

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۴۰۰

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۰۴۸
صفحات: ۶۴-۳۷

نفس شناسی سینیوی و صدرایی؛ در واکاوی تعریف نفس

پریسا ظاهری والا*
عباس جوار شکیان**
علیرضا کهنسال***

چکیده

تلاش برای شناسایی نفس در علوم گوناگون از جمله فلسفه، جایگاه والایی داشته است و هنوز هم دارد و ابن سینا و ملاصدرا مُبدع دو مشرب فکری و فلسفی نیز به این مهم اهتمام داشته‌اند، این مقاله با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و جمع‌آوری مطالب مکتوب، به دیدگاه این دو اندیشمند در بحث نفس پرداخته و می‌کوشد تا با بررسی و تأمل و تعمیق در «تعریف نفس» به وجوه اشتراک و افتراق این دو اندیشمند در این خصوص بپردازد.

بین «تعریف اشیا» و «مبانی خاص یک نظام فلسفی» رابطه تأثیر و تأثر وجود دارد، به عبارت دیگر، تفاوت تعریف‌ها نشان‌دهنده تفاوت مبانی است و تفاوت در مبانی هر نظام فلسفی نیز، منجر به بروز تمایز و اختلاف در تعریف و تبیین اشیا می‌شود، بنابراین بررسی و تحلیل تعریف نفس در تفکر فلسفی ابن سینا و ملاصدرا می‌تواند علاوه بر تبیین و مقایسه نظرات خاص این دو در این امر، به شناسایی چستی مبانی نظری آن دو نیز بیانجامد، هرچند تعریف نفس به؛ «کمال اول برای جسم طبیعی» و «جوهر مجرد بسیط بودن»؛ که مورد پذیرش این دو فیلسوف است؛ نشان از شباهت‌های دیدگاه در این رابطه است اما در مواردی نظیر بحث درباره چگونگی و پیدایش نفس و نحوه بقای آن و... به تفاوت‌های مبانی می‌رسیم که در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: نفس، تعریف نفس، ابن سینا، ملاصدرا، حدوث نفس، تجرد نفس.

hejaziy@yahoo.com
javareshki@um.ac.ir
kohansal-a@um.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت دانشگاه فردوسی مشهد
** عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
*** عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۴۰/۶/۱۷

مقدمه

انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات، دارای هویتی فراتر از جسم و ماده، به نام نفس ناطقه است که همواره در پی شناخت دقیق و کامل آن بوده است و طبیعتاً معرفت و شناخت آن در حوزه علوم اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و فیلسوفان مسلمان و نیز غربی به این امر توجه لازم را داشته‌اند، فلاسفه و متکلمان اسلامی از جنبه‌های مختلف به بحث و بررسی این موضوع پرداخته‌اند؛ در اهمیت پرداختن به نفس همین بس که شناخت نفس، اصل هر گونه معرفت است، زیرا عالم اگر حقیقت خود را نشناسد نمی‌تواند به وصف خود که علم است و به متعلق آن، که معلوم است پی ببرد، این مقاله به وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه دو فیلسوف صاحب سبک و بنیانگذار مشرب فکری مشاء و حکمت متعالیه؛ در بحث نفس پرداخته و با مقایسه رویکرد این دو فیلسوف به نفس و تعریف آن، به تبیین برخی از مبانی نظری این دو در این رابطه پرداخته است.

با توجه به گستردگی مبانی مطرح‌شده در فلسفه صدرای و نیز مباحث نفس و محدودیت مباحث این مقاله، به اقتضای بحث و واژه‌ها و مفاهیم استفاده شده در تعریف نفس؛ کمال اول برای جسم طبیعی و جوهر مجرد بسیط بودن؛ در این تحقیق به چند مسئله از مهم‌ترین مبانی وی و طبیعتاً برخی از مباحثی که در تعریف نفس وجود داشته و یا به این تعریف ارتباط بیشتری دارند از قبیل تجرد نفس، جوهریت نفس، حرکت جوهری و اشتدادی و استکمال نفس، رابطه میان نفس و بدن، به اختصار پرداخته می‌شود.

در پیشینه این بحث می‌توان گفت که به نظر می‌رسد ارسطو نخستین فیلسوفی است که تعریف مشخص و روشنی از نفس ارائه کرده است. وی نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» تعریف کرده است (ارسطو، ص ۳۷).

و در فلسفه اسلامی نیز فلاسفه و حکمای بسیاری به این موضوع اهتمام داشته و به آن پرداخته‌اند ولی از میان انبوه مقالاتی که در این مورد وجود دارد می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد:

بررسی تحلیلی مسئله تجرد نفس نزد سه فیلسوف بزرگ مسلمان؛ ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا از وحیده عامری؛ بقای نفس انسان، در دیدگاه فارابی، ابن سینا و صدرالمتالهین از علی ارشد ریاحی؛ تأثیر مبانی نفس شناختی ملاصدرا بر معرفت‌شناسی او از ناصر مؤمنی؛ پایان نامه بررسی تطبیقی حقیقت و چیستی قوای نفس از منظر ابن سینا و ملاصدرا از محمد حسین مددالهی و... البته نوآوری این مقاله پرداختن به نظریه دو فیلسوف در خصوص موارد مرتبط با تعریف نفس است که سابقه‌ای از آن مشاهده نشد.

۱. نفس شناسی سینوی

۱.۱. تعریف نفس از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا بحث نفس را در کتاب‌های *اشارات* (ج ۲، ص ۲۸۹ و ج ۳، ص ۲۹۳) و *نجات* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵) مطرح کرده است، اما گسترده‌ترین مباحث او دربارهٔ نفس در کتاب *فن ششم* از کتاب *شفاء* بیان شده است. ابن سینا در کتاب *طبیعیات و شفای خود* پیش از پرداختن به مباحثی چون نبات و حیوان، مسئلهٔ نفس را به عنوان امری که مشترک میان نباتات، حیوانات و انسان‌ها مطرح نموده است و خود او به صراحت بیان می‌کند که موضوع علم طبیعی جسم است، از جهت حرکت و سکون آن (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲) و نفس از آن جهت که محرک بدن است و نسبت تعلقش به بدن تدبیری است سزاوار است که در علم طبیعی دربارهٔ آن بحث شود و اما از آن جهت جوهر و ذات، سزاوار است که در علم الهی از آن بحث شود (همان، ص ۲۳۳). تعریف هر دو فیلسوف از نفس با اندکی تفاوت در عبارت متأثر از تعریفی است که ارسطو در باب نفس دارد. لذا ابن سینا نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی» تعریف می‌کند (همو، بی تا: ب، ص ۱۵۳). نفس جوهری کمالی است و این جوهر جسم، صورت یا همانند صورت نیست، جسم نیست چون هر جسمی باید مبدأ آثار باشد و صورت نیست، چون صورت فقط شامل امر منطبع در ماده می‌شود در حالی که کمال شامل امر منطبع در ماده و نیز بیرون از آن می‌شود.

و توضیح می‌دهد که کمال به دو قسم اولی و ثانی تقسیم می‌شود، کمال اول آن است که نوع به سبب آن به صورت بالفعل نوعیت پیدا می‌کند مانند شکل برای شمشیر و کمال ثانی آن است که در فعل و انفعال خود تابع شیء است هم چون فکر برای انسان (همو، بی تا: الف، ص ۱۰).

جسم به دو قسم آلی و طبیعی تقسیم می‌شود: جسم آلی جسمی است که افعال و آثار آن به وسیلهٔ آلات صادر می‌شوند. ابن سینا نفس را دارای دو حیثیت می‌داند یکی حیثیت ذات و دیگری حیثیت ارتباط با بدن، بنابراین تعریفی که برای نفس می‌کنیم به ذات نفس مربوط نیست بلکه به حیثیت و جنبهٔ تعلق آن به بدن مربوط می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۱) زیرا ابن سینا معتقد است که نفس از یک جنبهٔ حیثیتی ذاتی یا وجودی استقلالی دارد و از جنبه‌ای دیگر علاوه بر آن حیثیتی تعلقی نیز دارد که از آن، عنوان نفس انتزاع شده است (همو، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۲-۱۱).

از نظر ابن سینا نفس جوهری بالذات مجرد از بدن است و بدن قائم به تدبیر و حاکمیت و تصرف نفس بر آن است، در نتیجه نفس برای دستیابی به برخی کمالات در مقام فعل و نه در مقام ذات به بدن نیازمند است، از نظر ابن سینا نفس نه تنها تابع بدن یا مشترک با بدن یا متلازم با بدن

نیست بلکه مبدایی است برای جمع و حفظ بدن بنابراین نفس مرتبط با بدن و مدبر آن است و منطبق بر معنای صورت نیست زیرا از نظر ابن سینا نفس به منزله صورت یا به منزله کمال است (همو، ۱۳۷۹، النجات، ص ۱۰) و مقصود ابن سینا از اینکه می گوید نفس صورت است این است که نفس کمالی است که هویت شیء به آن کامل می شود (همو، ۱۹۵۲، ص ۱۵۳).

