارض شده، عرض محسوب شود. این همان تفاوتی است که در ذاتیه و عرضیه مطرح می‌شود. در ادامه ملاصدرا می‌گوید: هر جوهری جوهر نیست و هر عرضی هم عرض نیست. ملاصدرا در ادامه می‌گوید: جوهر، فی‌ذاته جوهر است و در قیاس به هر چیزی و هم‌چنین عرض، فی‌نفسه عرض است و به قیاس هر چیزی عرضی است. مقصود ما این است که در قیاس و سنجش اشیاء، جوهریت چیزی را به این دلیل که جوهر است و هم‌چنین عرضیت اشیاء را به دلیل این قیاس تغییر نمی‌کند، فقط جوهر و عرض را در مقایسه تغییر می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳).

۳،۳. توضیح ملاصدرا از کلام ابن‌سینا در باب جوهریت نفس

ملاصدرا عین عبارت ابن‌سینا را آورده است که شیخ الرئیس گفته است: «هر گاه ذات چیزی را تعقل و بررسی کنی، اگر به‌طور مسلم برای آن موضوعی نیافتی، آن ذات فی‌نفسه جوهر است، هرچند در هزاران شیء یافت شود. و بعد از این که در شیء واحد به‌نحو وجود در موضوع باشد، پس آن ذات فی حد ذاتها عرض است. این چنین نیست که هرگاه عرض

مفهوم «رَبِّ العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده ۲۷۹/

در چیزی نباشد، پس ناگزیر جوهر باشد، بلکه جایز است که شیء نه عرض در آن شیء باشد و نه جوهر در آن شیء، همان گونه که جایز است آن شیء نه واحد در چیز و نه کثیر در آن شیء باشد، ولی در واقع و بنفسه یا واحد است یا کثیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸). در ادامه ملاصدرا می گوید: «جوهری» و «جوهر» یک چیز نمی باشند و «عرضی» و «عرض» هم در/یساغوجی (کلیات خمس) به یک معنی نمی باشد و آن عرض در آن باب عرضی نیست که در باب قاطیغوریاس (مقولات عشر) است. ملاصدرا بعد از ذکر کلام ابن سینا در این باب نتیجه می گیرد که: نفس کمال برای جسم است و جسم هم جوهر محسوب می شود. و روشن شد که نفس جزئی از مرکب باشد نه عرض و قائم به مرکب. از این سخن جوهریت نفس لازم نمی آید بلکه محتمل است که نفس ما، یعنی یک نفسی لا علی التبعین قائم به موضوع باشد. از این رو، همچنان روشن نشد که مفهوم نفس که کمال است آیا آن کمال در ماهیت خود جوهر است یا عرض. پس بر ما لازم است نظری بیفکنیم به ماهیت نفس، که آیا جوهر است و یا عرض، بعد می گوید هر چند در این مورد تردیدی وجود دارد ولی برهان قائم بر این است که نفس به طور محقق جوهر است. او در این استدلال، دیدگاه ابن سینا را به عنوان پشتوانه ی سخن خود نقل کرده است. پیش از آنکه دیدگاه های ابن سینا و ملاصدرا در این باب به تفصیل بیان شود، ابن سینا نکته ای را بیان می کند که در منطق به تبیین آن پرداخته است و آن تفاوت بین «عرض» و «عرضی» است. او می گوید: گاهی برخی مرتکب خطا و اشتباه می شوند و گمان می کنند که عرضی همان عرض در مقابل جوهر است، حال آنکه چنین نیست زیرا عرضی گاهی جوهر است مثل «أبیض»، اما عرض مثل «بیاض» جوهر نیست (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۷).

۳,۴. تعریف جوهر و عرض

در بحث اجناس ده گانه (عشره) ابن سینا در تعریف و شناسائی «جوهر» می گوید: هر چیزی که وجود ذاتش در موضوعی یعنی محل قریب نباشد و قائم به نفس باشد جوهر است؛ حتی

