

طرح تبیینی در اتحاد نفس و بدن براساس رهیافت وجودی ملاصدرا(ره)

روح‌الله بهی*

چکیده

در این مقاله، مسئله رابطه نفس و بدن را از رهگذر رهیافت وجودی صدرالمتألهین بررسی می‌کنیم. صدرا در تبیین این رابطه، گاه به یگانگی و گاه به دوگانگی حکم می‌کند؛ هم‌چنین تبیین مشهور وی از منظری تحلیلی با چالش‌هایی روبروست. در تعلیل این دو مشکل می‌توان گفت فیلسوف برای افاده حقایق وجودی، لازم است دخل و تصرف‌هایی در چارچوب‌های متعارف فلسفی صورت دهد اما هر کجا خود را به استلزامات منطقی این چهارچوب‌ها مقید کند، نتیجه‌ای غیر از پیامد رهیافت وجودی به دست خواهد آورد. در این نوشتار، پس از توضیحی پیرامون رویکرد وجودی و مرور آراء فلاسفه در مسئله، تبیین مشهور صدرا را تقریر می‌کنیم؛ سپس با اشاره به چالش‌های تبیین مشهور، تبیینی دیگر براساس رهیافت وجودی ملاصدرا ارائه کرده و مبتنی بر آن، به این چالش‌ها و توضیح پدیده‌های تعیین‌کننده در مسئله می‌پردازیم. هم‌چنین نشان می‌دهیم تصرف‌هایی که او از افقی وجودی در چارچوب‌های متعارف صورت داده است آن‌ها را مهبیای ارائه معانی متعالی کرده و نشان می‌دهیم در صورت مواجهه مفهومی با عبارات مبین آن‌ها، چه اشکالاتی پیش می‌آید.

کلیدواژه‌ها: چارچوب‌های مفهومی، رهیافت وجودی، عینیت، نفس و بدن.

۱. مقدمه

اولین و مهم‌ترین مطلب در فلسفه صدرا، طرح مسئله واقعیت اصیل و ارائه پاسخی در

* طلبه سطح حوزه علمیه دارالعلم امام حسن(ع) قم، rooh.behi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷

قالب اصالت وجود است. این پاسخ، متضمن نوعی عمل عقلانی است که در آن فیلسوف باید با اتّجاه به سمت مبدأ حقیقت، زمینه استفاضه حقایق را برای خود فراهم کرده و از این طریق به کنکاشی عمیق‌تر در متن هستی پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۴۹/۱). تلاش صدرالمتألّهین و پیروان او بازگرداندن مسئله‌های فلسفی به تأملاتی درباره وجود اصیل و ارائه پاسخی در این افق بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶: ۴).

درک معنا در مواجهه با گزاره‌های وجودی، توسط عقل و با تأمل غیرماهوی اتفاق می‌افتد و زبان نیز دارای این ظرفیت است که حقایق ادراک شده را ارائه کند.^۱ اما جز اندکی آن هم به جهت محال بودن حذف کامل سهم ذهن، پافشاری بر مفهوم‌پردازی نه تنها کمکی نمی‌کند بلکه باعث دوری از آن حقایق می‌شود. بنابراین تبیین‌هایی که تماماً سعی در بیان دستاوردهای فلسفه وجودی در چارچوب مفاهیم دارند، آن‌ها را برای ایجاد سازمندی منطقی به مرتبه ذهنی تنزل داده و لاجرم معنای متفاوتی برایشان ارائه می‌کنند که تاحدی از اصل خود تهی می‌شوند.

از طرفی، این امکان برای چارچوب‌های متعارف فلسفی وجود دارد که با دخل و تصرفاتی که فیلسوف از افقی وجودی در آن‌ها صورت می‌دهد قابلیت ارائه نگاه وجودی را پیدا کنند. این اتفاق باعث می‌شود عبارات در وهله اول دچار نابسامانی‌های مفهومی و زبانی شوند اما در صورت هم‌افق شدن با فیلسوف در ادراک وجودی، این نابسامانی مرتفع شده و عبارات، واضح و سازگار خواهند بود. به‌دیگر سخن، همان‌گونه که به معنا درآمدن این حقایق در قالب الفاظ هنگام درکی عمیق از هستی و با کیفیتی مبرا از مفهوم‌پردازی صورت گرفته، فهم آن‌ها نیز در همان افق و همان شرایط امکان‌پذیر است. حال، اگر با این گزاره‌ها، مواجهه مفهومی و ذهنی صورت گیرد مجموعه‌ای از تعابیر ضد و نقیض به‌نظر خواهد آمد زیرا با خلط این دو مقام، در هیچ‌کدام نمی‌توان معنای محصل و به‌سامانی را یافت.

دو مسئله اصلی این مقاله، حلّ چالش‌های تبیین مشهور صدر^۲ با ابتناء بر حکمت متعالیه و یافتن علت تنوعی است که در بیان ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن وجود دارد. به این معنی که وی گاه به یگانگی و گاه به دوگانگی این دو حکم می‌کند و همان‌طور که خواهد آمد، این تنوع ناشی از پرداختن به اقوال فلاسفه دیگر نیست.

می‌توان نشان داد علت چالش‌های نظریه مشهور عدم وفاداری به رهیافت وجودی و پافشاری بر سازمندی مفهومی رابطه نفس و بدن درون چارچوب‌های متعارف بوده و همین عدم وفاداری در موافقی به رویکرد دوگانه‌انگاری نفس و بدن منجر شده است.

احتراز از این مشکل نیز در گرو تقرّب وجودی به این حقایق است که در نتیجه آن، معلوم می‌شود در حاق هستی و نه در مرتبه‌ای بالاتر، دوگانه‌های مادی—مجرد، وحدت—کثرت، فعلیت—استعداد، ثبات—تغییر، با حفظ معانی خود به یگانگی می‌رسند. بنابراین بر اساس یکی از آموزه‌های صدرای صدرای که نفس را مساوق وحدت انسان، و بدن را مساوق کثرتش معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۲۲۳) می‌توان گفت در متن هستی‌انسانی این دو جنبه، یکی بوده و پدیده‌های مطرح در مسئله براساس این یگانگی قابل توضیح هستند.

۲. ادراکات وجودی و ذهنی

در یک تقسیم‌بندی می‌توان ادراکات فلسفی را در دو دسته مفاهیم ذهنی و حقایق وجودی جای داد. منظور از ذهنی، آن دسته از ادراکاتی است که دست‌یابی به آن‌ها در فرآیندهای مفهومی و به‌صورت علم حصولی رخ می‌دهد. ماهیات یا معقولات اولی، معقولات ثانویه منطقی و معقولات ثانویه فلسفی با این قید که عروضشان را در ظرف ذهن لحاظ کنیم از این دسته به حساب می‌آیند. بیشتر مساعی فلسفی و تمام دستاوردهای منطقی، ذهنی هستند به این معنی که در فرآیند تفکر و استدلال، اغلب افراد می‌توانند به‌طور طبیعی آن‌ها را تصور، پردازش و تصدیق کنند و در این مسیر نیازی به ژرفاندیشی وجودی، شهود و یا اشراق ندارند.

مراد از معانی وجودی، آن دسته از حقایق است که درکشان با نوعی علم حضوری نسبت به هستی در عینیت آن امکان‌پذیر است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱، ۴۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۶) می‌توان نشان داد معقولات ثانویه فلسفی در صورتی که عروضشان را اعم از ذهن و خارج در نظر بگیریم (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱/۴: ۴۷۱) و آن‌ها را به این نحو تعقل کنیم از این دسته‌اند. این ادراک ضمن نوعی تأمل عمیق رخ می‌دهد که برای دست‌یابی به آن، نیاز به ممارست در تصفیه فکر و حالات نفسانی؛ هم‌چنین تقویت قوه تعقل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸۷/۱)؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۶۶).^۴

حکمت متعالیه، نمونه برجسته‌ای از یک فلسفه است که معانی و گزاره‌های وجودی، در آن نقش محوری دارند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۷) البته این نوع ژرفاندیشی در دیگر

دستگاه‌های فلسفی در غرب و شرق نیز یافت می‌شود، اما می‌توان گفت پرداختن عقلانی به واقعیت با اتکا به منبع فیض الهی و با تعمق در متن هستی‌اصیل، مختص فلسفه صدرایی است.^۵

۳. دلایل به‌کارگیری شالوده‌های مفهومی در رهیافت وجودی

علی‌رغم لزوم تحفظ بر رهیافت وجودی و مشکلات ناشی از مقید شدن به سازمندی مفهومی، به سه دلیل، گزیری از چارچوب‌های ذهنی در توضیح معانی وجودی نیست.

اول: برای ارائه نظرات به جامعه علمی و مقبول واقع شدن لازم است ادبیات و روش مرسوم در فلسفه دوران رعایت شود. لذا بیان آرای دانشمندان قبلی و ارائه تبیین جدید احتیاج به یک بستر و چارچوب برهانی دارد که علاوه بر مقبولیت، امکان فهم برای دیگرانی که در آن سنت و ادبیات فلسفی هستند فراهم شود. در مسئله رابطه نفس و بدن نیز مباحث مطرح در آن، بر بنیان مفاهیمی مثل تمایز مادی و مجرد، رابطه ماده و صورت و انقطاع نفس از بدن در مرگ شکل گرفته؛ لذا ملاصدرا امکان طرد و یا استحاله این معانی را در مقیاس گسترده نداشته است.

دوم: برای ایجاد یک دستگاه فلسفی، چاره‌ای جز برقراری ارتباط منطقی بین اجزاء آن وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱/۱: ۱۷۱-۱۷۲) زیرا یک‌دستی و حاکم بودن یک روح کلی در علم، تنها توسط ساختارهای منطقی تأمین می‌شود. از زاویه‌ای دیگر می‌توان گفت فقدان سازگاری مفهومی بین پاسخ‌های فیلسوف به مسائل مختلف، مخاطب وی را که براهین را براساس سنت منطقی در قالب قیاس و استدلال، فهم و ارزیابی می‌کند، دچار سردرگمی می‌سازد. در مورد این تبیین‌های مترقی نیز فیلسوف، طبیعتاً سعی می‌کند با استخدام ساختارهای مفهومی، بین دعاوی خود سازگاری برقرار کند تا مطالب وی در افق ذهنی، نامأنوس و مبهم نباشد.