ابن سینا همچون دیگر حکمای مشاء، نفس ناطقه انسانی را مجرد و غیر جسمانی می داند و ادله ای را از طریق اثبات آنکه نفس محل معقولات مجرد است و ادله ای را بر مبنای آنکه نفس افعالی غیر مادی داشته و تعقل نفس به ابزار و آلت جسمانی نیست، بر مجرد نفس اقامه می نماید. البته شیخ مجرد خیالی و برزخی نفس انسان را نفی نموده و قوه متخیله را جسمانی شمرده است. شیخ الرییس نفس را روحانیه الحدوث دانسته آن گونه که با تهیه بدن و اعتدال مزاج، نفس بدان افاضه می شود و نفس پیش از تعلق به بدن، وجود نداشته و تنها موجود به تقرر ماهوی بوده است. وی ملاک تعلق نفس به بدن خاص را حصول هیئتی مقتضی اختصاص دانسته و بدن را آلت و مملکت تدبیر نفس می شمرد.

از دیدگاه ابن سینا، انسان دارای قوای پایین تر یعنی نفس حیوانی و نباتی است و افزون بر آن واجد نفسی به نام نفس ناطقه مشتمل بر دو قوه عالمه و عامله است:
حدث الانسان، و تجتمع فيه جميع اقوى النباتيه و الحيوانيه، و تزاد نفساً تسمى ناطقه. ولها قوتان: قوه مدرکه عالمه و قوه محرکه عالمه (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

۱.۲. ابتدای تعریف ابن سینا بر مجرد نفس

بسیاری از حکما و فیلسوفان، نفس ناطقه انسانی را مجرد دانسته و ادله متعددی بر نفی جسم و جسمانی بودن و اثبات مجرد تام آن اقامه نموده اند. شیخ، بوعلی سینا نیز نفس انسانی را مجرد دانسته و در کتب خود ادله متعددی بر مجرد نفس اقامه کرده است که در ذیل به تبیین سه قسم از براهین در باب مجرد نفس می پردازیم:

برهان اول

قوه عالمه، و عقل نظری نفس انسانی، مدرک صور کلیه مجرد است (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۳). ابن سینا با اثبات قاعده ای مبنی بر آنکه مدرک جزئیات، مجرد نبوده و مدرک کلیات عقلی نیز، مادی نیست (همان، ص ۳۴۹)، به اثبات مجرد تصور معقول می پردازد. وی همچنین، نفس انسانی را محل معقولات دانسته و بر این اساس به اثبات مجرد نفس می پردازد. "ان الجوهر الذی هو محل

المعقولات، لیس بجسم و لا قائم بجسم، علی انه قوه فیہ او صوره له بوجه " (همان، ص ۳۵۶). وی پس از اثبات آنکه محل معقولات نمی تواند جسم یا جسمانی باشد، چرا که مستلزم قول به انقسام معقول است، تجرد نفس را استنتاج می نماید: ان المعنی المعقول لا یرتسم فی منقسم، و لا فی ذی وضع " .

برهان دوم

قوة عقلیه، تجرد معقولات از کم محدود و این و وضع و نظایر آن است و از آن جا که در وجود خارجی، اشیا جدای از مکان و زمان و دیگر اعراض نیستند، لذا ضروری است که معقول در عقل مفارق از این اعراض باشد و چنانچه فرض جسمانی بودن صور معقول گردد، این امر با مفارقت صور معقول از اعراض ناسازگار خواهد بود.

برهان سوم

قوة عاقله می تواند، معقولات را ادراک کند و این معقولات که بالقوه می توانند معقول قوة عاقله باشند بی نهایت هستند و آنچه که بر امور بی پایان بالقوه، توانایی داشته باشد، نمی تواند حال در جسم یا قوه ای در جسم باشد: «ان المعقولات المفروضه التي من شان القوه الناطقه ان تعقل بالفعل و اجداً و احداً منها غیر متناهیة بالقوه. و قد صح لنا ان الشیء الذی یقوی علی امور غیر متناهیة بالقوه لا یجوز ان یکون جسماً و لا قوه فی جسم» (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۲) .

حکمای مشاء، پس از استدلال بر تجرد نفس ناطقه انسانی، مسئله دیگری را نیز مطرح می کنند و آن بی نیازی نفس از به کارگیری ابزار و آلات جسمانی برای تعقل و ادراک معقولات است که این مطلب، خود شاهدی بر تجرد نفس عاقله است. ابن سینا برای اثبات اینکه نفس افزون بر افعالی که به واسطه ابزار و آلت انجام می دهد، افعال دیگری را نیز انجام می دهد که آن افعال بی نیاز از آلت هستند که در اینجا به ذکر دو دلیل می پردازیم:

۱. اگر ادراک نفس به واسطه آلت بود، نفس نمی توانست ذات خود، آلت و ادراک کردن خود را، ادراک کند، در حالی که نفس ذات خود را می فهمد و لذا، ادراک عقلی نفس نمی تواند از طریق ابزار و آلات بدنی باشد (همان، ص ۱۹۵).

۲. عموماً افعال پیاپی یا تکراری، قوای بدنی را خسته می کنند و حال آنکه غالباً کثرت افعال قوه عاقله، آن را خسته نمی کنند و لذا ادراک عقلی، با بهره گیری از قوای بدنی نمی باشد (همان جا).

۱.۳.۱. ابتدای تعریف ابن سینا بر جوهریت نفس

اثبات جوهریت نفس و نفی عرضیت آن از مباحث بسیار مهم در بحث نفس و تعریف آن است. در تعریف نفس با واژه جوهر یا جوهریت مواجه می‌شویم و با این پرسش سروکار می‌یابیم که منظور از جوهر چیست؟ می‌توان گفت جوهر در اصطلاح ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود در موضوع نخواهد بود و بی‌نیاز از آن است؛ «الجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنه» (طباطبایی، ص ۴۱۲).

ابن سینا برای اثبات نظریه خود که کمال بودن نفس است برای بدن به اثبات دلایلی در مجرد نفس می‌پردازد و با بیان این دلایل به این نتیجه می‌رسد که نفس جوهری غیرمادی است که درباره جنبه تعلقی‌اش نسبت به بدن و قوای آن باید در طبیعات از آن بحث کرد. بنابراین اگر بخواهیم تعریفی از ماهیت و حقیقت جوهری نفس ارائه کنیم باید به سراغ الهیات برویم و برای شناخت حقیقت نفس، آن را از علل فاعلی‌اش بازشناسی کنیم.

اعتقاد حکیمان مشایی بر این است که نفس از جهت آنکه جوهری بسیط و مجرد است نه دارای تعریف است و نه می‌توان برهانی بر آن اقامه کرد، اما ملاصدرا معتقد است که نفس همواره نوعی تعلق به بدن دارد و حقیقت ذات نفس چیزی جز این اضافه و تعلق نیست و در اینجا ریشه اختلاف این دو فیلسوف در بحث تفسیر جوهر مشخص می‌شود. ارسطو در تعریف جوهر می‌گوید: «آنکه بر موضوعی حمل نمی‌شود بلکه چیزهای دیگر بر آن حمل می‌شوند» (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۱۲).

طبق تعریف ارسطو شناخت هر موجودی در گرو جوهر آن است و اعراض وجودی مستقل از جوهر ندارند. از نظر ابن سینا نیز موجودات عالم در ده مقوله قرار می‌گیرند، یک مقوله جوهر که موضوع نه مقوله دیگر که همان اعراض هستند می‌باشند. بنابراین از نظر ابن سینا مقولات از تقسیمات اساسی ماهیت است و جوهر نیز به عنوان یکی از مقولات عشر بیانی است از ماهیت. بر همین اساس می‌گوید: زید و عمر را به دلیل ماهیتشان و صرف نظر از وجود و عدمشان جوهر می‌دانیم (ابن سینا، ۱۹۹۲، ص ۲۵).

از نظر ابن سینا نفس جوهر است زیرا می‌تواند بدون جسم یافت شود ولی جسم بدون نفس باقی نمی‌ماند او افزون بر اثبات جوهریت نفس ثابت کرده که نفس جوهری است روحانی و آنچه موجب می‌شود که نفس جوهر باشد، وجود لا فی موضوع است، بنابراین در باب جوهر بودن

نفس می‌گوید: در میان اجسام مبدایی وجود دارد که غیر از حیثیت جسمانی می‌بخشد این جهت جزء قوام و فعلیت جسم است طوری که نوع با آن تمام شده و به فعلیت می‌رسد و این جزء دیگر مادی نیست زیرا مخصص جزء مادی است و این مخصص چیزی جز نفس نیست، بنابراین وجود نفس برای ماده نظیر وجود عرض نیست در نتیجه نفس جوهری است که به‌عنوان صورتی «لا فی موضوع» از آن یاد می‌شود؛ باین بیان اثبات می‌شود که نفس به‌عنوان کم و کیفی عرضی نیست که عارض بر جسم گردد بلکه هویت آن به‌گونه‌ای است که به بدنی خاص تعین می‌بخشد و بدان تعلق می‌گیرد در نتیجه کمال بودن و صورت بودن نفس به‌منزله آن نیست که نفس امری عارضی است (همو، ۱۳۹۵، ص ۹).