اگر فعلا در محل قریب و در نزد آن قرار داشته باشد. و این حضور در محل، به معنای قوام بخشیدن به آن محل قریب به عنوان عرض نیست (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۸۰). به تعبیر علامه طباطبایی جوهر در اصطلاح چنین تعریف می‌شود: جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، در موضوع نخواهد بود و از آن بی‌نیاز است: «الجوهر ماهیةٌ إذا وُجدت فی الخارج وُجدت لا فی موضوعٍ مستغنٍ عنه» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۴۱۲). مقصود ابن سینا این است که صرف نبودن در محل، دلیل بر جوهریت چیزی نیست، بلکه ممکن است چیزی در موضوعی و محل باشد، ولی با جوهریت آن شی منافات نداشته باشد، مثل اجزای یک مرکب چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد. سرانجام در بررسی تطبیقی دو دیدگاه خواهیم گفت اشکالی که بر تعریف نفس به «کمال» وارد کرده‌اند، جواب آن روشن خواهد شد، یعنی اگر چیزی جوهر باشد و مستقل، حتی اگر در محلی وارد شود، به جوهریت نفس اگرچه در محل‌های دیگر حلول کند خدشه‌ای وارد نمی‌شود؛ تنها در نسبت با چیز دیگر است که آن شیء می‌تواند «جوهری» یا «عرضی» نامیده شود، یعنی حالت اضافی پیدا می‌کند. ولی در بیان دقیق این مطلب اگر خوب توجه شود با توجه به تعریف جوهر، ابن سینا دقیق‌تر و عمیق‌تر با عباراتی کوتاه، به بیان تعریف جوهر و عرض پرداخته است. پس از نظر ابن سینا نفس چون جوهری بسیط و مجرد است، نه دارای تعریف است و نه می‌توان برهانی بر آن اقامه کرد. اما ملاصدرا بر این اعتقاد است که نفس همواره نوعی تعلق به بدن دارد و حقیقت نفس چیزی جز «اضافه به بدن» نیست؛ و در همین نقطه، اختلاف این دو فیلسوف آشکار می‌شود. ابن سینا معتقد است که نفس جوهر است، چون وجود «لا فی موضوع» دارد و از اعراض هم نیست که عارض بر جسم شود، بلکه به بدن تعین می‌دهد و به بدن تعلق می‌گیرد. بنابراین، کمال بودن نفس بدین معنا نیست که امری عارضی بر بدن باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹).

۴. قوای نفس

در نهاد انسان قوایی وجود دارند که هر کدام وظیفه مخصوصی دارند، مثل قوه تغذیه، قوه مولده، و یا قوای عالمه و عامله. این موضوع برای فیلسوفان مسلمان مخصوصا ابن سینا و ملاصدرا محرز است. با این حال، مسأله اساسی که فیلسوفان را به بحث و بررسی وا داشته، این است که با توجه به بسیط بودن و وحدت نفس، قوای متعدد چگونه در خدمت نفس قرار می گیرند و به تعبیر ابن سینا چگونه تحت سیطره نفس عمل می کنند. ابن سینا برای حل این مشکل می گوید: نفس وحدت نوعی دارد، یعنی جوهری مجرد و کلی است که تمام قوا تحت فرماندهی آن قرار دارند و در افراد انسانی به شکل مشخص و متعین ظهور می یابد. به بیان دیگر، هر فرد، نفسی مخصوص به خود را دارد. او در کتاب نجات می گوید: اگر کسی اشکال کند که هر فردی نفس مناسب با بدن خودش را درمی یابد، یعنی نفس من، به بدن من تعلق گرفته است و نفس شما به بدن شما، آن تناسب چیست؟ در جواب می گوید: نمی دانم که چرا این نفس به این بدن مخصوص تعلق گرفت که غیر از نفس دیگری است، که آن را نپذیرفت. ملاصدرا در تحلیل مقام نفس و قوای آن نظر ابن سینا را مورد خدشه قرار می دهد؛ زیرا برخلاف ابن سینا، وظیفه هر قوه را جدا از وظیفه قوه دیگر می داند. برای مثال، قوه غضبیه را غیر از قوه مولده می شمارد. خلاصه نظر ابن سینا این است که اختلافات افعال نفس از قبیل شدت و ضعف، سرعت و بطی و مانند آن، دلیل بر تمایز و تعدد قوا نیست؛ زیرا ممکن است یک قوه افعال متضاد و گوناگون را انجام دهد (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۴۷). ولی ملاصدرا بر طبق مبنای خود دیدگاهی متفاوت ارائه می دهد. خلاصه کلام او در نفس شناسی این است که قائل به تعدد قوا است و این تعدد قوا را براساس تشکیک در وجود و مراتب نفس توضیح می دهد. به بیان او، تکثر قوا به کیفیت مراتب وجودی نفس وابسته است. با این حال، با پذیرفتن اصولی مانند اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک در وجود و تفسیرش از وجود، قوای نفس را نه اموری که در مقابل آن باشند بلکه جلوه هایی از خود آن می داند. به اعتقاد او، آنچه در عالم نفس هست، چیز دیگری جز نفس نیست. بنابراین

کسی که وجود قوای نفس را متعدد می‌داند، در واقع کثرتی برای آن قائل است که وحدت آن را مخدوش می‌کند و در نتیجه اشراف آن بر بدن را مبهم می‌سازد (طاهری، ۱۳۹۹، ص ۱۶۶-۱۶۳-۱۶۲). دیدگاه نهایی ملا صدرا این است که نفس عین قواست و کثرت قوا در حقیقت از میان می‌رود. پس قول به قوای متعدد برای نفس آن گونه که دیگران مطرح کرده‌اند، پذیرش کثرتی است که وحدت نفس را خدشه دار می‌کند. تا این جا برخی از واژگان و مفردات اساسی با بحث به اجمالی توضیح داده شده است، اکنون به بررسی و توضیح تفصیلی موضوع می‌پردازیم.