سوم: ادراک انسان در مرتبه ذهن به‌طور طبیعی، محصور شالوده‌های متعارف مفهومی بوده و با آن‌ها انس دارد، لذا ذهن بر سازمندی این چارچوب‌ها تحفظ داشته و در ارتباطی تنگاتنگ با آن‌ها، فهم را سامان می‌دهد. از طرفی، درک معانی وجودی در صورتی صریح و واضح است که فرد از ذهن، فرا رفته و در افقی وجودی قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، با جملات و عباراتی آشفته و نابه‌سامان مواجه می‌شود. با این وجود، درگیر شدن با این

آشفته‌گی و تلاش برای رسیدن به مراد اصلی مؤلف که می‌بایست هشیارانه و به‌سامان آن‌را در دل این نابسامانی اراده کرده باشد، زمینه‌تعالی یافتن از ذهن است. لذا دلیلی وجود ندارد که فیلسوف از این چارچوب‌ها استفاده نکند اما با این قید که در مقام تقریر این گزاره‌ها، خود حائز آن مرتبه ادراکی متعالی باشد.

۴. بررسی تاریخی رهیافت‌های فلسفی در باب مسئله نفس و بدن

۴-۱ افلاطون

افلاطون بیان حقیقت نفس و مرگ را با زبانی الهی ممکن می‌داند که نمی‌توان آن را در قلب دلیل و برهان آورد (حسینی الموسوی و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۶) او خود اعتراف می‌کند که برای تعریف بیش‌تر ایده نفس، بیان الهی و مفصل لازم است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۳۱۴/۳). افلاطون ارواح و نفوس آدمیان را پیش از این‌که وارد اجسام شوند، متعلق به عالم عقول می‌داند که پس از هبوط به‌ناچار در بدن جایگزین شده‌اند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۳۱۴/۳). وی نسبت نفس و بدن را دوگانه‌ای می‌داند که باعث بداقبالی نفس است (Plato, 1924: 2, 484). براساس نظر وی، نفس مقدم بر بدن است و باید بر آن حکومت کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۳۹/۱) او بدن را متشکل از عناصر چهارگانه مادی، و نفس را غیرمادی و نامرئی می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۳/ تیمائوس، ب ۴۶، ۱۸۶۰). افلاطون هم‌چنین نفس را عامل و اصل هر حرکتی در عالم معرفی می‌کند بنابراین آن را ازلی و ابدی می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷: فایدروس، ب ۲۴۵، ۱۳۱۴).

۴-۲ ارسطو

ارسطو در تعریف نفس می‌گوید نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۱۲) منظور وی از کمال اول، ویژگی اولی و ذاتی است که شیئیت و فعلیت کل انسان به آن است. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۷۳/۱). در نظر وی نفس، مجرد و بدن مادی است اما رابطه این دو برخلاف تبیین افلاطونی، اتحادی است. از این‌رو با از بین رفتن تن، نفس که غیر از نوس (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۷۵/۱) است از بین می‌رود. نگاه ارسطو به بدن مثل افلاطون که بدن را گور روح می‌داند نیست، بلکه خیر نفس در اتحاد

داشتن با بدن است زیرا تنها در این حالت می‌تواند قوای خویش را به‌کار بیندازد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۷۶/۱) ارسطو عامل افاضه‌کننده را عقل فعّالی می‌داند که علوم بالقوه را در نفس، بالفعل می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۷۵/۱).

۳-۴ دکارت

دکارت بعد از طرح اصل «می‌اندیشم پس هستم» و وجود خدایی که باید تصورات را به‌نحو صحیحی به ذهن عنایت کند، ملاک صدق امور را وضوح و تمایز آن‌ها در ظرف ذهن می‌شمارد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۲۷/۴). او از طرفی با توجه به تصور واضح و متمایز نفس به‌عنوان امر لندیش‌کننده و بدن به‌عنوان فاقد فکر، به دوگانگی بین آن دو می‌رسد (دکارت، ۱۳۸۶: ۲۸۰-۲۷۹). اما از طرفی، شهودی که از ارتباط متقابل نفس و بدن دارد او را به این نکته رهنمون می‌شود که رابطه آن دو نمی‌تواند مثل رابطه کشتی و کشتی‌بان باشد (1649 Descartes). دکارت هرگز نتوانست به اشکالاتی که به نظریه او از طرف معاصرانش مطرح می‌شد، به‌طور قانع‌کننده‌ای پاسخ دهد و در اواخر عمر اظهار کرد که رابطه نفس و بدن با فکر نکردن درباره آن بهتر فهمیده می‌شود و این از رازهایی است که باید قبول کرد، بدون آن که آن را فهمید (پاپکین و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۵۳).

۴-۴ لایب‌نیتس

لایب‌نیتس با معرفی منادها به‌عنوان جواهر نهایی تشکیل‌دهنده هر عنصری در طبیعت، توانست در یک مدل نسبتاً سازگار، تبیینی را برای این ارتباط ارائه کند (Loemker, 1969: 457). وی با فرض دکارت، مبنی بر وجود دو حیطة کاملاً مستقل مادی و مجرد شروع کرد اما توانست ادعا کند با فرض بی‌نهایت کوچک بودن منادها، حضور امر مجرد را در داخل این جسم بی‌نهایت کوچک توجیه می‌کند. منادها که اجسام را با انباشته‌شدن به میزان بی‌نهایت تشکیل می‌دهند، اگر چه بینشان تأثیر و تأثیری نیست و جواهر صلب و نفوذناپذیری هستند (Leibniz, 1983: 26) اما به دلیل هماهنگی پیشین‌بنیادی که بینشان به‌واسطه امر مجرد درونشان وجود دارد، با هماهنگی دقیق عمل می‌کنند (Leibniz, 1983: 180). نفس و بدن نیز به‌همین ترتیب با یکدیگر به نحو هماهنگ و سازگاری در تعامل هستند. در نتیجه، جنبه مادی منادها درعین این که کاملاً ساکت و بی‌تأثیر است با

هدایت جنبه مجرد آن، که به صورتی ازلی طراحی شده، طوری عمل می‌کند که ما می‌پنداریم ذرات مادی، گویا خود در ارتباط و تأثیر و تأثر با یکدیگر در بستر زمانند (Leibniz, 1983: 192).

۵-۴ اسپینوزا

فلسفه اسپینوزا در مسیر پاسخ به ثنویت دکارت و در تقابل با رویکرد یگانه‌انگارانه ماتریالیست‌ها و ایدئالیست‌ها بود (فنی اصل و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۹۱-۱۹۲) وی دوگانه نفس-بدن و روح-جسم را انکار نکرد و آن را واقعی دانست اما به‌عنوان یک واقعیت ذهنی که به‌واسطه تصور اشیاء تحت دو صفت جوهر واحد یعنی امتداد و فکر محقق می‌شود (یاسپرس، ۱۳۸۷: ۶۷). در واقع، رابطه نفس و بدن را در دیدگاه اسپینوزا باید در بازشناسی نسبت اوصاف و حالات جوهر واحد در نسبت با واقعیت آن شناخت. اسپینوزا قائل به وجود تنها یک جوهر لایتناهی و واحد بود و جوهریت را برای امور دیگر انکار می‌کرد و همه موجودات را ذیل صفات او قرار می‌داد (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۵۰). زیرا جوهر را امری می‌دانست که ضروری‌الوجود باشد (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۸۴). وی همه چیز را ذیل حالات و اوصاف جوهر محقق می‌دانست که از تمام حالات آن، تنها دو صفت امتداد و فکر بر ما آشکار شده است (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۱۷۷). بر این اساس، رابطه نفس و بدن هم به این صورت خواهد بود که دو صفت از صفات جوهر واحدند که در ترکیب با یکدیگر، ذات انسان را قوام بخشیده‌اند (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۸۴).

۶-۴ هیوم

پرسش اصلی هیوم در مسئله نفس این است که آیا اعتبار مفهوم جوهر مدرک برای تبیین این‌همانی انسان و تبیین پیوستگی محل ادراکات ضروری است؟ وی در دو مرحله، این پرسش را جواب می‌دهد. اول این که ما نمی‌توانیم به این پرسش که «آیا جوهر وجود دارد» پاسخ بدهیم زیرا نه تنها انطباقی از آن نداریم بلکه نمی‌توانیم داشته باشیم (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۳۱۷/۵). دوم این که این‌همانی‌ای که ما در ادراکات خود حس می‌کنیم واقعی نیست بلکه در واقع، جریان مترتب تصورات است که به‌طور متوالی و بی‌نهایت در گذر بوده و هیچ محل ثابتی که لازم باشد بر آن عارض و حال شوند، ضرورت ندارد (Hume, 1896: 1, 4).

6. P 253). در واقع، وی دو دلیل متافیزیکی برای اثبات جوهر روحانی یا نفس را رد می‌کند: اول، درک مستقیم امر واحد متصل که محلّ تصورات است؛ و دوم، براهینی که برای اثبات جوهر آورده می‌شود (Hume, 1896: 1, 1, 6. P 16). وی درکی که از این‌همانی خود داریم را نه به‌عنوان یک واقعیت، بلکه نتیجه یک تملیل ذهن می‌داند (Hume, 1896: 1, 4, 6. P 253-256). وی ابتدا مدعی بود که توانسته پاسخ سازگاری را به مسائل فلسفی در مقایسه با اصحاب دکارت بدهد (Hume, 1896: 1, 4, 6. P 232). اما نهایتاً وقتی با تناقضات فاحش نظریه خود مواجه شد و نتوانست پاسخ درخوری عرضه کند قائل به نوعی شکاکیت شد (Hume, 1896: P 635-6).

۷-۴ کانت

وی سه دسته از مقولات را به‌عنوان ساختارهای ذهن معرفی کرد که به‌صورت متصاعد ادراک محسوسات را قوام می‌بخشند. یاسپرس نظر کانت را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند:

نخستین پله ساختار شناسایی، حساسیت و احساس‌های بی‌نظم آن است؛ سپس زمان و مکان که صورت نگارند؛ آن‌گاه مفهوم‌های ناب که فراهم آورنده صورت‌های معین و فهمیدنی و ابژکتیو هستند؛ و سرانجام ایده‌ها هستند که شناسایی را به‌سوی یگانگی سیستماتیک می‌برند. این وضعیت شناسایی به پایان راه نمی‌رسد بلکه همواره گشوده می‌ماند و آنچه برتر از حس و احساس است خود را نه در محتوای شناسایی بلکه در کارهای آن می‌نمایاند. در وضعیت نموداری هستی، در این قلمرو ابژکتیویته کلی که فهم پدید آورده است، ایده‌ها به‌سان روزن‌هایی هستند که برتر از حس از درون آن‌ها راه می‌یابد (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۴۸).