از نظر ابن‌سینا آنچه موجب می‌شود که او نفس را جوهری مجرد بدانند از جهت قوامی هست که نفس نسبت به بدن دارد به صورتی که ماهیت جسم آلی و نوعیت آن بدون تعلق نفس محصل و متحقق نیست تا بتوان این جسم را به منزله موضوع برای نفس بدانیم و بدین ترتیب است که سلب جوهریت از نفس کرد. پس از نظر ابن‌سینا نفس به منزله صورت نیست تا مستلزم انطباع در بدن باشد و بهتر آن هست که نفس را به‌عنوان قسم خاص از جوهر بدانیم زیرا در عین جدایی و مفارقتی که از جسم دارد اما علاقه‌ای از قبیل تصرف و تحریک نسبت به آن دارد، بنابراین از نظر ابن‌سینا نفس خود نوع خاصی از جوهر است در کنار صورت یعنی صورتی که منطبع در ماده است و همراه با ماده نوع خاصی از جسم را تشکیل می‌دهد.

۱. ۴. ابتدای تعریف ابن‌سینا بر رابطه نفس و بدن

ابن‌سینا نفس را روحانیه الحدوث می‌داند و قائل است که ارتباط بین نفس و بدن رابطه تأثیر و تأثری است و از آنجا که نفس جوهری مستقل و مجرد است ناگزیر است که نوع ربط تعلق نفس به بدن را تعلق عرضی بدانند در نتیجه ترکیب میان آن دو را از نوع ترکیب انضمامی می‌داند (همو، ۱۴۲۸، ص ۲۰۲). می‌توان گفت که میان نفس و بدن رابطه علی و معلولی برقرار نیست بلکه نوع رابطه، رابطه اشتغال نفس به بدن است زیرا این نوع رابطه نمی‌تواند به‌صورت انطباع باشد بلکه علاقه میان آن‌ها اشتغال نفس به بدن است تا اینکه نفس از طریق آن بدن را ادراک کند و بدن نیز از آن نفس منفعل شود.

به عقیده ابن‌سینا بدن صرفاً شرط حدوث نفس است ولی در وجود خویش نیازی به آن ندارد زیرا نفس مجرد از ماده است و منطبع در ماده نیست از نظر او نفس از ابتدای حدوث خود

موجودی مستغنی از ماده است بنابراین بدن شرط بقای نفس نخواهد بود و چون شرط بقا نیست انهدام آن مقتضی فساد و نابودی نفس نخواهد بود هر چند نفس در بقای خود بی نیاز از بدن است ولی آنگاه که درمی یابد بدن ابزار مناسبی است که با به کارگیری آن می تواند به کمالات مطلوب خود نائل گردد از آنجا که ذاتاً به کمال خویش اشتیاق دارد به تصرف در بدن و استفاده آن به بهترین نحو ممکن مشتاق می شود بنابراین تصرف نفس در بدن ناشی از تقوم وجودی آن به بدن نیست بلکه برخواسته از شوق طبیعی نفس به تحقق کمالاتی است که از طریق تدبیر بدن دست یافتنی است (همو، ۱۳۹۵م، ص ۱۹۹/فخر رازی، ص ۴۰۰).

نفس حقیقی جوهری و متعلق به بدن است به گونه ای که اگر تعلق نفس به بدن نمی بود نفس، نفس نبود بلکه عقلی از عقول و موجودی ازلی و قدیم بود:

لو لم تكن النفس حادثه لما احتاجت الى البدن (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۲)

در واقع نامیدن نفس به نفس از آن جهت است که به بدن تعلق دارد چه اینکه بدن بودن بدن هم در گرو رابطه با نفس است. نفس و بدن دو حقیقت جوهری هستند که بدن بودن بدن به سبب ارتباطش با نفس است و نفس بودن نفس نیز از جهت تعلقی است که به بدن دارد بنابراین این جسم خاص که بدن است صلاحیت دریافت و افاضه نفس را پیدا کرده است یعنی پیش از تعلق پیدا کردن بدن به نفس، بدن طی فرآیندی به این استدلال دست یافته است و این گونه نیست که دفعتاً حقیقی جوهری روحانی به حقیقت جوهری جسمانی تعلق پیدا کرده باشد و در نتیجه یکی بدن و دیگری نفس گردد بلکه از ابتدا عناصری بسیط با یکدیگر پیوند خورده اند و با طی مراحل، جسمی خاص و دارای مزاج گشته و لیاقت تعلق نفس را پیدا کرده اند. در نظر ابن سینا همین شیء مرکب زمینه ای را فراهم می آورد که نفس از ذاتی که روحانی است حدوثی روحانی پیدا کند و از نگاه صدرای همین حقیقت مرکب از عناصر به گونه ای رشد می کند که زمینه پیدایش نفس می شود که از جهت ذات خود روحانی است هر چند در هنگام حدوث جسمانی باشد.

از نظر ابن سینا نفس هویت و جوهری مستقل است که تنها در مقام فعل خود به بدن محتاج است و این هلاکت و زوالی که برای بدن رخ می دهد هم چون شکسته شدن کشتی است که در این ویرانی هیچ زیانی به ناخدا (نفس) وارد نمی شود و نه تنها فساد بدن موجب نابودی نفس نمی گردد بلکه هیچ عامل دیگری هم نمی تواند به نفس آسیب وارد کند.

۱. ۵. ابتدای تعریف ابن سینا بر حدوث نفس

مسئله‌ای که در باب حدوث نفس مورد بحث حکما و فلاسفه قرار گرفته است، جسمانیة الحدوث یا روحانیة الحدوث بودن نفس ناطقه انسانی است. آیا نفس با حدوث بدن، حادث می‌شود و یا به سبب حدوث بدن. اغلب فلاسفه در باب بقای روحانی نفس اتفاق نظر دارند.

حکیم بوعلی سینا، در متون خود، قائل به روحانیة الحدوث بودن نفس است یعنی نفس انسانی، جوهری مجرد است که با حدوث بدن حادث شده و بدان تعلق می‌گیرد. شیخ درباره نحوه تعلق نفس به بدن و تکون انسان می‌گوید:

فاذا امتزجت العناصر امتزجاً قريباً جداً من الاعتدال حدث الانسان، و تجتمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية و تزداد نفساً تسمى ناطقه (همان، ص ۳۷۵).

بر این اساس زمانی که نهایت تعادل در مزاج به دست آمد و بدن آمادگی و صلاحیت قبول نفس را حاصل کرد نفس، بدان افزوده می‌شود و در بدن قرار می‌گیرد.

ابن سینا در بحث حدوث نفس، ابتدا به احوال نفس پیش از تعلق به بدن پرداخته و متذکر می‌شود که نفوس انسانی در نوع، متفق بوده و دارای ماهیت و صورت واحدند و همچنین پیش از تعلق به بدن دارای کثرت عددی نیز هستند. او در این بیان، تحقق و وجود نفس را پیش از تعلق به بدن باطل شمرده و تمایز میان نفوس را نیز به جهت تعلق به ابدان و قابلیت ابدان می‌داند:

و ليست متغايرة بالماهية و الصورة لان صورتها واحدة فاذا انما تتغاير من جهة قابل الماهية او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص و هذا هو البدن (همان جا).

ابن سینا جسمانیة الحدوث بودن نفس را مردود شمرده و آن را جوهری مجرد و مستقل می‌شمارد که تعلق و اختصاص آن به بدن از جهت توجه نفس به بدن است که این توجه نسبت به آن بدن، ذاتی و اختصاصی آن است: «ان النفس ليست منطبعة في البدن و لا قائمه به، فيجب سبيل اختصاصها به، سبيل» (همان، ص ۳۷۱) و مبدأ تشخیص این تعلق (تعلق نفس به بدن خاص) هیثاتی است که مختص آن نفس به بدن خاص است:

فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ماتعين به شخصاً. و تلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن و مناسبة اصولح احد هما للاخر، و ان خفي علينا تلك الحال و تلك المناسبة (همان، ص ۳۷۷).

علامه حسن زاده این نظر ابن سینا را ماحصل اعتقاد او به قول به روحانیه الحدوث بودن نفس می‌داند. حال آنکه با قول به جسمانیه الحدوث بودن نفس، چنین محذوری نخواهد بود (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸).