۵. حدوث نفس

حدوث چیست؟ «حدوث» از نظر لغت، مصدر ثلاثی مجرد از ماده «حدث»، و «قدیم» بر وزن فعلیل به معنای فاعل، یعنی دارای قدمت و سرمدیت به کار می‌رود. در بحث اتحاد نفس و بدن این پژوهش، لازم است که روشن شود آیا نفس و بدن حادث‌اند یا نه؟ معنای اصطلاحی حدوث و قدم در اصطلاح متکلمان و حکما مورد بحث قرار گرفته است. خواجه نصیرالدین طوسی که هم متکلم و هم فیلسوف است، می‌گوید: «امر حادث آن است که مسبوق به عدم زمانی است و قدیم در مقابل آن است» (حلی، ۱۳۵۸، ص ۲۸۵). این نگاه متکلمان است. حال باید دید ابن‌سینا و ملاصدرا درباره حدوث نفس چگونه استدلال می‌کنند.

۵،۱. ابن‌سینا و حدوث نفس

ابن‌سینا نفس را موجودی حادث به حدوث بدن می‌داند و نظریه قدم نفس افلاطون را مردود می‌شمارد. او بر این باور است که هنگامی که بدن انسان در رحم مادر خلق می‌شود، قابلیت تعلق یافتن نفس را می‌یابد، و نفس مجرد از واهب‌الصور (عقل فعال) صدور یافته و به آن بدن تعلق می‌گیرد تا تدبیر بدن را بر عهده گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۱۱-۳۰۶). ابن‌سینا درباره مسأله حدوث و قدم نفس، نفس را «امر حدوثی» می‌داند و بعد از استدلال بر اینکه

مفهوم «رب العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده / ۲۸۳

نفس قبل از ورودش به بدن‌ها نه دارای کثرت ذاتی و نه دارای وحدت ذاتی عددی است، در کتاب «نجات» چنین می‌گوید: «فقد صح اذا ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه و يكون البدن الحادث مملكتها و آلتها و يكون فی هیئته جوهر النفس الحادّثه مع بدن ما ذلک البدن الذی استحق حدودها من المبادی الاولیه نزاع طبیعی الی الاشتغال به و استعماله و الاهتمام باحواله و الاتجذاب الیه یخصها به و یصرفها عن کل الاجسام غیره بالطبع الابواسطه فلا بد انها اذا وجدت متشخصه فان مبدا تشخصها یلحق بها من الهیئات ماتعین به شخصا وتلك الهیئات تكون مقتضیه لاختصاصها بذلک البدن و مناسبه لصلوح احدهما للآخر» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۸۴). در نتیجه زمانی که بدن صلاحیت داشته باشد، نفس حادث بر آن می‌شود و بدن حادث تحت تملک نفس و آلت آن قرار می‌گیرد. در این صورت در هیئت جوهر، نفس حادث شده با بدن، که مستحق حدوث نفس از مبادی اولیه است، در نزاع طبیعی قرار دارد؛ این نزاع همان اشتغال نفس به بدن و اهتمام به احوال آن است. مجذوب شدن بدن، باعث اختصاص نفس به بدن می‌شود. در نتیجه نفس ناگزیر است که هر گاه به صورت تشخص یافت شود، دارای هیأتی باشد که مقتضی اختصاص نفس به آن بدن خاص و مناسبی باشد که هر یک برای دیگری شایستگی دارند. بنابراین از دیدگاه ابن سینا، نفس با حدوث بدن و تعادل مزاج آن، حادث شده و بدان تعلق می‌گیرد و به تدبیر بدن و استکمال خویش می‌پردازد. لذا بدن به عنوان ابزار و مجرای فعل و استکمال نفس عمل می‌کند. ابن سینا در اینجا به عنوان دفع دخل مقدر، سوال فرضی را می‌پرسد؛ گویی کسی می‌پرسد: پس از مفارقت نفس از بدن، نفس چگونه می‌شود؟ ابن سینا جواب می‌دهد که هر نفسی به جهت اختلاف در ابدان و ازمنه حدوث، داشته پس از مفارقت از بدن نیز، ذاتی مستقل و منفرد خواهد داشت، و بقایی روحانی خواهد یافت: «اما بعد مفارقة البدن فان الانفس قد وجد کل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التی کانت و باختلاف ازمنه حدودها و اختلاف هیئاتها التی بحسب ابدانها المختلفه لامحاله باحوالها» (همان). مسأله

حدوث نفس را ابن‌سینا در کتاب *شارات* چنین تحلیل می‌کند: ماهیت ممکنه به دلیل امکان، نه حدوث، از کتم عدم، خارج (چنانچه خواهی گفته است) به مرحله وجود و ظهور می‌رسد؛ زیرا امر حدوثی به معنای وجود بعد از عدم است و عدم نمی‌تواند مقتضی وجود شی‌ای شود. وجود نیز لاجرم به وجود دیگری نیازمند است، و نسبت میان آن دو، خود چیزی نیست که مقتضی وجود گردد. در نتیجه امر حادث مقتضی وجود نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۲۱). بنابراین بر طبق نظر ابن‌سینا نفس حدوثاً و هم در بقاء، روحانی است و جسمانی نیست. معنای «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» همین است: در حدوث، نفس روحانی است و باتوجه به استدلال بر مجرد نفس اثبات می‌کند که در بقا نیز مجرد خواهد بود. چون نفس مجرد نمی‌میرد، و فسادپذیر نیست، از این رو بقاء دارد. به تعبیر ابن‌سینا «ان النفس لا تموت بموت البدن و لا تقبل الفساد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۸۵). در نتیجه، نفس پس از حدوث به تدبیر بدن می‌پردازد، مگر اینکه تحت غلبه‌ی مادی بدن واقع شود که نتیجه آن شقاوت خواهد بود.