ایده‌های فاهمه که درگذرنده از تجربه هستند و عینی در تجربه وجود ندارد که بر آن‌ها منطبق باشد، به‌واسطه طبیعت ذهن که در جستجوی مبادی غیرمشروط وحدت است، به‌وجود می‌آیند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶/۲۹۴). کانت سه مفهوم عمده عقل محض را معرفی می‌کند. نفس به‌عنوان عامل جوهری دائم، جهان به‌عنوان مجموعه پدیدارهایی که نسبت علیت دارند، و خدا به‌عنوان کمال مطلق و به‌عنوان وحدت شرایط متعلقات فکر به‌طور کلی (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶/۲۴۶). کارکرد اصلی این ایده‌ها در نظم‌بخشی به کل فرآیند فهم است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۴۸).

ما نمی‌توانیم به نفس به‌عنوان یک موضوع فی‌نفسه نگاه کنیم، بلکه نهایت چیزی که

می‌توان درباره آن گفت این است که جنبه تنظیم‌گری ذهن در وحدت بخشیدن به تصورات مختلف، نفس را فرا می‌افکند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶/۲۹۳). لذا اثبات‌هایی هم که برای وجود، بساطت و بقای نفس اقامه می‌شود همگی دچار این مغالطه‌اند که این جنبه ذهنی را با خود متعالی - که تحقق آن در پراز است - اشتباه گرفته و با آن معامله موضوع فی‌نفسه روا داشته‌اند.

۵. حکمت متعالیه

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را عینیت معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۵/۲۸۶) اما زمانی که در مقام توضیح این رابطه در چارچوب ماده و صورت و با ملاحظه مسئله مرگ و نیز اصل تجرد نفس انسانی در بستر عوالم سه‌گانه برمی‌آید به نحوه‌ای از دوگانگی در واقعیت خارجی نفس و بدن قائل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵۵). در واقع برای جمع کردن دو معنی «هدرک بودن نفس» و «همراهی آن با بدن» در چارچوب ماده و صورت با این پیش‌فرض، که حقیقت انسان پس از مرگ باقی می‌ماند، دوگانگی بین نفس و بدن گریزناپذیر می‌شود. به بیان دیگر در این تبیین، جسمانیت و تجرد اگرچه واقعیت انسان را در مراتب متفاوت قوام می‌بخشند اما از یکدیگر بیگانه و متنافر هستند. اما می‌توان با استفاده از آموزه‌های وجودی حکمت متعالیه، تبیینی دیگر ارائه کرد که نه تنها یگانگی نفس و بدن را با لحاظ شرایط مختلف توضیح می‌دهد؛ بلکه چالش‌های تبیین مشهور صدرا را نیز مرتفع می‌کند. در این تبیین، فرارفتن از دوگانه‌های ذهنی استعدادفعلیت، حرکت-سکون و وحدت-کثرت، باعث می‌شود تقابل آن‌ها در افقی وجودی از بین رفته و این معانی خود را در حقایقی عرضه کنند که علاوه بر تأمین یگانگی، برخی مسائل را خود به‌خود منحل می‌کنند.

۵-۱ تبیین مشهور

صدرالمتألهین حقیقت انسان را در رابطه نفس و بدن، به‌وسیله حرکت جوهری و به‌وسیله قاعده جسمانیة‌الحدوث و روحانیت‌البقاء تبیین می‌کند. در این تبیین، انسان در اولین مراحل تکوینش، مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۸/۱۳ و ۳۲۷). اما کم‌کم با حرکت جوهری در هستی خود تروح پیدا می‌کند و مراتب بالاتر هستی

یعنی عالم خیال و عالم عقل را حائز شده و می‌پیماید و تبدیل به حقیقتی می‌شود که حال هم مادی و هم مثالی و هم عقلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۳۳۸).

انسان در مسیر حرکت استکمالی خود، به مرحله‌ای می‌رسد که نشئه مادی و بدن را رها کرده و به امری تماماً مجرد صیورورت پیدا می‌کند؛ یعنی حقیقت مرگ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش: ۲۸۱).

بنابراین انسان در برهه‌ای از این دوران فقط مادی، در برهه‌ای هم مادی و هم مجرد و در برهه‌ای، مجرد محض است.

۵-۲ سؤالاتی نسبت به این تبیین

به نظر می‌رسد این تبیین به لحاظ تحلیلی با چالش‌هایی روبه‌رو باشد:

اول: در اوان حدوث، زمانی که نفس فقط مادی است، نفس بودنش به چیست؟ به عبارت دیگر، فرق مقداری خاک و آب با نفس در مرتبه مادی چیست؟

اگر نفسیت به علم بسیار نازلی باشد که به واسطه جمعیت و تلائم ماده در هیأتی خاص ظهور کرده، پس باید نفس دارای علم و به تبع، جنبه مجرد باشد در صورتی که، بنا به فرض، فقط مادیست و اگر علمی محقق نشود بلکه صرف هیأت خاص باشد، آیا ماده می‌تواند این ائتلاف را تأمین کند و یا باز احتیاج به امر مجرد است؟ اگر این امر مجرد عقل فعال باشد که صورت‌بخش به ماده است پس جوهر ماده، به لحاظ وجودی تغییری نخواهد کرد بلکه صرف شکلیست که عقل فعال به او بخشیده است؛ به عبارت دیگر، انسان بودن انسان در این مقام، صرفاً هیأتی است که خاک به خود گرفته و نه بیشتر؛ اما اگر این گونه نباشد آن امر بیشتر از هیأت باید مجرد باشد در صورتی که با فرض ما در تناقض است. اما اگر بگوییم جنبه مجرد به صورت بالقوه در ماده جسمانی انسان وجود دارد و این مصحح نفس بودن است، این سوال پیش می‌آید که ماده با توجه به سرشت هیولانی و عدم الفعلی‌اش چگونه می‌تواند محمل قوه امر مجرد قرار بگیرد بدون این که خود بهره‌ای از تجرد داشته باشد؟ اگر بگوییم این قوه، آخرین مرتبه مادیت است و در فعلیت بعدیش مجرد می‌شود، باز نمی‌تواند مفید معنای نفس قبل از فعلیت یافتنش باشد.

دوم: در برهه‌ای که انسان هم مادی و هم مجرد است چگونه دو امر متباین بالذات در یک وجود جمع می‌شوند؟ پاسخ صدرا این است که وجود انسانی این گونه است که در

مرتبه‌ای از خود، مجرد و در طول همان مرتبه و در مقام و رتبه نازل‌تر، مادی می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۳۹۲).

اما دو چالش وجود دارد؛ می‌دانیم جنبه مجرد نفس در حال ترقی است؛ در این صورت، با توجه به چارچوب فلسفی عوالم ماده و مجرد، اولاً: امر مجرد به لحاظ زمانی، استکمال‌پذیر می‌شود و ثانیاً: جنبه مجرد نفس که در مراحل ابتدای حرکت جوهری پدید آمده است، باید حادث باشد در صورتی که، می‌دانیم اساساً امر مجرد، حدوث زمانی و تغیر ندارد. سوم: آیا بدن که یک مرتبه از هستی انسان است در اثر مرگ، از آن منعدم می‌شود؟ وی در این باره می‌فرماید:

لازم نمی‌آید که در حرکات استکمالی، زوال امکان شیئی و یا استعداد آن منشأ زوال وجودش باشد بلکه این زوال منشأ تبدل وجودش است. و تبدل وجود شیئی، گاه به سمت عدم آن است و گاه به سمت وجود اقوی و اکمل نسبت به وجود ابتدایی. و از این قبیل است بطلان استعداد بدنی برای نفس که تنها مستعدی زوال وجود بدنی مفتقر نسبت به ماده و نیز زوال وجود اولیه آن است^۶ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/۳۹۴).

مسئله این است که از طرفی صدرای می‌فرماید بطلان وجود بدنی به معنی صیوروت یافتن حقیقت انسان به سمت زوال تن است، اما از طرف دیگر، در مرگ، بدن موجود است اما نفس آن را رها می‌کند. به دیگر سخن، با در نظر گرفتن این که صیوروت و لو زوالی، تحوّل وجودی با حفظ شخصیت و وحدت هویت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۹۷)، این که نفس جنبه مادی خود را کنار می‌گذارد، نمی‌تواند معنای صیوروت داشته باشد زیرا در این صورت، نوعی جهش و انقطاع در کار خواهد بود. به تعبیر دیگر، اگر صیوروت لبس بعد اللبس است این نحو از تغیر، لبس بعد الخلع خواهد بود.

۶. تبیینی دیگر برای یگانگی وجودی نفس و بدن

برای پاسخ به این مسائل می‌توان تبیین دیگری مبتنی بر اصول اساسی صدرایی ارائه کرد که از اشارات صدر المتألهین در سطحی عمیق‌تر استفاده می‌شود. می‌توان گفت تبیین مشهور نیز در افقی وجودی تاحدی با این تبیین هم‌ارز است. ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* می‌فرماید:

انسان صراطی است که بین دو عالم کشیده شده؛ پس او بسیط است به خاطر روحش [حال

آن‌که^۷ [مرکب است به‌خاطر جسمش (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش: ۲۲۳).

یعنی وی روح انسانی را همان حیثیت وحدت، و جسم او را حیثیت کثرت حقیقتش معرفی می‌کند. البته در مواضع مختلف این مطلب که وحدت در وجود مساوق علم و حیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش: ۱۱۷) تبیین شده اما پیوند زدن وحدت انسان با روح و کثرت او با جسم، نکته‌ای متفرد است.

از طرف دیگر، از چشم‌انداز وجودی، دو حیثیت وحدت و کثرت که منتسب به حقیقت وجود هستند^۸ در عین یکدیگر تحقق داشته و عارض بر وجود نیستند بلکه همانا وجودند. به عبارت دیگر هستی، امری متوحد است در عین تکثر؛ و امری متکثر است در عین توحد.

وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود؛ شاید عبارت فوق یکی از انتخاب‌های مناسب در تبیین نظریه مرحوم ملاصدرا (ره) در خصوص وحدت و کثرت موجود است (دینانی: ۱۳۸۹: ۹۹).

مطلب فوق در تمام مراتب هستی از جمله نشئه دنیایی درباره حقایقی که نشأت گرفته از طبیعت هستی باشند جریان دارد. بنابراین در مورد حقیقت انسانی می‌توان گفت وحدتی که در عین کثرت جسمانی آن محقق است مساوق علم و حیات است و از آن‌جاکه ما بالوجدان به‌جز نفس خود برای آن، مابازایی نمی‌یابیم می‌توان گفت هستی انسانی در حاق خود، هم جسم است و هم نفس.

درواقع، هستی امری است که این دوگانه را در حاق خود می‌شکند و هر دو را در عین هم حائز است؛ مانند مورد اتحاد ماده و صورت که صدرا برای استعداد و فعلیت، در متن هستی یگانگی قائل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۵/۲۸۳). و یا در حرکت جوهری، ثبات هستی را در عین تغییرش معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳/۶۸).

این خاصیت وجود در فلسفه ملاصدراست که شالوده‌ها و متضادات در مقام ذهن را در عین واقعی بودن، در حاق خود مضمحل می‌کند و همان معانی را در حقیقتی مترقی که جامع آن‌هاست دوباره ارائه می‌کند که البته برای درک آن، احتیاج به تأمل وجودی و فرارفتن از ذهن است.

بنابراین نفس انسان در عین بدن اوست و هر دو، مستهلک در متن هستی‌اش هستند و در واقع، دو وجه از آن هستند که در حاقش اثری از این جهت کثرت نمی‌ماند. براین اساس، هستی در مراتب اشتداد و حرکت جوهری اولاً، بالذات و اصالتاً حقیقت واحد انسانی را در

معنایی که جامع نفس و بدن است صیرورت می‌بخشد؛ اما ثانیاً، بالعرض و اعتباراً نفس و بدن را به دو معنای متفاوت متحول می‌کند.

۶-۱ پاسخ به چالش‌های تبیین مشهور

با این مبنا اشکالات مطرح شده نسبت به تبیین مشهور را می‌توان این‌گونه توضیح داد:

اول: با توجه به جسمانیّت حدوث نفس، نفس بودن آن در اوان تکوین به چیست؟

هستی همواره وحدت را در کثرت خود دارد و از آن‌جاکه وحدت در هستی، متناسب با هر نحوه وجود، مساوق علم و حیات است، علم و حیات نفس در مراحل ابتدایی تکوینش امری مفروض است منتهی باید دانست علم برای هر موجودی به‌نحو همان موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۱۱۷) و لذا نفس هم در این مرتبه، علم نازلی را به تبع دارد.

دوم: حدوث و تغیر در نفس که روحانی‌البقاء و مجرد است چگونه راه دارد؟

در این تبیین، اساساً حدوث در هستی، معنای خود را از دست می‌دهد. به‌دیگر سخن، وجود انسانی در مراحل استکمالش اطوار مختلفی را می‌پذیرد و حیات و جسمانیّتش نیز درعین یکدیگر همواره در حال نو شدن بوده و هیچ جهشی به‌معنای افاضه حیات یا روح در امری مادی در این تبیین، ضرورت ندارد.

سوم: بر مبنای حرکت جوهری که صیرورت همراه با حفظ وحدت هویت است،

مرگ که ظاهراً انقطاع از بدن است چگونه توضیح داده می‌شود؟

انسان در موقع مرگ، بدن را ترک نمی‌کند بلکه شدت وجودی او به‌حدی رسیده که بدن و همه آن‌چه در این دنیا با او بوده را در مرتبه‌ای مترقی‌تر و وحدانی‌تر حائز می‌شود.

هر آن‌چه انسان در این عالم و یا بعد از رحلتش به عالم آخرت می‌بیند همانا آن را در ذاتش و عالمش می‌بیند. و هیچ چیزی را خارج از ذاتش و عالمش نمی‌بیند و عالمش نیز در ذاتش است^۹ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش: ۲۴۴-۲۴۵).

یعنی انسان در نشئه دنیایی تنها بدن نیست بلکه کل عالم خود است و در مرگ، فقط تن، مسئله نیست بلکه مسئله این جهان است. اما خاصیت مرتبه جدید وجود بعد از مرگ این است که به‌دلیل وحدت بیشتر، اجازه تصرف جزئی در بدن که در مرتبه‌ای متکثرتر بدنیت دارد را نمی‌دهد.

۷. بررسی این تبیین وجودی

تبیین فوق بر اصول اساسی صدرایی بنا شده که از اشارات صدرالمتألهین در سطحی عمیق‌تر استفاده می‌شود. نیاز به این تبیین علاوه بر پاسخ به چالش‌های نظریه متعارف، برای احتراز از این مشکل است که صدرالمتألهین در تعابیر خود گاه قول به عینیت وجودی نفس و بدن^{۱۰} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ج ۵، ۲۸۶) و گاه قول به دوگانگی آن‌ها را می‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۶/۴۲۵؛ ۱۲، ۱۳۵۵)^{۱۱} هم‌چنین در مقام تبیین نحوه تعلق نفس به بدن با ذاتی شمردن این رابطه، اگرچه جهت تمایزی بین آندو برقرار می‌کند، اما در عین حال، به نوعی دوگانگی را از آن‌ها نفی می‌کند. این بیان، گاهی به وحدت آن دو قلیل تأویل است^{۱۳} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۸/۳۷۶ و ۳۷۷) و گاه به دوگانگی^{۱۴} (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱ ش: ۲۳۸).

علت این تنوع در بیان، همان‌طور که آمد این است که اگر فیلسوف خود را ملزم به رعایت انسجام و وضوح معنا در افقی ذهنی کند، نتیجه‌ای غیر از وضعیتی حاصل می‌شود که از افقی وجودی سعی در اشراب معنای مترقی خود در یک چارچوب متعارف فلسفی دارد. می‌توان مواردی را که در عبارات صدرای مشعر به دوگانگی نفس و بدن است، نشان داد. حالت اول وجود دارد. در حالت دوم، مراد فیلسوف در بیان معانی وجودی حفظ می‌شود اما تعابیر از زاویه‌ای ذهنی دچار اختلال است؛ اما اگر مخاطب، همین تعابیر را از افقی وجودی ملاحظه کند به معنای مراد فیلسوف به صورت به‌سامان و واضح نزدیک می‌شود. می‌توان بیان‌های یگانه‌انگارانه صدرای را در مورد نفس و بدن از این قبیل دانست.

در این جا به توضیح بیشتر حلت اول که به دوگانگی نفس و بدن منتهی می‌شود می‌پردازیم. در صدر مقاله، سه دلیل برای لزوم پرداختن به چارچوب‌های معهود در فلسفه توسط صدرای ذکر شد. دلیل دوم، ناظر به سازگاری منطقی مجموع پاسخ‌های فیلسوف به مسائل مختلف است.^{۱۵} بر این اساس، اگر فیلسوف با پدیده‌هایی سروکار داشته باشد که در ارتباطی منطقی با یک مبنای فلسفی به‌طور قابل قبولی تبیین شده^{۱۶} و او نیز این تبیین را موفق بداند، خواه ناخواه آن مبنا را پذیرفته است. از جمله پدیده‌هایی که در مسئله رابطه نفس و بدن، چاره‌ای از ملاحظه آن‌ها نیست، «مرگ» و «ادراکات حسّی» است که در ارتباطی منطقی با رویکرد «دوگانگی نفس و بدن» تبیین قابل قبولی از منظر صدرای برای آن‌ها وجود دارد.

از سوی دیگر، اگر یک چارچوب فلسفی، مورد قبول فیلسوف قرار بگیرد، وی خود را به پیامد منطقی آن ملزم می‌بیند. چارچوب‌های «مادی-مجرد» و «ماده-صورت» که در تبیین رابطه نفس و بدن مطرح هستند هرکدام به دلیل توفیقاتی که در پاسخ به مسائل و تبیین پدیده‌های دیگر داشته‌اند مورد قبول صدرا بوده‌اند. بنابراین پیامد منطقی آن‌ها که همانا دوگانگی نفس با بدن باشد نیز از نظر فیلسوف، موجّه خواهد بود. به‌طور خلاصه، دو دسته عامل در پذیرفتن رویکرد دوگانه‌انگارانه، نقش دارند: اول، پدیده‌هایی که در نسبتی منطقی با این رویکرد به‌نحو قابل قبولی تبیین می‌شوند؛ دوم، چارچوب‌های فلسفی پذیرفته‌شده‌ای که مستلزم این رویکرد هستند. با در نظر گرفتن این مقدمه، تبیینی که بر اساس رهیافت وجودی ملاًصدرا شکل می‌گیرد، باید در دو قدم، توفیق خود را نشان دهد:

قدم اول توضیح قابل قبول و معقول پدیده‌های تعیین‌کننده در مسئله به‌عنوان جایگزینی برای رویکرد دوگانگی. این کار دو رکن دارد: اول، نشان دادن ملازمه منطقی رویکرد دوگانگی با تبیین این پدیده‌ها توسط صدرا و دوم، توضیح این پدیده‌ها از منظر تبیین وجودی مطرح شده و بیان مزیت آن است.

قدم دوم باید نشان دهد که در عبارات فلسفه صدرایی مواردی وجود دارد که صدرا علی‌رغم استفاده از چارچوب‌های متعارف، حقایق وجودی که این تبیین مدعی آن است را در آن‌ها اشراب کرده. این کار نیز دو رکن دارد: اول، نشان دادن نوعی آشفتگی و ضد و نقیض‌گویی در آن عبارات در صورت مواجهه ذهنی و مفهومی، و به‌سامان بودنشان در صورت مواجهه از افقی وجودی. دوم، نشان دادن هم‌خوانی این معانی با تبیین وجودی مطرح شده.