بنابراین در نظر ابن سینا 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 (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۶) و پس از مفارقت از بدن نیز هر نفسی ذاتی منفرد به خود دارد و بقایی روحانی خواهد داشت: «فقد بان ان الانفس الانسانية حادثة مع حدوث الابدان الانسانية» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸).

ابن سینا در بحث حدوث نفس اختلاف جدی با ملاصدرا دارد. از نظر ابن سینا حدوث نفس امری روحانی است و در واقع به روحانیه الحدوث بودن نفس معتقد است بر خلاف آنچه ملاصدرا می‌پذیرد که نفس در ابتدای تکون و شکل‌گیری خود امری مادی است که در مسیر رشد و تکامل خود به جوهری مجرد غیر مادی تبدیل می‌شود اما ابن سینا برای نظریه خود به چند دلیل استناد می‌کند:

۱. دلیل نخست او بر روحانی بودن حدوث نفس عبارت است از اینکه وجود نفوس پیش از ابدان باید در دو حالت باشد یا باید به وصف کثرت موجود باشند یا به وصف وحدت. اما این نفوس نمی‌توانند به وصف کثرت موجود باشند زیرا لازمه‌اش این است که نفسی که واحد و بسیط است به هنگام تعلق گرفتن به ابدان، تقسیم شود که این امری محال است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۸).

۲. اگر نفوس متعدد پیش از ابدان موجود باشند به ناچار برای تمایز افراد از یکدیگر نیازمند عوارض هستند و این عوارض نمی‌توانند از طبیعت نوع برخاسته باشند زیرا لازمه‌اش آن است که نوع در همه افراد خود یکسان باشد در نتیجه عوارض امور حادثی‌اند و اگر علل تمایزکننده حادث باشد در نتیجه نفوس نمی‌توانند در این حالت قدیم باشند (همان، ص ۱۹۹).

۳. اگر نفوس پیش از ابدان محقق باشند و هر نفسی بدون بدن خاصی که باید به آن تعلق پیدا کند موجود شود باید توانایی اتصاف به کمالات را داشته باشد و این مسئله با فلسفه وجودی ابدان که به عنوان آلات برای کسب کمالات برای نفس هستند سازگاری ندارد و اگر نفوس موجود باشند و برای تحصیل کمال نیازمند حدوث ابدان باشند لازمه‌اش این است که موجوداتی در نظام آفرینش معطل در وجود باشند که این فرض هم خطا است (همو، ۱۴۰۴ق،

ص ۱۰۴ و ۱۹۸، همو، ۱۳۶۳، ص ۸ و ۱۰۸). اما در این میان ملاصدرا به اشکالات روحانی بودن نفس پاسخ داده است. از نظر ملاصدرا این اشکالات دو گونه هستند. برخی از این اشکالات استدلالی است که نتیجه آن نفی نظریه روحانیه الحدوث بودن نفس است و برخی دیگر به صورت مستقیم نظریه حدوث روحانی را مورد هدف قرار داده است.

۶.۱. ابتدای تعریف ابن سینا در حرکت جوهری و اشتدادی نفس

در سطور پیشین و در تعریف نفس گفتیم که نفس کمال اول برای جسم طبیعی است و مقصود ابن سینا از اینکه می‌گوید نفس صورت است این است که نفس کمالی است که هویت شیء به آن کامل می‌شود (همو، ۱۹۵۲، ص ۱۵۳) و همچنین بیان شد که از نظر ابن سینا نفس جوهری بالذات مجرد از بدن است و بدن قائم به تدبیر و حاکمیت و تصرف نفس بر آن است در نتیجه نفس برای دستیابی به برخی کمالات در مقام فعل و نه در مقام ذات به بدن نیازمند است. نفس انسانی پس از حدوث، باقی خواهد بود و با موت و فساد بدن عنصری، زوال و فساد نخواهد پذیرفت. فساد نفس مطلقاً محال است و اگرچه نفوس، ازلی نیستند اما به بقای فاعلی ازلی خود ابدی و باقی خواهند بود. این مطلب عقیده حکمای مشاء و خاصه ابن سینا است. برهان اقامه شده بر بقای نفس را بر دو قسم می‌توان تقسیم نمود:

۱. برهان بر عدم تعلق نفس به بدن در وجود

هر آنچه که با فساد شیء دیگر فاسد شود، باید نوعی از تعلق بدان داشته باشد: «فلان کل شیء یفسد بفساد شیء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق. و کل متعلق بشیء نوعاً من التعلق، فاما ان یکون تعلقه» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۸).

لذا از آن جا که تحقق وجودی نفس به بدن نیست، لذا با موت بدن، باقی خواهد بود. «و بقی ان لا تعلق للنفس فی الوجود بالبدن، بل تعلقه فی الوجود بالمبادی الاخر التي لا تستحیل و لا تبطل» (همان، ص ۳۸۳).

۲. بساطت و عدم ترکیب نفس

دلیل دیگر بر بقای نفس، بساطت نفس و عدم ترکیب آن از قوه و فعل و ماده و صورت است. تقریر برهان چنین است: هر آنچه می‌تواند به سببی فاسد و تباه شود، قوه موت و فساد در آن موجود است و پیش از فساد نیز فعلیت بقا در آن محقق است. دو جهت فنا و بقا در شیء واحد

قابل جمع نمی‌باشد، لذا لازم است ذات شیء مرکب از ماده و صورت باشد: «فیلزم من هذا ان تكون ذاله مركبه من شیء حصل له هذا الفعل و فی طباعه قوته، و هم مادته» (همان، ص ۳۸۵). حال با توجه به آنکه نفس بسیط است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۶) مشخص می‌شود که قوه فساد در نفس نبوده و باقی خواهد بود. ابن سینا در تقریر دیگری از این برهان بیان می‌کند که نفس، اصل است و لذا مرکب از قوه قابل فساد نخواهد بود. قوه فساد و بقای بالفعل برای دو چیز است حال آنکه هیچ اصلی مرکب از دو چیز نیست. حال نفس اگر اصل باشد، مرکب نخواهد بود. شیء نیز اگر اصل نباشد، یا مرکب یا حال در ماده یا حال در موضوع است. شیخ بانفی حال در ماده یا موضوع بودن نفس بر مبنای مباحث قبلی، ترکیب نفس را به تسلسل رسانده و بساطت و اصل بودن نفس را به اثبات می‌رساند و بی‌نیازی نفس را در تعقل از بدن مبنای اثبات عدم فساد نفس با مرگ بدن قرار می‌دهد. و در باب بقای نفس چنین می‌گوید: «فقد بان و اتضح ان النفس الانسانية مستغنيه فی القوام عن البدن، و فساد البدن ليس سبباً لفسادها. و ذاته ليس سبباً لفساده، و ضده ليس لفساده، لان الجوهر لا ضد له؛ و علته الموجوده و هو العقل الفعال ليس سبباً لفساده، بل لوجوده و كماله. فلا سبب له اذن فی فساده، فهو اذن باق دائماً» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵).

۲. نفس‌شناسی صدرایی

۲.۱. تعریف نفس از دیدگاه ملاصدرا

تعریف ملاصدرا از نفس متأثر از تعریف ارسطو در باره نفس است و ی همچون ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۴۳-۴۲). نفس جوهر مجردی است که ذاتش بسیط است و اگرچه در ماده تن نیست اما همراه بدن است، از این رو دارای دو جنبه است یکی از جهت ذات که مجرد و از سنخ مفارقات است و دیگری از جهت فعل و رفتار که جسمانی است و از جسم جدایی ندارد زیرا از نظر ملاصدرا هیچ مانعی ندارد که یک چیز دارای دو جنبه مخالف بوده از جهتی مفارق و غیرمادی و از جهتی با ماده همراه باشد. ملاصدرا برخلاف دیگر فلاسفه نفس انسان را موجودی ثابت و بدون حرکت نمی‌داند بلکه آن را دارای حرکتی در جوهر و ذات خود می‌داند که روزبه‌روز در جهت رسیدن به تکامل پیش می‌رود، از این نظر نفس انسان برای حدوث و ایجاد شدن به ماده نیازمند است، زیرا بدن انسان برحسب طبیعتش خواستار رسیدن به نفسی برتر و عالی است که تا از طریق آن نفس بتواند استعدادهای خاص انسانی را شکوفا کند و به ثمر برساند و آن نفس غیر از نفس نبات و حیوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۷).