۵،۲. ملاصدرا و مسئله حدوث جسمانی نفس

باید توجه داشت که درباره‌ی چگونگی حدوث نفس اختلاف چشمگیری میان دو نظام فلسفی سینوی و صدرایی وجود دارد. ابن‌سینا نفس انسانی را حقیقتی مجرد و ابدی می‌داند که «حدوث آن روحانی و بقای آن نیز روحانی» است. در مقابل، ملاصدرا نفس را جوهری حادث و جسمانی می‌داند و تصریح می‌کند: «فهی بالحقیقه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷). ملاصدرا نفس را همان بدن می‌داند که بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، از مرتبه‌ی جسمانیت به مرتبه‌ی روحانیت ارتقاء یافته و به تدریج متجسم و متروّج می‌شود. او در کیفیت تعلق نفس به بدن مراتبی از تعلق را بیان می‌کند:

مفهوم «ربّ العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده / ۲۸۵

تعلق یک چیز به چیز دیگر و خود موضوع تعلق و نیازمندی از نظر شدت و ضعف متفاوت است.

- تعلق ماهیت به وجود، قوی‌ترین نوع تعلق بر حسب معنی و ماهیت و چه در ذهن و خارج است.
- تعلق براساس ذات و حقیقت، مانند تعلق ممکن به واجب.
- تعلق براساس ذات و نوعیت به گونه جمعی که به ذات شی و نوعیت آن است. مانند تعلق عرض مثل سیاهی به موضوعی چون جسم.
- تعلق براساس وجود و تشخیص حدوثا و بقا، به طبیعت متعلق به آن نوعیت مانند تعلق صورت به ماده و در این صورت احتیاج صورت در تشخیص اش محقق نیست، مگر به ماده اما نه به عین ماده، بلکه به نحو کلی علی البدل است. تعلق سقف به ستون‌ها به فرد و فرد به گونه بدلیت (یک ستون به جای دیگری) مثل لفظ رجل و همچنین مانند احتیاج جسم طبیعی در وجودش به مکان لاعلی التین، بدین جهت که حرکت آن جسم از هر یک از مکان‌ها به مکان دیگری سهل و آسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۶۶).
- تعلق براساس وجود و تشخیص اما حدوثا نه بقا، مانند تعلق نفس به بدن بر طبق نظر ملاصدرا، بدین معنا که نفس در تکون اولیه و حدوث خود، حکم طبیعتی مادی را دارد و محتاج به ماده است که وجودش مبهم است. سپس نفس لاجرم تعلق پیدا می‌کند به ماده بدنی که وجودش مبهم است، ماده‌ای که هویت آن با ورود و برخورد احوالات و مقادارها تحقق می‌یابد. در نتیجه شخص انسانی از حیث هویت نفسانی شخص واحد است، اما از حیث جسمانی (به معنای ماده و موضوع، نه به معنای جنس و نوع) که شخص واحدی نیست.

- تعلق براساس طلب کمال و کسب فضیلت، برای وجود است اما نه برای اصل وجود، همچون تعلق نفس به بدن در نزد جمع کثیری از فلاسفه. در نزد ما پس از بلوغ صوری، نفس به مرتبه‌ای می‌رسد که به صاحب قوه تفکر متحول و به عقل عملی بالفعل برسد قبل از بلوغ صوری که نفس به صاحب قوه تفکر متحول و به عقل عملی بالفعل برسد، پیش از آن نیز عقل نظری به تدریج از قوه به فعل درمی‌آید. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید که از بین اقسام تعلق‌هایی که ذکر کردیم، این نوع تعلق ضعیف‌ترین است مانند تعلق به آلات و وسائل بدنی، تعلق طبیعی ذاتی است و اما تعلق نجار مثلاً به وسیله کار، امر عرضی خارجی است؛ دلیل آن این است که تمام نفوس در ابتدای تگون خود از کمالات و صفات وجودی، چه بر طبق حیوانیت مطلق و یا چه بخصوص انسانیت خالی‌اند و دستیابی به این کمالات جز از طریق استفاده از ابزارهای بدنی ممکن نمی‌شود. این ابزارها بعضی در حوزه حرکات و بعضی در حوزه ادراکات قرار می‌گیرند (همان، ص ۳۲۷).
- ملاصدرا با بیان اقسام تعلق، تعلق نفس را به بدن توضیح داده و آن را رابطه‌ای علی و معلولی به معنای خاص می‌داند. منظور از رابطه علی نفس و بدن، علیت فاعلی یا غایی نیست، بلکه منظور علیتی است که میان ماده و صورت برقرار است. به همین دلیل، ملاصدرا رابطه نفس و بدن را از خیلی جهات شبیه و همانند رابطه ماده و صورت می‌داند؛ همان‌گونه که ماده و صورت در وجود خویش به هم محتاج‌اند، بدن و نفس هم در تشخیص و وجود خود به هم محتاج‌اند. هر چند نفس به لحاظ وجود عقلی نیازمند بدن نیست، اما برای اینکه به صورت یک نفس جزئی تشخیص پیدا کند در مقام حدوث ناگزیر محتاج به بدن است. همچنین تا زمانی که نفس در نشئه دنیوی قرار دارد یا هنوز به نشئه عقلی نرسیده است، قوامش به بدن خواهد بود. ملاصدرا بر این مبنا «نفسیت نفس» یا همان تدبیر بدن و اشتغال داشتن به بدن، امری زائد بر وجود نفس نیست، بلکه ذاتی وجود نفس و موجب قوام آن است (ملاصدرا،