به‌همین منظور در ادامه، مرحله اول را از ره‌گذر پرداختن به دو پدیده تعیین‌کننده در مسئله؛ یعنی «ادراک جزئیات» و «مرگ» طی خواهیم کرد و مرحله دوم را ضمن بررسی استفاده صدرا از دو چارچوب «مادی-مجرد» و «قوه‌فعل» از منظری وجودی نشان خواهیم داد.

۷-۱ تبیین پدیده‌های تعیین‌کننده در مسئله

۷-۱-۱ مسئله ادراک جزئیات و حواس

ملاًصدرا ادراک حسی را فعل نفس معرفی کرده و احتیاج آن به آلات جسمانی را ذاتی

ندانسته بلکه به جهت ضعفش در ابتدای تکون می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۷/۴۲۵). در این جا، توضیح رابطه نفس و بدن در تبیین عملکرد حواس، منجر به دوگانگی بین آن دو شده است زیرا وی مقوله ادراک را انشاء نفس دانسته و آلات جسمانی را صرفاً معدّ برای آن می‌داند. صدرا دلیل این مسئله را ایجاد تصاویر در صورت فقدان این آلات هنگام خواب و غیره می‌شمرد.

همان‌طور که گفته شد مقید شدن فیلسوف به مجرد بودن صور ادراکات در تبیین پدیده ابصار، منجر به تصریح به دوگانگی نفس و بدن شده است. به عبارت دیگر، لزوم مجرد بودن تمام صور ادراکی و ملازمه ادراکات با حقیقت نفس، باعث می‌شود که فیلسوف، گریزی از قبول دوگانگی نفس و بدن نداشته باشد.

حقیقت ابصار نزد ما این است که نفس، صورت مثالی انشاء می‌کند که در عالم مثال مجرد از ماده طبیعی، نزدش حضور دارد و نسبت نفس به آن، مانند نسبت فاعل ایجادکننده فعل است به فعل... نیاز «دیدن» به این آلت و صورت طبیعی، و وضع مخصوص بین آن دو و عدم مانع و دیگر شرایط، به خاطر این نیست که مطلق دیدن محقق نمی‌شود مگر با چشم؛ زیرا در این صورت، در حالت خواب و شبیه آن، رؤیت محقق نمی‌شود. بلکه نیاز رؤیت به این آلت از این جهت است که نفس در اوایل فطرت خود، وجودی ضعیف دارد که برای قوام داشتن، از ماده بدنی مستغنی نیست. هم‌چنین در مورد ادراکاتش نیز به همین نحو است. پس همان‌طور که نفس وجودش با وجود بدن متفاوت است و درعین حال در بودن به آن احتیاج دارد؛ ادراک بصری و رؤیت هم، این عضو (چشم) نیست درعین این که در دیدن به آن احتیاج دارد و همان‌طور که این شأن را دارد که در نحوه‌ای از استكمال، مستغنی از این بدن طبیعی شود؛ این شأن را نیز دارد که اشیاء را به صورت ادراک جزئی ببیند درحالی که از اعضای بدن و انفعالاتش بی‌نیاز باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۷/۴۲۵).

با استفاده از اصول و روش فلسفه صدرایی این پدیده را می‌توان به نحوی دیگر توضیح داد؛ انسان در فرآیند ادراک اشیاء، دو عالم خیال و حس را در کنار یکدیگر حائز نیست، بلکه او حقیقتی است که هر مرتبه استكمالش مرتبه قبلی را به نحو وجود اکمل در خود دارد. به دیگر سخن، جسم انسان با وصف و نحوه وجود جسمانی که در حرکت جوهری از آن عبور کرده، برای او تحقق ندارد؛ بلکه به نحو وجود حال حاضر او برایش بدن است. هم‌چنین تمام عالم و فعل و انفعالات موجود در آن، در افق وجودی انسان، هستی خود را به او عرضه می‌کند؛ لذا اساساً انسان با امر مادی بماهو مادی سروکار ندارد تا درباره اعداد آن برای نفس در فرآیند ادراک سخن بگوییم؛ بلکه امور مادی اعم از بدن و جهان، به نحو

وجود عالی برای او محقق هستند. با این بیان، محذوری نیست که ما آثار وجودی مدرکات بالعرض را در انسان، مساوق ادراک آن‌ها بدانیم. به‌دیگر سخن، صورت اشیاء که متعلق علم است همان اشیاء است اما در مرتبه وجودی انسان.^{۱۷}

هر آنچه انسان در این عالم و یا بعد از رحلتش به عالم آخرت می‌بیند همانا آن را در ذاتش و عالمش می‌بیند و هیچ چیزی را خارج از ذاتش و عالمش نمی‌بیند و عالمش نیز در ذاتش است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۲۴۴-۲۴۵).

۷-۲-۱ مسئله مرگ

ملاصدرا مرگ را در بستر حرکت جوهری تبیین کرده و آن را نوعی استحاله نفس انسانی، از نفس دارای جنبه مادی به نفس مجرد محض معرفی می‌کند به این معنی که بدن بعد از مرگ، دیگر بدن نیست و نفس هم دیگر نفس نیست زیرا حقیقت انسان، دچار دگرگونی وجودی شده است.

«من» وجود واحد متصل ذومراتب است. مرتبه یا مراتبی از آن، مادی است و مرتبه یا مراتبی از آن، غیرمادی است. میان نفس و بدن معینی منطقی است که از یکدیگر قبل انفکاک نیستند. از این رو اگر بخواهیم مرگ را با این تعابیر تبیین کنیم، چنین می‌شود که پس از مرگ نه بدن است و نه نفس نفس. نفس در اتحاد با بدن است که می‌تواند نفس باقی بماند و بعد از مرگ، این بدن دیگر بدن او حساب نمی‌شود یعنی ویژگی نفسانیت خودش را از دست می‌دهد و به روحانی تبدیل می‌شود پس نفس، شریک‌العله بدن است و در این استکمال، خلع و لسی نیست (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶: ۲).

براین اساس، روحانیت و جسمانیت انسان، دو امر متباین بوده و این مستلزم آن است که نفس و بدن نیز دوگانه‌ای مغایر باشند هرچند در نهایت نزدیکی و تعامل.

اما همان‌طور که آمد، چگونه می‌توان معنای صیوروت را به مرگ اطلاق کرد در صورتی که وحدت هویت انسان قبل از مرگ - که بدن را هم شامل می‌شود - و بعد از مرگ به دلیل انعدام بدن از آن، باقی نمی‌ماند؟ در صورتی که حفظ وحدت موجود در معنای صیوروت وجودی و لیس بعداللس در حرکت جوهری، مفروع‌عنه است و مفارقت بدن قطعاً آن را از بین می‌برد.

همان‌طور که آمد با توجه به تبیین مذکور می‌توان مرگ و فقدان بدن را به نحوی دیگر نیز توضیح داد که از این اشکال مبراً باشد.

مرگ نه انعدام است، نه انتقال و نه انقطاع بلکه به تعبیر صدرالمتألهین طریان وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۹۴/۹) است. این طریان هستی باعث اشتداد هستی انسان می شود به نحوی که مستوای وجودی او در حدّ عالمی متعالی تر می شود. این مرتبه متعالی، مرتبه دانی که بدن در آن قرار دارد را به نحو اکمل حائز است و به دلیل وحدت بیشتر، امکان تصرف در مرتبه مادون بماهی مادون را ندارد. بلکه در آن به نحو وجود موسّع تر خود، امکان تصرف دارد که مستلزم وحدت یافتگی عالم دنیایی است که در نشئه بالاتر محقق می شود. به دیگر سخن، این هستی جنبه و لبس دنیایی خود را ترک و خلع نمی کند، بلکه همان است اما در افق جدید. می توان اشاراتی را به این معنا از مرگ در عبارات صدرای جستجو کرد^{۱۸} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۹۴/۸).

البته از دید اهل دنیا عدم امکان تصرف به نحو کثرت، که مستلزم بدن و تمام آنچه شخص در دنیا به آن‌ها احاطه داشته، نیست شدن از عالم طبیعت می باشد.

۷-۲ اشراب نگاه وجودی در چارچوب‌های متعارف توسط ملاصدرا و هم‌خوانی آن با تبیین مطرح شده

همان‌طور که آمد، این چارچوب‌ها بدون دخل و تصرفی که آن‌ها را از سازمندی ابتدایی خارج کند، نمی‌توانند محمل معانی وجودی باشند.^{۱۹} اما اگر این دخل و تصرف توسط فیلسوف از افقی وجودی صورت بگیرد و مخاطب هم از همین منظر با آن مواجهه شود، عبارات و کاربردهایی سازگار و منسجم مشاهده می‌شود که اشاره‌کننده به حقایق وجودی هستند.

برای تحقیق این مطلب سعی داریم سراغ این گزاره‌ها رفته و با نشان‌دادن آشفتگی ابتدایی که ماحصل مواجهه مفهومی با آن‌ها است، هم‌ارزی حقایقی که صدرا ضمن نگاهی وجودی، در آن‌ها اشراب کرده است را با تبیین فوق‌الذکر نشان دهیم.

۷-۲-۱ بیان «نسبت نفس با عالم عقل» و «اشتداد وجودی» در چارچوب قوه و فعل
نسبت نفس با عالم عقول: صدرالمتألهین قوه عقل را به‌عنوان استعدادی که امر مادی بتواند حامل آن باشد معرفی می‌کند. وی در پاسخ به این‌که امر مفارق چگونه حدوث زمانی پیدا می‌کند می‌فرماید:

و اگر بگویی سؤال را برمی‌گردانیم به حدوث این وجود مفارقی برای نفس که چگونه برای آن حادث می‌شود در صورتی که هر حادثی به ماده مفتقر است و مجرد ماده‌ای ندارد؟ در جواب می‌گوییم حادث در این جا درحقیقت چیزی نیست جز اتصال یافتن نفس به آن مفارق و انقلاب نفس به آن و نه خود وجود آن مفارق؛ و این اتصال یا وجود رابطی یا هر چه می‌خواهی نام بگذار؛ حدوثش مسبوق به استعداد بوده و حامل این استعداد، همان نفس است مادامی که متعلق به بدن است و حامل فعلیت این اتصال نیز نفس است هنگامی که با عقل متحد می‌شود. و این مطلب گذشت که حامل قوه شیئی، حامل وجود آن نمی‌باشد اگرچه ضروری است که نسبت به وجود آن، مابینت محض نداشته باشد.^{۲۰} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۳۹۶).