از نظر ملاصدرا نفس به هنگام حدوث با بدن متحد است و وجود آن جدای از وجود بدن نیست با این تفاوت که با از بین رفتن بدن نفس فانی نمی‌شود و بقای آن روحانی است. در واقع فصل ممیزه تعریف ملاصدرا در باره نفس نسبت به فلاسفه پیش از خود در این نکته است که او میان ذات نفس و نفسیت آن هیچ‌گونه اختلاف و تمایزی قائل نمی‌شود برخلاف آنچه گذشتگان او بر این باورند که تعریف نفس به ذات نفس مربوط نمی‌شود بلکه «وقتی نفس را به کمال تعریف می‌کنیم در واقع نفس را من حیث هی تعریف نمی‌کنیم بلکه از حیث تعلقش به بدن تعریف می‌کنیم به گونه‌ای که در تعریف نفس ما از یک سو با یک جوهر مادی و جسمانی مواجه هستیم و از سوی دیگر جوهری مجرد داریم که اضافه ذات نفس به بدن مادی ذاتی آن نیست بلکه امری عرضی است که بر آن عارض می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۹۵، ص ۹ و صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۷۱).

ملاصدرا معتقد است نفس در آغاز حیات بدن حالت بالقوه دارد و کم کم و به تدریج با حرکت جوهری ماده به فعلیت خود می‌رسد تا به کمال نهایی خود برسد زیرا از نظر او وجودهای مادی وجودهایی تدریجی هستند که در مسیر حرکت جوهری در هر آنی از آنات وجود و حیثیتی تازه پیدا می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۲۱).

۲.۲. ابتنای تعریف ملاصدرا از نفس بر تجرد نفس

ملاصدرا برخلاف ابن سینا که تجرد را تنها در مرتبه عاقله می‌دانست، معتقد است نفس دارای مراتب تجرد است و در حیث تجردی خویش در مقام ذات، پیراسته از هر نوع ماده است اما همین نفس در آن هنگام که با بدن و به همراه آن است با ماده همراه است یعنی نفس در مقام ذات خود از ماده مبراست، اما در مقام فعل با ماده همراه است. وی سه مرتبه از تجرد را برای نفس بازشناسی می‌کند که عبارت‌اند از تجرد برزخی، تجرد تام عقلی، تجرد اتم و در تبیین تجرد برزخی می‌گوید، «انسان به تضاد دو امر نظیر سیاهی و سفیدی حکم می‌کند، اما می‌دانیم که اجتماع دو امر (سیاهی و سفیدی) در یک جسم واحد محال است. بنابراین اگر میان سفیدی و سیاهی حکم به تضاد می‌کنیم، لازم می‌آید هر دو این‌ها در نزد ما حاضر باشند بنابراین برای این دو باید محلی وجود داشته باشد که این دو در آن حاضر می‌شوند پس باید آن محل محلی مجرد باشد و چون عقل مدرک صورت‌های جزئی نیست پس نتیجه می‌گیریم که این قوه خیال است

که مدرک صور جزیی است لذا این قوه محل برای اجتماع سفیدی و سیاهی است که قوه‌ای مجرد و منزّه از ماده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۸۲).

ملاصدرا برخلاف ابن سینا که تجرد را منحصرأً عقلی پنداشته و معتقد است نفس دارای دوگونه تجرد است: تجرد عقلی و تجرد مثالی. موجود مثالی موجودی است که فاقد هیولا و مکان و فاقد وضع مادی است از این رو نه قابل تبدیل شدن به شی دیگری است. نه بخشی از عالم طبیعت را اشغال می‌کند و نه با موجودات عالم طبیعت نسبت وضعی دارد. در واقع موجود مثالی موجودی است که:

الف. شکل دارد مانند هر شکلی که آن را تخیل کنیم.

ب. می‌تواند در مقایسه با موجود مثالی دیگری نسبت وصفی داشته باشد مثلاً سمت چپ یا راست آن باشد یا به آن نزدیک یا از آن دور باشد.

ج. اندازه دارد و از این جهت در مقایسه با موجود مثالی دیگر حقیقتاً به اوصافی همچون کوچکی یا بزرگی یا مساوی بودن متصف می‌شود و از آن جا که اندازه داشتن ویژگی جسم است بلکه همان خود امتداد جسمانی است که اگر متعین در نظر گرفته شود اندازه و کمیت است.

د. موجودات مثالی جسمانی‌اند اما نه چونان جسم هیولانی که در عالم طبیعت است بلکه نوع دیگری از جسم است که آن را با وصف «مثالی» متمایز می‌کند (قطب الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵۱۹-۵۱۱).

با توجه به این نکته آن تجردی که ویژگی ضروری نفس است تجرد مثالی است نه تجرد عقلی، یعنی ضروری نیست که هر نفس انسانی از مرتبه تجرد عقلی برخوردار باشد. از نظر ملاصدرا افراد اندکی توانایی ادراک صور عقلی کلی را بدون در آمیختن با صور خیالی دارند پس تجرد عقلی ویژگی عام نفس انسانی نیست. برخلاف آنچه تجرد مثالی، ویژگی عام نفس انسانی است (همان، ص ۲۲۴۳). ملاصدرا ثابت کرده است که صور جزیی و قوای مدرک آن‌ها بلکه کلیه قوای حیوانی نفس به جز قوه محرکه فاعلی از تجرد مثالی برخوردارند مبدأ و فاعل این قوا اگر تجرد عقلی نداشته باشد بی‌تردید تجرد مثالی دارد (عبودیت، ص ۲۱۰).

۳.۲.۳. ابتدای تعریف ملاصدرا از نفس بر جوهریت نفس

در تعریف نفس با واژه جوهر یا جوهریت مواجه می‌شویم ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود

که قایل به اصالت وجود است معتقد است که موجود بودن مساوی با شخصیت است، از نظر صدرا واقعیت خارجی همان خود شخص و هویت شیء است و ماهیت در مرتبه ذات خود از تعیین مبراست لذا چنین حقیقتی برای اتصاف به تعیین احتیاج به امری و رای خود دارد که همان وجود است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵). از نظر ملاصدرا اعراض هیچ هویتی استقلالی در مقابل جوهر از خود ندارند و وجودشان تبعی و لغیری است یعنی وجود جوهر و عرض در کنار هم شخص واحدی را بوجود می آورند بنابراین صدرا بر اساس دیدگاه اصالت وجود برای اعراض وجودی لغیری و تبعی لحاظ می کند و اعراض را از مراتب جوهر می داند. و جوهر را این گونه تعریف می کند: ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود در موضوع نخواهد بود و بی نیاز از آن است؛ «الجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنه» (طباطبایی، ص ۴۱۲). در این میان از جمله براهین مشهوری که بسیاری از حکما بر جوهریت نفس اقامه کرده اند برگرفته از تعریف نفس است. در تعریف نفس گفتیم که نفس کمال اول برای جسم طبیعی است و افعال و آثار خود را از راه آلات و قوا انجام می دهد و در تعریف کمال اول گفتیم که چیزی است که نوعیت نوع به آن بستگی دارد و بود و نبود آن باعث بود و نبود نوع است. حال می گوئیم اگر نفس کمال اول و مقوم نوعیت نوع است بالطبع باید جوهر باشد نه عرض زیرا اشیا یی که خود واجد نفس هستند مانند گیاه و حیوان و انسان، خود جوهرند: «به یقین چیزی که مقوم نوعیت انواع جوهری است خود باید جوهر باشد زیرا عرض نمی تواند مقوم نوع و جوهر باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۹).

جوهریت نفس برای فیلسوفانی مانند ملاصدرا امری مهم و اساسی است، زیرا، بسیاری از مباحث ملاصدرا مانند حرکت جوهری، بر اساس این فرض که جوهر اشیا در حرکت و تغییر هستند، پیش می رود. طبیعی است که اگر فرض جوهریت نفس منتفی باشد، بحث از حرکت اشتدادی جوهری آن و مسائل مترتب بر آن ممکن نخواهد بود، وی می گوید که نفس یک جوهر صوری است که در وجودش اشتداد پیدا می کند و در تجوهر ذاتش تکامل می یابد و در اطوار و دگرگونی هایش از حالی به حال دیگر می رود و درجات طبیعی و نباتی و حیوانی و بشری را تا آنجا که خدا می خواهد، درمی نوردد (همان، ص ۳۸).