علیت میان نفس و بدن همانند ماده و صورت دو طرفه است. از این رو، همان طور که بدن علت مادی نفس است، نفس نیز علت صوری بدن محسوب می شود. زیرا با نگاه دقیق به بدن، از آن جهت که بدن طبیعی است، خواهیم یافت که قوام و تمامیت بدن به نفس و قوای آن وابسته است و تشخیص بدن نیز جز از طریق نفس تحقق نمی یابد. اگر بدن را جدا از قوای نفسانی فرض کنیم، از حقیقت و ائیت آن چیزی باقی نخواهد ماند. بلکه تنها چیزی که باقی می ماند عناصری می باشد که متلاشی شده و جدا از همدیگر قرار گرفته اند. همان گونه که پیش از موت و پس از آن چنین است (همان، ج ۸، ص ۲۳۹). برخلاف ابن سینا که تعلق نفس به بدن را تدبیری و فرماندهی می داند، او تعلق نفس به بدن را استکمالی می داند؛ به این معنا که تعلق نفس به بدن برای کسب بدن، اما نه مطلق بلکه تبدیل و تحول آن را بعد از بلوغ صوری بالفعل عقل عملی و دارای قوه متفکر می داند. ملاصدرا بر این باور است که نفس انسانی در آغاز پیدایش، مانند دیگر صور نوعیه مادی است و سپس در مرتبه ذات نه در مرتبه فعل، به مقام تجرد می رسد. پس از آن و به هنگام مرگ در هر دو مرتبه ذات و فعل از ماده و جسم محسوس جدا می شود و به حسب سیر خود به مقام سعدا و یا به مقام اشقیا نائل می گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰). او نفس را مولود جسم می داند که بر اساس حرکت جوهری از جسمانیت به روحانیت ارتقاء می یابد. این سیر تکاملی بر اساس وحدت طی می شود و هر گونه دوگانگی بین آن دو وجود ندارد. ملاصدرا در جایی می گوید: «والحق ان النفوس الانسانية بما هي نفوس حادثه بحدوث البدن و بما هي في علم الله من حيث حقيقتها الروحانية قديمه بقدم علمه تعالى» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶). از نظر ملاصدرا نفس مرتبه عالی بدن و بدن مرتبه نازل نفس است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۸۸). ملاصدرا حدوث روحانی نفس، آن گونه که ابن سینا بر آن باور دارد را ناشی از عدم درک صحیح ابن سینا از مسأله نفس دانسته و او را به کسی تشبیه می کند که تورم را چاقی می پندارد (ملاصدرا،

۱۹۸۱ ج ۸، ص ۳۳۳). ملاصدرا برای تبیین هرچه بهتر این مسأله به تمثیل روی آورد و ارتباط نفس با بدن را به اتصال نور به سایه، یا اتصال آتش به دود یا اتصال شخص به عکس خود در آینه تشبیه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۵، ۸ و ۹، ص ۱۲۵).

ملاصدرا مکرراً بر این مطلب تأکید می‌کند که نفس و بدن رابطه اتحادی دارند. استدلال وی بر این امر چنین است: نفس به صفات بدن متّصف می‌شود و هر موجودی که متّصف به صفات شیء دیگری شود، عین آن شیء خواهد بود. پس نفس عین بدن است. اینکه نفس به صفات بدن متّصف می‌شود به این دلیل است که هر یک از ما، افعال بدنی خود را بدون هیچ‌گونه استعاره‌ای به خود نسبت می‌دهیم؛ مثلاً می‌گوییم: «من نوشتم»، «من گفتم»، «من فکر کردم» و افعالی مشابه که در عین بدنی بودن، آن‌ها را به نفس نیز نسبت می‌دهیم. درستی این نسبت این است که یک صفت نمی‌تواند قائم به دو موصوف باشد (همان، ج ۵، ص ۲۸۶). پس نفس با بدن اتحاد دارد.

۶. تجرد نفس

یکی از مسائلی که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا نفس، جوهری مجرد و یا مادی است. بر اساس گزارش کاپلستون در یونان باستان سخنی از تجرد نفس به میان نیامده و نفس عموماً مادی تلقی می‌شده است. نخستین فیلسوفی که نفس را جوهری مجرد معرفی کرد، افلاطون بود. پس از او، حکمای مشاء از قبیل فارابی و ابن‌سینا از حکیمان مسلمان مفصلاً به این بحث پرداخته‌اند؛ به‌ویژه ابن‌سینا در کتاب شفاء و نجات کوشیده است دلیل بر تجرد نفس اقامه می‌کند.