اگرچه صدرا وجود امر عقلانی را در ماده نمی‌داند، ولی اتصال به آن امر مفارق بماهو اتصال را در ماده بدن می‌شمرد. اما اتصال و انقلاب ماده به امر مجرد که صدرا آن را حادث می‌گیرد اولاً چه معنایی را افاده می‌کند و ثانیاً آیا ضرورتاً حائز جنبه مجرد نیست؟ از طرفی، می‌دانیم چارچوب فلسفی قوه و فعل، تنها در ماده است و قوه که سرشت هیولانی دارد نمی‌تواند مجرد باشد. وی در ادامه می‌فرماید:

و بالجمله تحقیق این مبحث و تنقیح آن میسر نیست مگر برای کسی که نسبت به کیفیت اتحاد نفس با عقل فعال و مصیر اشیاء در مبدأ متعال معرفت داشته باشد... و عالم تجرد محض حدوث، تغیر و رخ دادن حالتی بر نمی‌دارد، لذا این عالم با ورود نفس به آن، تغییری نمی‌کند همان‌گونه که با صدور نفس از آن، تغییری نکرد. بنابراین، ورود نفس به این عالم، به نحو صدورش بوده بدون هیچ‌گونه استحاله و تجددی^{۲۱} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۳۹۷).

مشاهده می‌شود که صدرا علی‌رغم این که این تحول را در بستر قوه و فعل، آن‌هم به نحوی که اشاره شد، توضیح می‌دهد اما در عین حال، حرکت به معنای متعارف را از آن نفی می‌کند. او قوه و فعل را محملی برای بیان مراد متعالی خود قرار می‌دهد که در آن، امر مادی، حدوث و حرکت به معنای معهود در فلسفه ارسطویی نیست. در واقع، وی تروح یافتن وجودی انسان که نوعی تغیر به نظر می‌رسد را در عین ثبات عالم عقول می‌داند. به دیگر سخن، صدور و ورود نفس، عالم عقل را دست‌خوش تغیر نمی‌کند بلکه درحقیقت، فعلی عقلانی است که در مرتبه وجودی بالاتر، مستلزم خروج از قوه به فعل نیست اما در دار دنیا و مرتبه متنازل وجودی به صورت تولد و مرگ، که نوعی حرکت است، محقق می‌شود.

تبیین مذکور نیز بر پایه همین معنا شکل گرفته است که در آن، مرگ انسان، مستلزم

تغییر در عالم عقول به خاطر ورود نفس به آن نیست بلکه به معنای توسعه‌ای در وجود است که مستوای حقیقت انسان را بدون این که حدوثی در عالم بالاتر رخ دهد، در رتبه آن قرار می‌دهد که ملاً صدرا از آن با طریان وجود نام می‌برد. بدین معنی که هستی در خود، اشتدادی پیدا می‌کند که این اشتداد، مسبوق به استعداد نبوده و حدوثی در مرتبه بالاتر آن ایجاد نمی‌کند، بلکه در آن، ازلاً ثبوت داشته است. به‌دیگر سخن، تغییرات عالم مادون، در عالم بالا، عین ثبات است.

اشتداد وجودی: صدرا در توضیح کیفیت حدوث جسمانی انسان بر مبنای اشتدادی بودن صور، این‌گونه می‌فرماید:

دو گونه صورت داریم، اول، صورتی مادی است که هستی آن به نحو وجود امری منقسم، مکان‌مند و دارای جهت است... دومی، صورتی که مخلوط با ماده نیست چه برای داشتن وضع خاصی نسبت به آلات خود، مشروط به وجود ماده باشد، و چه این‌گونه نباشد... نوع اول از جهت وحدت و از جهت وجود، ضعیف بوده... بنابراین برای آن وجود، ادراکی نبوده و لذا با وجود خارجی خود مورد احساس، تخیل و تعقل واقع نمی‌شود. و دومی وجود ادراکی صوری دارد بدون این که مادی باشد که در این شکل یا محسوس است؛ زمانی که وجودش نیاز به نسبت وضعیه به مظهر خود و آئینه حضورش نسبت به ماده داشته باشد؛ و یا این که متخیله و یا معقوله است اگر که آن‌گونه نباشد^{۲۲} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۸/ ۳۳۰-۳۲۹).

درواقع، وی برای توضیح نحوه صورت بودن نفس برای ماده بدن، دو سنخ صورت یکی مادی و دیگری عقلانی را معرفی می‌کند؛ اما در عین این که این چارچوب فلسفی را ملاک کار خود قرار می‌دهد از طرفی، مفهوم شدت وجودی را با آن می‌آمیزد. وی تفاوت دو نوع صورت مادی و عقلانی را در شدت وجودی آن دو شناسانده و وحدتی که صورت عقلانی دارد که به تبع آن علم میسر می‌شود را ناشی از شدت وجودی آن می‌داند. به بیان دیگر، می‌دانیم ماده و صورت، جنبه استعدادی و فعلی اشیاء هستند و چارچوبی هاهوی به حساب می‌آیند؛ باین وجود، صدرا از آن‌ها برای بازنمایی معانی وجودی مثل اشتداد در هستی و ذاتی بودن حرکت برای جوهر استفاده کرده است.

باین همه، چالش اصلی این جاست که صدرا امر عقلانی را با زمینه عالم ماده و در داخل آن حادث می‌شمرد. به‌دیگر سخن، عقل که متعلق به عالم مجردات است در این جا، صورتی می‌شود که بر ماده‌ای بدنی در عالم ماده وارد می‌شود^{۲۳} و برخلاف دستگاه ارسطویی، بعد از

مرگ نیز باقی می‌ماند. این مطلب به لحاظ مفهومی، مشعر به تناقض است، زیرا صورت عاقله که در حرکت جوهری حدوث پیدا کرده و دارای سابقه وجودی در ماده است، اینک به تمامی از آن، جدا می‌شود و درعین این‌که در متن عالم ماده است اما مجرد، ثبوت و فناپذیر است.

اما این بیان در واقع، متناقض نیست، زیرا صدرا با تصرفی که در این دستگاه از منظری وجودی کرده به گونه‌ای مرز مادی و مجرد را با استناد به رابطه اشتدادی آن دو برداشته و معنایشان را دگرگون کرده. یعنی از منظر اصالت وجود، این هستی است که با اشتداد یافتن خود، اطوار مختلف اشیاء یا صور آن‌ها را تحقق می‌بخشد و در این بین، صور دارای علم، از شدت بیشتری برخوردار بوده و می‌تواند بر سابقه وجودی خود حمل شود بدون این‌که تداخل مادی و مجرد لازم بیاید.

۷-۲-۲ تبیین حقیقت انسانی در چارچوب عوالم مادی و مجرد

صدرالمتألهین اگرچه از تلقی متعارف و رسمی عوالم سه‌گانه در تبیین ادراک انسان استفاده می‌کند اما درعین حال از آن فاصله می‌گیرد. وی از طرفی، هر سه این مراتب را در ادراک فعلی دانسته و تمامیت نفس را در جمع هر سه آن‌ها می‌داند، اما درعین حال، هر مرتبه را مستکفی از مراتب مادون معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش: ۶۲ و ۶۳).

این چنین است که نفس انسانی بین سایر نفوس حیوانی دارای مقامات سه‌گانه است؛ مقام عقل و قدس، مقام نفس و خیال، و مقام حس و طبیعت. و هر آنچه در هریک از این مقامات ثلاث، از صفات و افعال یافت شود همانا در مقام دیگر هم یافت می‌شود؛ ولی هریک به حسب خود، دارای وحدت و کثرت و شرف و پستی و منزّه بودن از ماده و تجسم هستند.

این حواس و قوای ادراکی و تحریکی در ماده بدنی با وجودات متفرقه، موجودند، زیرا ماده، موضوع اختلاف و انقسام و نیز تضاد و تباین است.

سپس این قوا را در مقام خیال و عالم نفس حیوانی تماماً موجود می‌یابیم با وجودات متمایزی که در خیال متکثر و در وضع متحدند یا به عبارت صحیح‌تر وضعی ندارند.

سپس همگی را در مقام عقل موجود می‌یابیم به وجهی که از شوب کثرت منزّه است و به تفصیلی که از شوب تفرقه و قسمت وضعی جسمانی یا خیالی جزئی میرا است.

باین وجود، از حیث معنا و حقیقت، کثیر بوده و هیچ‌چیز از آن مفقود نیست. بنابراین انسان عقلی، روحانی بوده و تمام اعضای عقلی‌اش در این انسان موجود است به وجودی که ذاتاً واحد و از حیث معنا و حقیقت کثیر است. پس برای اوست وجهی عقلی و دیدنی عقلی و

شنیدنی عقلی و جوارحی عقلی که همگی آنها در یک موضع واحد بوده و اختلافی در آنها نیست، همان‌طور که در اثولوجیا آمده است.^{۲۴}

در فلسفه مشاء این مراحل در قلب نفس نباتی، حیوانی و ناطقه، قوام‌بخش وجود انسانی هستند؛ به این معنی که هریک واجد جنبه‌ای هستند که دیگری فاقد آن است و تمامیت هویت انسان در جمع این سه در کنار یکدیگر است. البته ابن‌سینا نفس ناطقه را حاکم بر نفس نباتی و حیوانی معرفی می‌کند اما برای نفس نباتی، حس یا دیگر شئون نفس ناطقه، و برای نفس ناطقه، اعضای دو نفس دیگر را قائل نیست (ابن‌سینا، ۲۰۱۹: ۸۵).