ملاصدرا بر اساس مبانی فکری خود که قائل به اصالت وجود است معتقد است که موجود بودن مساوی با شخصیت است و واقعیت خارجی همان خود شخص و هویت شیء است و ماهیت بما هی در مرتبه ذات از تعیین و تشخیص مبراست چنین حقیقتی برای اتصاف به

تعیین و تشخیص احتیاج به امری ورای سنخ خود دارد و امر غیرسنخ ماهیت یا وجود یا عدم است. ماهیت در تحقق احتیاج به حقیقت وجود دارد و حقیقت وجود متشخص به نفس ذات خود است (همو، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۸۵). پس تشخیص هر ماهیت به نحوه وجودی است که از علت مستفیض می‌شود. ملاصدرا معتقد است که اعراض هیچگونه استقلالیه در مقابل جوهر ندارند و وجود تبعی و لغیری دارند بنابراین عرض در تمام احکام تابع جوهر و از مراتب وجود آن است، یعنی مجموع جوهر و عرض شخص واحدی را بوجود می‌آورند که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. وجود عرض وجود لغیره است که از آن به وجود رابط تعبیر می‌شود ملاک تشخیص وجودی همه اعراض همان مصداق خود جوهر است؛ یعنی یک وجود واحد است که مصداق انسان دارای کیف و کم و ذی اضافه و ذی این است و مبدأ انبعاث و ظهور اعراض و لوازم و امارات تشخیص، نفس وجود خاص جوهر است که همواره محفوف به اعراض مختلفه است و اعراض از لوازم وجود خاص خارجی طبیعت هستند. بین اعراض و لوازم، یک نحوه اتحادی موجود است و اعراض با قطع نظر از موضوعات در نظام وجود حظی از وجود ندارند و وجودشان مرتبه‌ای از وجود موضوع است، بلکه با موضوع به وجود واحد موجودند، از این رو اعراض بر موضوعات به حمل شایع حمل می‌شوند و صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی است (همان، ج ۳، ص ۱۰۴). یگانگی جوهر و عرض به معنای این است که وجود عرض متعین به وجود جوهر است و این تعین بیرون از وجود شیء نیست، در عین حال عین وجود شیء هم نیست، چون تعینها عوض می‌شوند ولی خود شیء باقی است؛ مثلاً اگر جسم نرمی مثل شمع شکل‌ها و تعین‌های مختلف پیدا کند یک چیز هست که تعین‌های مختلف پیدا کرده است با این بیان می‌توان گفت وقتی که همه اعراض تعینات وجود جوهر هستند، امکان اینکه در جوهر هیچ تغییری پیدا نشود و در مقام خودش ثابت باشد و فقط تعین‌ها عوض شود، وجود ندارد و این تنها بر این فرض درست است که تغییرات و تعینات عین تغییرات جوهر باشد، با این تفاوت که تغییرات جوهر سبب نمی‌شود که ذات جوهر از بین برود ولی ذات این تعین از بین می‌رود و ذات تعین دیگر به وجود می‌آید، مانند حقیقت انسان در این دنیا که بدن و قوای مادی او همواره در تغییر و تبدل است و نفس ناطقه او ثابت و باقی است و این همه تغییرات و تبدلات با وحدت شخصی او منافاتی ندارد (اکبریان، ش ۵).

۲.۴. ابتدای تعریف ملاصدرا از نفس بر رابطه نفس و بدن

دیدگاه ملاصدرا درباره اصل وجود نفس با دیدگاه ابن سینا یکسان است و او تصریح می‌کند که اصل اثبات نفس نیاز به حد و برهان ندارد چون نفس موجودی بسیط است و شیء بسیط ماده و صورت و در نتیجه جنس و فصلی ندارد که بتوان تعریف حدی برای آن ارائه کرد البته نفس از جهت افعالی خود و تعلقی که به بدن دارد قابل تعریف است (۱۹۸۱، ج ۸، ص ۸). در واقع نامیدن نفس به نفس از آن جهت است که به بدن تعلق دارد چه اینکه بدن بودن بدن هم در گرو رابطه با نفس است. نفس و بدن دو حقیقت جوهری هستند که بدن بودن بدن به سبب ارتباطش با نفس است و نفس بودن نفس نیز از جهت تعلقی است که به بدن دارد بنابراین هر دو فیلسوف در یک باور مشترک هستند که این جسم خاص که بدن است صلاحیت دریافت و افاضه نفس پیدا کرده است یعنی پیش از تعلق پیدا کردن بدن به نفس، بدن طی فرآیندی به این استدلال دست یافته است و این گونه نیست که دفعتاً حقیقتی جوهری روحانی به حقیقت جوهری جسمانی تعلق پیدا کرده باشد و در نتیجه یکی بدن شود و دیگری نفس، بلکه از ابتدا عناصری بسیط با یکدیگر پیوند خورده‌اند و با طی مراحل، جسمی خاص و دارای مزاج گشته‌اند و لیاقت تعلق نفس را پیدا کرده‌اند.

ملاصدرا معتقد است که میان نفس و بدن ترکیبی اتحادی برقرار است تا آنجا که نفس صورت برای بدن است و فعلیت آن در گرو وجود بدن است و میان این دو (نفس و بدن) علاقه لزومیه برقرار است و این علاقه به گونه‌ای است که بدن در تحقق خود نیازمند به نفس است و نفس نیز در تعیین شخصی خود محتاج به بدن است (همو، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۸۲). تا آنجا که نفس صورت نوعیه (همان، ج ۹، ص ۱۰). برای بدن است و بدن به منزله علت مادی برای این صورت نوعیه است (همان، ج ۸، ص ۱۲ و همان، ج ۹، ص ۱۰۳).

از نظر ملاصدرا ماده یا هیولای نفس همان ماده و هیولای بدن است برخلاف آنچه مشایبان می‌گویند که ماده و هیولا مخصوص بدن است و نفس تنها صورت برای این ماده است. اما ملاصدرا معتقد است که بستر و تکامل هر دو موجود یعنی هم نفس و هم بدن تنها حرکت جوهری ماده است با این تفاوت که رشد نفس از طریق ادراکات حسی حاصل می‌شود و حیات بدن از طریق بقاء نفس حاصل می‌شود و نفس حقیقتی است که به سوی ملکوتی شدن می‌رود (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۷۲).

به اعتقاد ملاصدرا نفس در آغاز خلقت خود گرچه در ماده زاییده شده است، اما مادی محض نیست بلکه در آخرین نقطه مرز میان ماده و نخستین نقطه مرزی در مفارقات عالم ماده قرار دارد (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۲۱۶). نفس تمام بدن است و رابطه‌ای که میان آن دو وجود دارد رابطه‌ای است ذاتی و وجودی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲).

از نظر ملاصدرا نفس برخلاف اجسام و مجردات تام در عالم واحدی محصور نیست بلکه دارای عوالم گوناگون و مختلفی است، از یک طرف دارای نشئه تجردی و عقلانی است و از سوی دیگر وجودی در عالم ماده و طبیعت دارد و بر اساس این وجودش حادث است و این حدوث مسبوق به استعداد بدن است اما همین نفس، در حرکت استکمالی خود به عالم تجرد ورود پیدا می‌کند در نتیجه در پی این تبدیلی که در عالم طبیعت رخ می‌دهد می‌میرد و اما در نشئه و عالم دیگری مبعوث می‌گردد. روشن است که نفس در این مرتبه از وجود خود به بدن و احوالات مادی آن نیاز ندارد بنابراین زوال و فساد بدن به نشئه عقلی نفس هیچ ضرری وارد نمی‌کند بلکه تنها موجب انعدام مرتبه طبیعی وجود نفس می‌شود و همین مرتبه است که فانی است و پس از زوال بدن زایل می‌گردد و اما در کنار همین مرتبه نفس به مرتبه‌ای از وجود تجردی نائل می‌شود که به لحاظ همان مرتبه باقی است (همو، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۹۲).

از آنجا که از نظر صدرای نفس در ابتدای امر مادی است مشکل چگونگی ارتباط امر مادی و مجرد نیز پیش نمی‌آید، از نظر ملاصدرا بدن تا زمانی بدن است که با نفس در ارتباط باشد و پس از مفارقت از بدن دیگر بدن نیست بلکه جسمی است که صورت نوعیه دیگری پیدا کرده است. هر چند در ظاهر مشابه بدن قبلی است بنابراین، این وجود بدن است که مشروط به نفس است و پس از انتقال نفس از نشئه و عالم طبیعت به نشئه دیگر بدن «بما هو بدن» منعدم می‌گردد (همان، ص ۳۸۱).

۵.۲. ابتدای تعریف ملاصدرا از نفس بر حدوث نفس

یکی از آرای خاص ملاصدرا که بر دیگر مسائل فلسفی او نیز اثرگذار است بحث جسمانی بودن نفس در مرحله حدوث است. نظریه حدوث جسمانی نفس از ابتکارات ویژه ملاصدر است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ص ۵۴۱). ملاصدرا می‌گوید که اگر بگوییم نفس و بدن دو موجود مجرد و مادی‌اند آن گونه که مشایبان معتقدند لازم می‌آید که بگوییم نفس جوهر محصل بالفعل و از عقول است و از عالم قدس جدا گشته و به بدن ملحق شده است و این فرض محال است زیرا

جوهری که مفارق باشد تحول پذیر نیست بلکه ماده جسمانی محل حوادث است و جدا گشتن از آن عالم و حلولش در بدن با مجرد سازگار نیست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲). از نظر صدرای نفس در آغاز پیدایش با طبیعت جرمیه از جهت درجه همسان است و پس از آن به حسب استکمال ماده اندک ارتقا می‌یابد تا از درجه نباتی و حیوانی هم می‌گذرد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۸). آن نفسی که همسان با درجه طبیعت جرمی است از نبات هم پایین تر است بلکه اصلاً نفس نیست و به اعتبار اینکه در آینده نفس نباتی و حیوانی می‌شود ملاصدرا از آن تعبیر به نفس کرده است پس نفس افاضه دیگر نیست بلکه همان صورت طبیعی‌ای است که در مسیر تکاملی به صورت نباتی و حیوانی درآمده و سپس از آن‌ها عبور می‌کند.