۶،۱. مفهوم تجرد نفس

مفهوم از تجرد نفس آن است که نفس نه جسم است و نه جسمانی، و هیچ‌یک از لوازم و ویژگی‌های جسم را ندارد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴). به تعبیر میرداماد، مجرد موجودی است که هیچ‌یک از عوارض و ویژگی‌های ماده، همچون مکان و زمان، جهت و بُعد و امتداد را

مفهوم «رَبِّ العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده / ۲۸۹

ندارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۶۷). طباطبایی می گوید: تجرد نفس یعنی نفس موجود مادی، قابل تقسیم و وابسته به مکان و زمان نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۴). بر همین اساس برای اثبات تجرد نفس ادله فراوانی ذکر شده است.

۶،۲. تجرد نفس و ملاصدرا

ملاصدرا یازده دلیل بر تجرد نفس اقامه کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۲). از نظر او نفس انسانی مجرد، روحانی و متمایز از این بدن محسوس است. بدن به منزله ابزاری برای تکامل نفس به شمار می رود. نفس انسانی ابتدای خلقتش، مادی است؛ اما در پرتو حرکت جوهری به مرحله تجرد مثالی می رسد. برخی از انسان ها نیز به تجرد عقلی می رسند. این دیدگاه در فلسفه او به تعبیر «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» مشهور است؛ یعنی نفس به صورت جسمانی خلق می شود؛ اما در ادامه سیر تکامل خود به تجرد می رسد و به صورت مجرد باقی می ماند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵-۳۴۷). از نظر وی، محال است انسان ترکیبی از نفس مجرد و بدن مادی باشد؛ از این رو نفس در آغاز جسمانی و مادی است و سپس به دلیل حرکت جوهری اشتدادی، به مرتبه تجرد دست می یابد (ملاصدرا، اسفار ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۹). از نظر ملاصدرا، تجرد مثالی نه عقلی، تجردی است که ویژگی ضروری نفس انسان است.

۶،۳. دلایل تجرد نفس

ابن سینا و ملاصدرا دلایل متعددی بر تجرد نفس آورده اند که عبارتند از:

۱. وحدت هویت؛ بدین معنا که هویت انسان از تولد تا پایان عمر بدون تغییر باقی است، اما بدن دائما در حال دگرگونی است و هر هفت تا ده سال اجزای آن دگرگون می شود. پس هویت انسان همان بدن نیست، بلکه امری مجرد است که از آن به نفس تعبیر می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲).

۲. برهان انسان معلق یا هوای طلق (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۴).

۳. ادراکات کلی؛ انسان مفاهیم کلی مانند «انسان» یا «حیوان» را که بر افراد مختلف صدق دارد درک می‌کند. مفهوم کلی شکل، اندازه و حالت ندارد، از این رو مجرد است. مفاهیم کلی وجود خارجی ندارند و در ذهن تحقق دارند، محال است که محل و حامل آنها، جسم باشد. اگر جسم باشد، آن مفهوم کلی نیز باید به تبع آن جسم، ویژگی‌های مادی همچون شکل و اندازه می‌داشتند. بنابراین حامل مفاهیم کلی باید مجرد باشد و چون نفس عهده‌دار این ادراکات است، پس خود نفس نیز مجرد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۰-۲۷۹).

ولی بحث در این است که آیا ابن‌سینا نفس را، یعنی پیش از حدوث نفس در بدن، حتی با آمادگی بدن مطلقاً مجرد می‌دانسته است؟ جواب آن است که او هیچ فرقی قائل نیست و نفس را «روحانیه الحدوث و البقاء» می‌داند. از نظر وی، با ورود نفس در بدن دارای اولین کمال می‌شود، و اگر به وسیله بدن مادی مشغول نگردد همچنان به مسیر کمال ادامه داده تا یک نفس سعیده به دست آید، اما اگر مغلوب بدن شود، به صورت سبع و درنده درمی‌آید. در تحلیل مسأله نفس از نظر ملاصدرا در کتاب / سفار آمده است: نفس «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است. لازم به ذکر است که ملاصدرا تجرد نفس را ذاتاً قبل از حدوث می‌پذیرد و آنچه نظریه او را از ابن‌سینا جدا می‌سازد در مرحله‌ی حدوث نفس است؛ نفس را جسمانی می‌داند، بدین معنا که ملاصدرا نفس را در آغاز جسمانی می‌داند. ملاصدرا می‌پرسد چگونه معنا و ماده می‌توانند با هم اتصال پیدا کنند؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد روح به ماده تعلق می‌گیرد، ولی مشکل همچنان باقی می‌ماند: عالم معنی از سنخ عالم ماده نیست؛ حال ماده و معنی چگونه با هم وصل می‌شوند؟ رابطه نفس و بدن چگونه است؟ ملاصدرا برای حل این مسئله معتقد بود روح و بدن با هم ترکیب نمی‌