صدرا در عبارت بالا، هرکدام از مراتب طبیعت، خیال و عقل را مورد وجدان و ادراک انسان معرفی می‌کند و برای هرکدام، اعضای که به‌حسب آن مرتبه هستند، برمی‌شمرد و با بیان این‌که ما هر سه این مراتب را وجدان می‌کنیم به این چارچوب صحه می‌گذارد. اما از سوی دیگر، بیان می‌دارد که هرکدام، تمام ویژگی‌ها و اجزاء مرتبه مادون را به‌نحو متوحدی دارا هستند. به‌عبارت‌دیگر، هر مرتبه از هستی انسان، همه این شئون را به‌حسب آن مرتبه واجد است نه این‌که نفس به‌جهت جمع سه مقام، این شئون را داراست. آیت‌اللهی در این‌باره می‌گوید:

نفس صدرايي همان نفس ناطقه است که در خودش نفس نباتی و نفس‌های دیگر را هم دارد و بقیه اطوار نفس انسانی در نفس انسانی مُندک هستند. طبیعت هر نوع از انواع موجودات، تا کلیه شرایط نوع احسن و انقص و جمع قوا و لوازم آن را احراز نکند به مرتبه نوع اشرف اکمل ارتقاء نخواهد یافت. یعنی انسان از مرحله جمادی و نباتی و حیوانی بالا می‌رود اما این‌گونه نیست که وقتی به مرحله ناطقه رسید، هم دارای نفس ناطقه باشد و هم واجد نفس حیوانی؛ بلکه در نفس ناطقه، مجموعه این‌ها نهفته است و جدای از این نیست (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶: ۱).

به‌بیان دیگر، انسان باید در مراتب حرکت جوهری در هر مرتبه، کاملاً متمکن باشد و تمام ادراکات و همچنین تشخیص در آن مرتبه تمام باشد نه این‌که جنبه فکر و اندیشه در مقام عقل، ادراکات جزئی در خیال، و محل ادراکات در ماده باشد.

بنابراین مشاهده می‌کنیم که صدرا در عین پذیرفتن این چارچوب، از آن عدول کرده است. این دوگانگی در توجه به این نکته به‌خوبی آشکار می‌شود که وی برخلاف ابن‌سینا برای مرتبه بدنی بماهو بدن، احساس و ادراک قائل است در صورتی‌که آن را مثار تفرقه و غیبت می‌شمرد. یعنی او معتقد نیست که ما علم داریم و بدن چنین ویژگی‌هایی دارد، بلکه

می‌گوید ادراک و احساس در ماده بدن، موجود است.

این بیان اگرچه مشعر به تناقض است اما از افقی وجودی به‌سامان است. به این معنی که هستی انسانی مساوق علم است و تمام شئون خود را اگرچه متکثر باشند می‌تواند ادراک کند. به‌بیان دقیق‌تر، کثرت عالم و نیز معلوم، در افق وجودی، قدحی به وحدت علم وارد نمی‌کند، بلکه هستی امری است که در حاق خود در عین وحدت و بساطت — که مستلزم علم است — می‌تواند متکثر باشد و این کثرت را وجدان کند. اما در این صورت، حقیقت انسانی نمی‌تواند داری مراتب جدا و بیگانه مثل بدن و نفس باشد، بلکه باید یک امر واحد داری اطوار متحد‌المعنی را رقم بزنند که وحدت و کثرت خود را هم در عین هم در متنش دارا باشد.

۸. نتیجه‌گیری

نهایتاً باید گفت بدن که متشکل از اعضاء و جوارحی چون دستگاه گوارش، دستگاه تنفس، قلب، مغز و دستگاه عصبی است، در رهیافت وجودی، در متن هستی‌اش وحدتی دارد که این وحدت نه در مرتبه وجودی بالاتر، بلکه در مرتبه آن و عین آن است. این وحدت، همان نفس بوده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش: ۲۲۳) و تمام ادراکات انسانی از حس گرفته تا فکر، اطوار مختلفی در آن هستند. براین اساس، هر ادراکی، در واقع مساوق وحدت وجودی اعضای بدنی متناظر با آن در یک وضعیت و حالت خاص است که هر دو با یک جعل، محقق می‌شوند. به این معنی که اعضای بدن مهیئ و معدّ نفس برای ادراکات نیستند، بلکه اعضاء کثراتی هستند که در متن هستی انسانی در یگانگی با وحدت انسان — که نفس است — با ادراکات تلازم وجودی دارند.^{۲۶}

پی‌نوشت

۱. شاهد این مدعا را می‌توان در بررسی‌هایی درباره امکان بیان حقایق عرفانی جستجو کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۵).
۲. جسمانیّت الحدوث و روحانیّت البقاء.

۳. آیت‌الله جوادی‌آملی نظریه خارجی بودن ظرف عروض معقول ثانی فلسفی را صحیح می‌دانند و آن را به علامه طباطبائی نسبت می‌دهند و ایشان را نیز در این امر، پیرو صدرالمتهلین معرفی می‌کنند. ایشان در این باره می‌فرمایند:

عصاره آن [این نظریه] این است که این‌گونه معانی، حتماً به‌نحوی در خارج وجود دارد، لیکن نه به‌طور وجود رایج مصطلح که منحصر در وجود جوهر و عرض انضمامی است؛ بلکه به‌نحوی که وجود امر انتزاعی، عین وجود منشأ انتزاع بوده تا از محذور قاعده شیخ اشراق که گفته است: «کل ما یلزم من وجوده فی الخارج تکرر نوعه، فهو امر اعتباری» برکنار باشد و هم از اعضاء وجود ربط بدون تحقق طرف در امان باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸: ج ۱، ۴۱، ۴۷۳).

۴. لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف، و الكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه في العقليات الصرفة إلا من طريق البرهان و الحدس، لكن بإعانة من الرياضات الشرعية و الحكمية و المجاهدات العلمية و العملية.

۵. نکته حائز اهمیت در این بین، این است که انحاء ادراکات فلسفی با مراتب وجودی لزوماً تناسبی ندارد. به این معنی که ژرف‌اندیشی وجودی در مرتبه طبیعی انسان، نتایج متفاوتی نسبت به تحلیل‌های مفهومی درباره آن دارد و ما در این مقاله این مرتبه را به‌عنوان موضوع بررسی در نظر گرفته‌ایم. بررسی رابطه انواع ادراک فلسفی با مراتب هستی مجال دیگری می‌طلبد.

۶. فلا یلزم فی الحركات الاستکمالیه أن یکون زوال إمكان الشیء و استعداد منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده و تبدل وجود الشیء قد یکون إلى عدمه و قد یکون إلى وجود أقوى و أكمل من وجوده المتقدم و من هذا القبیل بطلان استعداد البدن للنفس لا یتستدعی إلا زوال وجودها البدنی المفترق إلى مادة البدن و زوال وجودها الأولی.

۷. وی در ادامه می‌فرماید: «طبیعة جسمه أصفی الطبائع الأرضية و نفسه أولى مراتب النفوس العالیة». بنابراین، در این مطلب که نفس یا جنبه وحدت انسان، به عالمی بالاتر تعلق دارد و جسم یا جنبه کثرتش به دنیا، ظاهراً با تبیین مطرح‌شده، هم‌خوانی ندارد. اما شاید بتوان این سوال را مطرح کرد که آیا کثرت جسمانی انسان در این نشئه، وحدت ملازم با خود را در مرتبه‌ای دیگر داشته و در این مرتبه کثرت محض است؟ اگر این‌گونه نیست این وحدت چیست؟ از طرف دیگر، در مراتب عالی که نفس انسان را متعلق به آن معرفی می‌کند آیا هستی کثرتی به نحو همان مرتبه ندارد و وحدت محض است؟

۸. یعنی اعتباری مثل افراد لشگر یا مصنوع، مانند اجزاء ساخته‌های بشر و... نباشد بلکه کثرتی باشد که بتوان آن را برخاسته از مختصات وجودی موجود دانست.

۹. كلما یراه الإنسان فی هذا العالم أو بعد ارتحلله إلى الآخرة فإنما یراه فی ذلته و فی عالمه و لا یری شیئا خارجاً عن ذاته و عالمه و عالمه أيضا فی ذاته.

١٠. إن النفس تتصف بصفات معينة للبدن و كل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن... فثبت أن النفس يكون عين البدن فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صورة عين مادتها إذ لا قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين المادة من النفس بأن تكون عين البدن.

١١. أن النفس في أوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية و كذا في إدراكاتها فكما أن وجودها غير وجود البدن و إن افتقرت إليه في الوجود فكذلك إدراكها البصرى ليس بهذا العضو و إن افتقرت إليه في الأبصار و كما أن لها أن تستغنى عن هذا البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها أيضا في أن تدرك الأشياء إدراكا جزئيا بصريا أو نحوه أن تستغنى عن هذه الأعضاء و انفعالاتها.

١٢. فاعلم أن مثال البنية الإنسانية في هذا العالم مثال السفينة في البحر... فكما أنه إذا سكنت الريح التي نسبتها إليه نسبة النفس إلى الجسد و قفت السفينة قبل أن يتعطل شيء من آلاتها و يختل واحد من أجزائها و أركانها، كذلك جسد الإنسان إذا فارقت النفس لا يتهيأ له الحركة و إن لم يعدم بعد من آتته شيء و لا ذهب من أعضائه عضو إلا ذهب ريح الروح منه و انفصالها عنه فقط، و بالبرهان حقق أن الريح ليس من جوهر السفينة و لا السفينة حاملة للريح، بل الريح حاملها و محركها،... كذلك الروح ليس من جوهر الجسم و لا الجسم حامل للروح.

١٣. ان النفس مادامت هي نفساً، لها وجود ذاتي تعلقى هي مفتقرة في هذا الوجود للذاتي الى البدن مستقومة بحسب بعض قواها الحسية و الطبيعية به ضربا من التعلق. و بالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي و هو نحو موجودية النفس كما أن تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها و هو نحو وجودها و كما أن حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده و لا يلزم من ذلك أن يكون النفس و لا الصورة و لا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس - هو بعينه زوال وجودها في نفسها أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حيثئذ لم يكن نفسا بل شيئا أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية و هي كمال أول لجسم طبيعي إلى مقاما لنفسية كان شيئا أخس وجودا و أدون مرتبة من النفس.

١٤. نفسية النفس ليست إضافة عارضة لوجودها كما زعمه الجمهور من الحكماء من أن نسبتها إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة و الربان إلى السفينة بل نفسية النفس إنما هي نحو وجودها لا كحال الملك و الربان و الأب و غيره مما له ذات مخصوصة تعرضها إضافة إلى غيره بعد وجود الذات إذ لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسا وجود لم تكن هي بحسبه متعلقة بالبدن مستعملة بقواه إلا أن تتقلب في وجودها و تشتد في تجوهرها حتى تستقل بذاتها و تستغنى عن التعلق بالبدن الطبيعي.