ملاصدرا می‌گوید: حقیقت این است که نفس انسانی در پیدایش و تصرف خود کاملاً جسمانی است و اما در بقا و تعقل روحانی است این برخلاف عقول مفارق است که در ذات و فعل خود مفارق‌اند و همچنین برخلاف طبایع جسمانی که در ذات و فعل خود جسمانی‌اند (همو، ۱۹۸۱، ص ۳۴۷). او در مقام انتقاد از مشایبان که قائل به حدوث روحانی نفس‌اند می‌گویند اگر نفس موجودی روحانی و عقلی است به چه جهت به بدن تعلق گرفته و چرا از بدن منفعل می‌شود یعنی چرا از رنج و بیماری و شادی و لذت متأثر می‌شود؟ (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۴). ملاصدرا می‌گوید که حکما پذیرفته‌اند که فصل مقوم ماهیت، نوع و محصل وجود، جنس است و آن‌ها گفته‌اند جنس نسبت به فصل عرض است اما مقصود عرض در خارج نیست جنس از عوارض تحلیلی فصل است و میان این دو در خارج انفکاک نیست بنابراین جنس همیشه بر فصل حمل می‌شود و از سوی دیگر نفس ناطقه را فصل انسان می‌دانند یعنی نفس ناطقه فصل مقوم ماهیت انسان و محصل جسم نامی است طبق این بیان لازم می‌آید همیشه جسم نامی با نفس متحد باشد و همیشه جسم بر ناطق حمل شود و این مطلب با نظر حکما که می‌گویند نفس ناطقه در حدوث و بقا مجرد است سازگار نیست و این خود دلیل بر آن است که بگوییم نفس انسان دارای حرکت جوهری است و حدوث آن جسمانی است و در بقا روحانی است (همان، ص ۲۴۶-۲۴۳).

ملاصدرا معتقد است نفس مکمل بدن است و از ترکیب نفس و بدن نوع واحد جسمانی پدیدار می‌گردد؛ اگر نفس جوهری مجرد باشد لازم می‌آید که از ترکیب مجرد و مادی نوع واحد جسمانی و مادی حاصل شود که امری محال است (همان، ص ۳۴۳).

از نظر ملاصدرا مبنای مشایبان درباره ماده و صورت و جنس و فصل و اینکه جنس از عوارض فصل است با قول به حدوث روحانی نفس ناسازگاری دارد لذا مشایبان برای رهایی از این

محدور، دو مطلب را پذیرفته‌اند که نتیجه این دو مطلب این است که نفس و بدن با یکدیگر اتحاد دارند و اینکه اتحاد نفس و بدن با مجرد نفس در آغاز پیدایش خود ناسازگاری دارد، پس ناگزیر باید بپذیرند که نفس به هنگام پیدایش خود جسمانی است زیرا اگر بپذیرید که جنس و فصل برابر با ماده و صورت‌اند و در محل بحث نفس را فصل بدانید، جنس و فصل قابل حمل بر یکدیگرند و حمل دو شیء مشروط به اتحاد بین آن دو است. بنابراین جنس و فصل متحدند و در نتیجه ماده و صورت نیز با یکدیگر اتحاد دارند یعنی نفس با بدن متحد است و اتحاد شیء مجرد با شیء مادی امکان ندارد و ملاصدرا در پایان به این نتیجه رسیده که:

فعلی رأیهم یلزم کون النفس جسماً باحد الوجهین المذكورین (همان، ص ۳۴۵).

۶.۲. ابتدای تعریف ملاصدرا بر حرکت جوهری و اشتدادی

طبق نظریه حرکت جوهری، نفس یک حرکت دائمی و پیوسته در خود دارد که این حرکت به هیچ روی منقطع نیست نفس از ابتدای مسیر حرکت خود که امری جسمانی است مراتب بی‌شماری را طی می‌کند تا به دوره تجرد برزخی برسد و از دوره تجرد برزخی مراتبی را طی می‌کند تا به مرحله تجرد عقلی برسد و در عین اشتداد و تکاملی که می‌یابد دارای وحدت شخصی است.

هویت‌های جوهری همگی قابلیت اشتداد دارند و این اشتداد در مراتب مختلف اشتداد اتصالی است و وحدت اتصالی دارد و این حرکت و وحدت اتصالی به گونه‌ای است که هویت و شخصیت متحرک در طول حرکت اشتدادی حفظ می‌شود (همو، ۱۳۴۱، ص ۳۰).

همه موجودات عالم در مسیری واحد با حرکت جوهری اشتدادی که دارند به سوی تجرد به پیش می‌روند و نفس نیز در مسیر وجود جوهری خود رو به اشتداد است و به صورت کاملاً تدریجی و اتصالی از هویت مادی خود به هویت مجردی تحول پیدا می‌کند و این نوع از تجرد که ملاصدرا تبیین می‌کند در مقابل تجردی است که ابن‌سینا آن را پذیرفته است زیرا از نظر ابن‌سینا نفس ذاتی مجرد دارد که تنها از جهت فعلش مادی است (طوسی، ص ۲۶۰).

البته ابن‌سینا حرکت جوهری نفس را قبول ندارد و به رد سخنان قدما در این زمینه پرداخت ولی از آنجایی که مشایبان قائل به تکامل نفس هستند می‌توان گفت این حرکت از نظر آن‌ها حرکتی عرضی است، حکیم سبزواری نیز در تعلیقه اش بر اسفار به این نکته باین بیان اشاره کرده است که نفس در نزد مشایبان متغیر و متحرک است ولی در کیف، زیرا علم و قدرتش زیاد می‌شود و

همه آنها از عوارض هستند ولی جوهر و سنخ ذاتش محفوظ و غیر متغیر باقی می‌ماند (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۴۵).

ملاصدرا برای نفس مراتبی قائل است که نفس از ابتدای وجود خود، مراتب و درجات مختلفی را کسب می‌کند و از طریق حرکت جوهری، اطوار مختلف وجودی را طی می‌کند و به کمال می‌رسد. نخستین مرتبه‌ای که نفس آن را به دست می‌آورد، قوه جسمانی یا هیولای اولی است. نفس در ابتدای تکون خود وجودی مادی دارد و بعد از آن صورتی طبیعی را کسب می‌کند. در این مرتبه نفس با استخدام ابزار جسمانی مانند گوش و چشم قادر به ادراک محسوسات می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲ و ۳۷۶).

در دیدگاه ملاصدرا حیثیت وجودی نفس امری مشکک و ذومرتبه است اما از نظر ابن‌سینا نفس جوهر مجردی است که مانند اجسام از ماده و صورت ترکیب نیافته است و همچنین امری ذو مرتبه نیست، آن‌گونه که ملاصدرا معتقد است، بلکه نفس از طریق ایجاد اعراضی در بدن که همان قوای جسمانی نفس‌اند با بدن که واقعیت دیگری غیر از نفس و قوای آن است، رابطه تدریجی و تصرفی پیدا می‌کند که این ارتباط موجب ایجاد ترکیبی حقیقی بین نفس و بدن می‌شود که این نوع طبیعی پس از تحقق خود، نوع واحدی را به نام انسان به وجود می‌آورد، اما اعراض به سبب رابطه علی و معلولی با نفس از یکدیگر مستقل نیستند، هر چند که مغایر هم هستند. در اینجا ابن‌سینا از نفس با عنوان مجمع قوا سخن می‌گوید که در این صورت فعل قوا حقیقتاً و بالذات فعل نفس است. در این دیدگاه نفس جوهر مجرد عقلی فاقد مراتب است که قوای آن فقط اعراضی صادره از نفس و معلول آنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۱۸)، اما در دیدگاه ملاصدرا نفس مانند وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب است که از طبیعت مادی شروع می‌شود و با طی مراتب وجودی خود بر اثر حرکت جوهری به وجودی که مجرد محض است نائل می‌شود. در این میان بالاترین مرتبه همان است که ابن‌سینا آن را نفس می‌نامد و مراتب دیگر از نظر او همگی قوای نفسی به حساب می‌آیند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲ و ۳۷۶). ملاصدرا معتقد است پس از آنکه نفس با کمک بدن به ارتقای تدریجی خود طی حرکت جوهری ادامه داد با تلطیف وجود طبیعی نیاز انسان به حواس و ابزار جسمانی کم شده و در ادامه حواس ظاهری در یک حس مشترک جمع می‌شوند و اعضای مادی به اعضای نفسانی ارتقا می‌یابند و نفس می‌تواند از ادراک محسوسات و مخیلات بالا رفته و معقولات را بالفعل ادراک کند که این مقام بالاترین مقامی است که انسان می‌تواند با عروج عقلانی به آن نائل

گردد (همان، ص ۱۵۷). از نظر ملاصدرا نفس تا زمانی که به مرتبه تجرد تام عقلی نایل نشود، موجودی جسمانی است؛ یعنی وابسته و متعلق به جسم است. در این مرحله، نفس ذاتی مستقل و جدا از جسم و ماده ندارد نفس محصول حرکت جوهری بدن جسمانی است و بدین ترتیب، بدن و روح رابطه‌ای همچون درخت و میوه دارند؛ چرا که در زمینه بدن است که نفس پرورش می‌یابد، اما نه بدین معنی که بدن، نفس را بزیاید، بلکه فقط و فقط شرایط ظهور نفس را فراهم می‌کند. نفس موجود خاصی است که در پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی است، اما در بقا و دوام، مستقل از ماده و شرایط مادی است و این است معنای «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (همان، ص ۱۴-۱۳).