مفهوم «رَبِّ العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده / ۲۹۱

شود، روح از آغاز همان بدن است، نفس از آغاز ماده است، اما ماده همواره حرکت جوهری دارد و این حرکت جوهری، حرکت مکانیکی نیست، حرکت انتقالی نیست و حرکت عرضی نیست. اما بدن و ماده با حرکت جوهری به تروح و تکامل می‌رسند. و به روحانیت ارتقاء پیدا می‌کند. حرکت جوهری طی زمان و مکان نمی‌کند. حرکت جوهری افقی حرکت نمی‌کند. حرکت جوهری عمودی است یعنی از جسم به روح و از ماده به معنی، از تجسم به تروح می‌رود، یعنی جسم به طرف بالامی‌رود و بالارفتن معرفتی است نه بالای جهتی. بالا رفتن یعنی تعالی پیدا کردن و جهت پیدا کردن، که بدن، معرفت پیدا می‌کند. برای تقریب به ذهن، کودک وقتی متولد می‌شود، معرفتی ندارد، اما با حرکت جوهری به معرفت دست پیدا می‌کند. معرفت امری مجرد است و مکان ندارد. بنابراین بدن از طریق حرکت جوهری تروح پیدا می‌کند تا مجرد محض شود. مجرد محض یعنی بدن در حد بدن باقی می‌ماند و روح مجرد می‌شود. پس ملاصدرا ارتباط بدن و نفس را ترکیب شیمیایی یا آمیختگی دو موجود مستقل (مانند بوی گل و خود گل) نیست، بلکه تحول بدن به روح است. بر این اساس، «جسمانیة الحدوث» یعنی در آغاز، انسان جسم است و هیچ بُعد روحانی ندارد. این جسم در اثر حرکت جوهری به تدریج به مرحله تروح می‌رسد. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، یعنی جسم با روح متولد می‌شود. ملاصدرا می‌گوید: در آغاز فقط بدن و جسم است، اما این جسم در اثر حرکت جوهری روح می‌شود. این تعریف ملاصدرا ابداع اوست و در المشاعر و دیگر آثارش، حتی بر اساس روایات ائمه (ع) توضیح می‌دهد که نفس پیش از بدن، نمی‌تواند وجود داشته باشد. دلیل او این است که نفوس از یکدیگر متمایزند، نفس حسن مثلاً از نفس آن دیگری و نفوس زن و نفس مرد از هم متمایز هستند. تمایز نفوس تنها پس از تعلق به بدن ممکن می‌گردد. در عالم الهی و عالم عقل متمایز نیستند، تمایز فردی در مرتبه‌ی مجردات نداریم. هر مجردی یک فرد بیشتر ندارد، چنان‌که خداوند به عنوان مجرد محض، دوگانگی پذیر نیست. اگر قائل به

تجرد و وجود نفس قبل از بدن با شیم، بلافاصله پرشش مهمی رخ می‌دهد: تمایز افراد قبل از بدن چگونه تحقق می‌یابد؟ پس تعدد پس از بدن است. چون بعد از بدن هست، که نفوس تمایز پیدا می‌کند. چون ملاصدرا می‌گوید قبل از بدن، نفس نیست، این اشکال ظاهراً با برخی روایات مانند حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفَلَى عام» ناسازگار است. ولی ملاصدرا جواب می‌دهد، نفس قبل از بدن بوده، اما به کینونت عقلانی بوده است. به بیان دیگر، عقلانیت انسان که همان عقل کل است که جهان را اداره می‌کند قبل از بدن بوده، اما حالت نفسانی که نفس این فرد (حسن) از نفس دیگری (حسین) جدا بوده، در مجردات قبل از بدن معنایی ندارد. از این منظر، آیه‌ی «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/۷۲)، یعنی نفس دارای کینونت عقلانی است. اما نفس به وصف نفسانیت چنین چیزی معنا ندارد. ملاصدرا می‌گوید نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. مراد او از «جسمانیة الحدوث» همان معنایی است که ابن‌سینا نیز بیان کرده بود، یعنی نفس با بدن حادث شده است. با این تفاوت که ملاصدرا بر خلاف ابن‌سینا تصریح می‌کند: در آغاز کار، بشر نفس ندارد و مجرد نیست. انسان در ابتدا صرفاً نطفه است که به تدریج به علقه و مضغه تبدیل می‌شود و سپس بدن و جنین شکل می‌گیرد، در حالی که هنوز هیچ ادراکی ندارد. به بیان دیگر، انسان در آغاز «ماده» بود. خود ماده، روحانی شد، نه اینکه روح در بدن رفت؛ چنانچه ابن‌سینا معتقد است، بلکه خود ماده با حرکت جوهری، روح می‌شود. نه اینکه روح در بدن می‌رود، روح در بدن نمی‌رود تجسم، به تروح می‌رود و رقاء و ارتقاء می‌یابد. ابن‌سینا، نفس حادثه، را یک امر مادی مبهم معرفی می‌کند که در پی کمال است و سیر آن را قوس نزولی می‌داند یعنی معتقد است اگر مانعی پیش نیاید، نفس به آخرین مرتبه‌ی کمال خویش دست خواهد یافت. خلاصه آنکه با بررسی آراء این دو فیلسوف، اختلاف بنیادین آن‌ها در تبیین نحوه‌ی پیدایش و سیر تکاملی نفس آشکار شد.