۱۵. در واقع، یک دستگاه فلسفی ماحصل تلائم یافتن تبیین پدیده‌های مشخصی در یک شالوده مفهومی است که همواره در طول تاریخ فلسفه با انسجام یافتن معنای این پدیده‌ها در دل آن، تگون یافته است. البته ممکن است خود چارچوب نیز موضوعیت پیدا کند و فارغ از تبیین‌هایی که به دست می‌دهد از جهت خودش مورد توجه قرار گیرد.

۱۶. اعم از این که مبتنی بر آن مبنای فلسفی باشند و این که مؤید و منتهی به آن و یا این که سازگاری منطقی بین آن دو حاکم باشد.

۱۷. در این جا می‌توان نسبت به تبیین یگانه‌انگارانه نفس و بدن اعتراضی داشت مبنی بر این که این رویکرد، منجر به اصالت معنی یا ایدئالیسم می‌شود.

در پاسخ باید گفت این نگاه براساس رهیافت دکارت مبنی بر تمایز سوژه و ابژه، و ذهن و عین به صورت جدی در فلسفه مطرح شد و مکاتبی در اصالت معنا و در واقع‌گرایی در امتداد این دوگانه به وجود آمدند. به بیان دقیق‌تر، ملاحظه ذهن انسان به عنوان امر مشخصی که غیر از متعلق شناخت است و در طرف مقابل، ملاحظه آن به عنوان امری که در وحدت با کل عالم است، مستلزم این دوگانگی است؛ چراکه درک مفهومی امر مشخص و درک مفهومی امر دارای وحدت، به وضوح از یکدیگر متمایز و غیرقابل جمع است. اما در نگاهی وجودی، هستی امری است که تشخیص و تفرّد وجودات را در عین وحدت خود حفظ می‌کند. لذا می‌بایست دو معنای تشخیص و وحدت از مرتبه ذهن، تعالی داده شده و در عینیت با یکدیگر و متن وجود تعقل شوند. درست در ادامه عینیت وحدت و کثرت که تنها با یک درک مترقی و فارغ از مفهوم پردازی‌های ذهنی قابل یافتن است. لذا با این بیان می‌توان گفت دوگانه (Dichotomy) رئالیسم و ایدئالیسم در نگاه مترقی وجودی، منحل می‌شود.

۱۸. و تبدله لا یلزم أن یکون بطریبان العدم علیه بل بطریبان الوجود الأقوی لها فالقاعدة المذكورة أی کون ما هو حامل لإمكان وجود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعی زوال ذلك الوجود بعینه حقه لا شبهة فيه لکن زوال کل وجود خاص بخصوصه لا یلزم إلى عدم مطلق له بل ربما یکون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما فی الاستحالات.

۱۹. زیرا این کار باعث به وجود آمدن کاربردهای واژگانی جدیدی می‌شود و به دلیل این که به صورت غالبی یعنی در افقی مفهومی، این واژگان به نحو متفاوتی به کار بسته می‌شوند، در این وضعیّت موجد اغلاق و ابهام ابتدایی هستند.

۲۰. فإن قلت نقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقة للنفس كيف حدث لها وکل حادث یفتقر إلى مادة و المجرّد لا مادة له. قلت الحادث هاهنا ليس فی الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارقة و انقلابها إليه لا نفس وجود ذلك المفارقة و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطة أو ما شئت فسمه حدوثه مسبق بالاستعداد و حامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن و حامل فعلية ذلك

الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل و قد مر أن حامل قوة الشيء غير حامل وجوده و إن وجب أن لا يكون مابيننا صرفاً أيضاً.

۲۱. و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال و مصير الأشياء في المبدأ المتعال و ذلك ميسر لما خلق له. ... و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سnoch حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصورها منه... فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدد فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه متنورا بيت قلبك بإشراق نور و المعرفة على أرجائه من عالم الافاضة و الالهام - و الله يدعو إلى دار السلام.

۲۲. الصورة صورتان إحداهما صورة مادية وجودها وجود أمر منقسم متحيز ذي جهة و وحدتها عين قبول الكثرة و ثباتها عين التجدد و الانتقضاء و فعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة. و الثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا و هذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة. الأولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود ... و لذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون وجودها الخارجي محسوسة و لا متخيلة و لا معقولة. و الثانية لها وجود إدراكي صوري بلا مادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها و مرآة حضورها بالقياس إلى مادة و إما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك.

۲۳. البتة اين چالش و مشکل، متوجه ملاصدرا نیست بلکه ارسطو — که برای اولین بار رابطه نفس و بدن را با قوه و فعل توضیح داد— نیز با آن مواجه بود که چگونه صورت — که در واقع، کمال ماده است— می تواند امری مجرد باشد؟ به دیگر سخن، ارسطو با وجود پذیرش بیگانگی وجودی بین ماده و امر مجرد، باز آن ها را در رابطه قوه و فعل متحد می دانست. این مسئله، مشعر به این نکته است که اساساً چارچوب ماده و صورت برای توضیح جدایی مادی و مجرد دچار مشکل است و این مشکل هم شاید ناشی از این باشد که ارسطو — اگرچه خوریسموس را رد می کند اما با قبول مجرد بودن نفس— آن را به نحو متناقضی پذیرفته است.

۲۴. إن النفس الإنسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة مقام العقل و القدس و مقام النفس و الخيال و مقام الحس و الطبيعة — و كلما يوجد لها من الصفات و الأفعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر — لكن كل بحسبه من الوحدة و الكثرة و الشرف و الخسة و البراءة و التجسم — فهذه الحواس و القوى الإدراكية و التحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة — لأن المادة موضوع للاختلاف و الانقسام و محل للتضاد و التباين. ثم نجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال و عالم النفس الحيواني بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها. ثم نجد الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة و تفصيل معرى عن شوب تفرقة و قسمة وضعية جسمية أو خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى و الحقيقة غير مفقود منها

شء فالإنسان العقلي روحانی و جميع أعضائه عقلية موجودة في ذلك الإنسان — بوجود واحد الذات كثيرة المعنى و الحقيقة فله وجه عقلي و بصر عقلي و سمع عقلي — و جوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما أفاده أرسطاطاليس في أثولوجيا.

۲۵. فالإنسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه مركب بجسمه؛ طبيعة جسمه أصفى الطبائع الأرضية و نفسه أولى مراتب النفوس العالية.

۲۶. لذا از منظر وجودی، اعداد توسط عضوی از بدن و برای دریافت صورتی ادراکی نیست، بلکه اعداد، توسط طوری از وجود انسان و برای تحقق طور بعدی است که باید جامع جسمانیّت و علم باشد.

منابع

- ابن سینا، ابی علی الحسین بن عبدالله (۲۰۱۹). *أحوال النفس و یلیه ثلاث رسائل فی النفس و یلیه طبائع النفوس و یلیه جواهر القلوب*، عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ارسطو (۱۳۶۶). *دریارة نفس*، ترجمه: علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۸). *اخلاق*، ترجمه: دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون (۱۳۶۷). *مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۳۷۳). *کلیات فلسفه*، ترجمه: دکتر مجتبی، تهران: حکمت، چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، جلد اول (شامل چهار بخش)، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، چاپ ششم، قم: نشر اسراء.
- دکارت، رنه (۱۳۸۶). *اعتراضات و پاسخها*، ترجمه: علی موسایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). *المشاعر*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: امیر کبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، با حاشیة: علامه طباطبائی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ هـ ش). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۱ هـ ش). *عرشیه*، ترجمه و تصحیح: غلامحسین آهنی، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ هـ ق). *نهاية الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی — انتشارات سروش.

هالینگ دیل، ر.ج (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: ققنوس.
یاسپرس، کارل (۱۳۸۷). *اسپینوزا (فلسفه، الهیات و سیاست)*، ترجمه: حسن لطفی. تهران: طرح نو.
یاسپرس، کارل (۱۳۷۲). *کانت*، ترجمه: عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: انتشارات طهوری.
ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۹). «*وحدت و کثرت وجود از دیدگاه حکمت متعالیه*»، *مجله اندیشه صادق*، شماره ۸ و ۹.

آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۶). «*تعالی هویت سیال انسانی در افعال اختیاری او: دیدگاهی از حکمت متعالیه*»، *مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین*؛

https://www.ayatollahy.net/index.php?option=com_attachments&task=download&id=53

آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۴). «*حکمت متعالیه صدرایی، فلسفه حال و آینده*»، *خردنامه صدر*، سال دهم، شماره ۳۹، ۱۳-۱۷.

حسینی الموسوی، مریم و اعوانی، غلامرضا (۱۳۹۲). «*نگاهی به ماهیت نفس و چگونگی تعلق آن به بدن در فایدروس و حکمت الاشراق*»، *انسان‌پژوهی دینی*، سال دهم، شماره ۲۹، ۳۱-۵۰.

فنی‌اصل، عباس؛ نوظهور، یوسف و شجاری، مرتضی (۱۳۹۶). «*ارتباط نفس و بدن از دیدگاه ابن‌میمون و اسپینوزا*»، *دوفصل‌نامه تأملات فلسفی*، سال هفتم، شماره ۱۸، ۱۸۱-۲۰۶.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۷). «*بیان‌پذیری مشاهد‌های عرفانی*»، *ذهن*، سال هجدهم، شماره ۱۹ (ویژه‌نامه فلسفه عرفان)، ۵-۴۰.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). «*رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه*»، نگارش: محمدرضا فلاح، قم: مؤسسه فتوت.

Descartes, Rene (1649). *Passions of the Soul*, Translated by: Jonathan Bennett, 2010, <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1649part2.pdf>.

Hume, David (1896). *A Treatise of Human Nature*, Reprinted from the Original Edition in Three Volumes and Edited, with an Analytical Index, by: L. A. Selby-Bigge, M. A. Oxford: Clarendon Press.

Leibniz, G.W (1983). *Leibniz Philosophical Writings*, Edited by: G. H. R. Parkinson, Translated by: Mary Morris and G.H.R. Parkinson, London: Every mans Library.

Loemker, Leroy E. (1969) *Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophical Papers and Letters*, Second Edition, Dordrecht – Holland: D. Reidel Publishing Company.

Plato (1924). "Phaedo", Translated by: Benjamin Jowett in the *Dialogues of Plato*, New York: Oxford.