۷. نتیجه‌گیری

مفهوم «رَبِّ العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده/ ۲۹۳

در این نوشتار به تحلیل مسأله نفس و بدن پرداخته شد؛ اینکه یکی از آنها مربوط به عالم تجرد و دیگری به عالم مادی تعلق دارد. و پرسیده شد که بر اساس دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا چگونه اتحاد میان آنها برقرار می‌شود. البته داوری میان دو فیلسوفی که دارای نظام فکری مستقل و پیچیده‌ای هستند، بسیار دشوار است. از این رو نخست به بررسی واژه‌شناسی پرداخته و سپس به ارائه دیدگاه‌شان پرداخته شد. ابن سینا اتحاد نفس و بدن را یک امر عارضی دانسته و نفس را امری مجرد می‌پندارد که به فرماندهی و تدبیر بدن می‌پردازد. از نظر او، این اتحاد «عرضی» است؛ یعنی اگر بدن فانی شود، این نفس است که باقی مانده و فناپذیر نیست؛ زیرا ذاتاً و فعلاً مجرد است. اما ملاصدرا با توجه به اصالت وجود و تشکیک آن و حرکت جوهری معتقد است که بدن بر اساس حرکت جوهری، نفس انسانی می‌شود. به بیان دیگر، جوهری جسمانی مادی از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی و به جوهری مجرد ارتقا می‌یابد. از نظر او، نفس و بدن وجودی واحد فرض می‌شوند. از نظر ابن سینا نوعی دوئیت و جدایی بین نفس و بدن وجود دارد که همواره ارتباط نفس با بدن را با مشکل مواجه می‌سازد، اما از نظر ملاصدرا دوگانگی نیست. بر اساس دیدگاه او، تحولی مانند تکامل انسان از مرحله نطفه تا انسان کامل، تنها تغییراتی در عوارض مذکور نیست، بلکه همان‌طور که نفس و حقیقت آن، از سنخ هستی و وجود است، تحولات آن نیز تحولات وجودی خواهند بود. از نظر ملاصدرا نفس از آغاز پیدایش، مادی و کاملاً جسمانی است و مفاهیم و ماهیت مادی بر آن صدق می‌کند. سپس در مراتب تکامل، بتدریج از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر تحول می‌یابد. از این رو اتحاد نفس و بدن از نگاه ملاصدرا اتحاد طبیعی است. اما از دیدگاه ابن سینا اتحاد نفس و بدن، اتحاد انضمامی خواهد بود.

ابن سینا معتقد است نفس با حدوث بدن و تعادل مزاج آن، حادث شده و بدان تعلق می‌گیرد و به تدبیر بدن و استکمال خویش پرداخته و بدن ابزار و مجرای فعل و استکمال آن خواهد

بود و پس از مفارقت از بدن نیز هر نفسی، ذاتی منفرد، به جهت اختلاف در ابدان و ازمنه حدوث، داشته و بقای روحانی خواهد داشت. ملاصدرا نفس انسانی را در ابتدای خلقتش، مادی دانسته و سپس در حرکت جوهری اشتدادی به مجرد مثالی می‌رسد. برخی از انسان‌ها مانند انسان کامل حتی به مجرد عقلی می‌رسند. دیدگاه او با عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بیان می‌شود؛ یعنی نفس به صورت جسمانی خلق می‌شود؛ اما در ادامه به مجرد می‌رسد و به صورت مجرد باقی می‌ماند. ابن سینا برخلاف افلاطون و عموم مشائیان نفس را قدیم نمی‌داند. از این رو بر این باور است که بعد از مرگ و اضمحلال بدن، نفوس از بین نمی‌روند، چون نفس ذاتاً و فعلاً مجرد است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، چاپخانه خورشید، چ دوم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (الطبیعیات)*، به تحقیق سعید زاید، مکتبه آیه الله مرعشی.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۴، انتشارات آخوندی.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۳)، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق: سید مهدی رجائی، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- حلی، حسن ابن یوسف (۱۳۸۵)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق جعفر سبحانی، قم، موسسه الامام الصادق (ع).

- مفهوم «رب العالمین» در قرآن و پیوند آن با اوصاف خدای یگانه در ادیان پیشااسلامی عربستان/ محمدعلی خوانینزاده / ۲۹۵
- طاهری، اسحق (۱۳۵۹)، *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا، صدرالدین شیرازی*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه. چ ۴.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱) *نهایه الحکمه*، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ ۱۳.
- فارابی، محمد بن طرخان (۱۹۵۵)، *تحصیل السعاده*، تعلیقه دکتر بوعلی ملحم، بیروت، لبنان، ناشر دار مکتبه الهلال.
- فروغی، محمد علی (۱۳۷۹)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳)، *علم النفس فلسفی*، ناشر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تعلیقات علی نوری، تصحیح محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم: مصطفوی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- میر داماد، محمد باقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، مترجم سید جلال الدین مجتوبی، انتشارات علمی فرهنگی سروش.