۳. تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه این دو فیلسوف در باب تعریف نفس

«کمال اول برای جسم طبیعی» و «جوهر مجرد بسیط بودن»؛ تعریف‌هایی از نفس هستند که در این تحقیق مبنای واکاوی نگرش به نفس از منظر دو فیلسوف بزرگ قرار گرفتند و بنابراین اتفاق و اختلاف نظر و نتایج بدست آمده نیز در خصوص تعریف نفس از منظر سینا و صدرا و واژه‌های بیان شده در آن از قبیل تجرد نفس، جوهریت نفس، حرکت جوهری و اشتدادی و استکمال نفس، در قسمت ذیل بیان می‌شود.

ابن سینا نفس را جوهری کمالی می‌داند که این جوهر جسم، صورت یا همانند آن نیست و بیان می‌کند که اگر کمال همان صورت باشد لازم می‌آید که فقط شامل امر منطبع در ماده باشد در حالی که کمال جامع‌تر از صورت است و هم شامل امر منطبع در ماده می‌شود و هم بیرون از آن و اگر نفس را نفس می‌گویند از جهت حقیقت جوهری آن نیست بلکه از آن جهت است که به بدن تعلق می‌گیرد و ربط و تعلق نفس را به بدن از نوع رابطه اضافی می‌داند که مطابق آن نفس بدون بدن، عقل است و بدن بدون نفس، جسم خواهد بود، بنابراین از نظر ابن سینا این بدن است که پس از طی فرآیندی به مرتبه‌ای از صلاحیت رسیده که دریافت‌کننده نفس می‌شود.

نقد ملاصدرا بر حکمای مشاء این است که تعریف آن‌ها از نفس، نفس را داخل در مقوله اضافه کرده، لذا صورت یا کمال نفس برای بدن لاحق و عارض به وجود نفس است و نه عین وجود نفس و از همین جاست که ثنویت نفس و بدن پیش می‌آید زیرا نفس دارای نوعی ماهیت عرضی و اضافی می‌شود. در این اضافه که اضافه مقولی است یک طرف اضافه نفس مجرد و طرف دیگر بدن مادی است؛ اما ملاصدرا اضافه نفس به بدن را ذاتی نفس می‌داند در نتیجه نفس هرگز چیزی

مستقل و جدا از بدن نخواهد بود بلکه همواره بدن به نحو لابلشرط اعم از بدن دنیوی و مثالی و اخروی در نفس مأخوذ است بدین ترتیب نفس در دیدگاه ملاصدرا حقیقتی تعلقی است که عین تعلق ذات و هویت آن است نه عارض بر آن.

مهم ترین اختلاف نظر میان ابن سینا و ملاصدرا این است که از نظر شیخ الرییس بوعلی سینا نفس از جهت ذات مجرد است و از جهت کارکرد مادی است و البته ربط و تعلق دو امر که یکی مادی محض و دیگری مجرد محض است از مهم ترین مشکلات نفس شناسی ابن سینا است. در نتیجه سخن مشایبان در باب تجرد نفس و وحدت آن با امری مادی متناقض است. تعریف ابن سینا و ملاصدرا هر دو از نفس متأثر از تعریف ارسطو از نفس است اما مورد اختلاف دیگری که صدرا در باب تعریف نفس با پیشینیان خود دارد بحث حرکت در نفس است. ملاصدرا برخلاف فلاسفه دیگر نفس انسان را ایستا و دارای فقط یک درجه از وجود نمی داند که بی حرکت و غیر قابل تغییر باشد بلکه آن را دارای رشد و حرکتی در جوهر و ذات خود می داند که روز به روز کامل تر می شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۶). از نظر صدرا لازم نیست برای نفس وجودی جدای از بدن اثبات کرد زیرا این دو به یک وجود موجود هستند و چون مسلم است که بدن وجود دارد پس وجود نفس هم ثابت می شود زیرا نفس استعدادی در آن بدن است، پس در آغاز پدیدار شدن نفس و بدن، وجود نفس جدای از وجود بدن نیست. همان طور که وجود عرض با وجود جوهری که آن عرض در آن محقق می شود یک وجود است نه بیشتر و نفس در آغاز برای بدن فقط یک استعداد و قوه است که با کمک حرکت جوهری به فعلیت و وجود خارجی می رسد ولی زمانی که موجود شد خود را از آن جدا می کند و به نوعی رشد و تکامل که ویژه اوست می پردازد تا به رشد، کامل نهایی و تعالی خود برسد.

بنابراین همان طور که اشاره شد ابن سینا تعریف نفس را تعریف حقیقی آن نمی داند و معتقد است در این تعریف حیثیت اضافی در نفس در نظر گرفته شده است چون کمال اول بودن برای نفس یک حیثیت اضافی است و بدین ترتیب داخل در مقوله اضافه است که یکی از مقولات عرضی است در صورتی که حقیقت نفس جوهری مجرد و مستقل است اما ملاصدرا با نظر ابن سینا مخالفت می کند و می گوید: «هرچند در تعریف مذکور (کمال اول لجسم طبیعی آلی) به حیثیت تعلقی نفس نسبت به بدن توجه شده است.» اما باید دانست که حقیقت ذات نفس از این حیثیت تعلقی و اضافی جدا نیست. نفس موجودی است که وجودش سراسر تعلقی و اضافی است و جدای از این حیثیت وجود مستقل و لافسه ندارد نفس در واقع همان صور نوعیه است

همان گونه که صور نوعیه دیگر در عین جوهریت خود وجود لغیره و تعلق دارند، نفس در عین جوهر بودن وجود تعلق دارد فرق نفس با صور نوعیه دیگر در این است که صور نوعیه دیگر انطباق و انتشار در ماده دارند و به همین دلیل جسمانی‌اند و ویژگی‌های ماده را در خود دارند اما نفس هر چند تعلق به ماده دارد انطباق و حلول در ماده ندارد و متعلق به ماده است نه منطبق در ماده (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۸۷). پس همان گونه صورت‌های نوعیه در عین اینکه جوهرند وجودی لغیره دارند و بدون تعلق به ماده وجود پیدا نمی‌کنند نفس هم در عین اینکه وجودی جوهری دارد حیثیتی تعلق و لغیره دارد. اگر تعلق بودن حقیقت یک شیء موجب دخول آن تحت مقوله شود باید تمامی اعراض داخل در مقوله اضافه شوند زیرا تمام اعراض وجودی لغیره دارند و تقومشان به جوهر است و اندراج شیء تحت دو مقوله محال است و نمی‌توان گفت یک شیء هم تحت مقوله کیف است و هم تحت مقوله اضافه (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲ و ۳۸۶).

نتیجه

تعریف ملاصدرا از نفس با ابن سینا تفاوت اساسی ندارد اما مفاد تعریف هریک از این دو فیلسوف برگرفته از مبانی فلسفی آنان است که در بحث مبانی با یکدیگر تفاوت جدی و اساسی دارند زیرا مبانی فلسفی پذیرفته شده در دستگاه صدرایی و حکمت متعالیه نگاه این دو فیلسوف را درباره مسائل نفس به غایت متفاوت ساخته است.

از جهت تفسیر جوهر در «تعریف نفس» میان ملاصدرا و ابن سینا اتفاق نظری وجود ندارد. از نظر ابن سینا نفس جوهری بسیط و مجرد است که افعال تدبیری اختیاری و ادراک کلی امور را انجام می‌دهد که با اعراض (حالات) متفاوت است اما ملاصدرا موجود بودن را بر اساس اصل اصالت وجود مساوی با شخصیت می‌داند و قائل به وجود تبعی و لغیری برای اعراض است و اعراض را تابع جوهر می‌داند از نظر او نفس انسان هم از آن جهت که در مسیر حرکت جوهری قرار می‌گیرد مراتب مختلفی را طی می‌کند که از وجود جسمانی آغاز می‌شود و به مرتبه کامل تجرد عقلانی می‌رسد اما از نظر ابن سینا نفس آدمی از ابتدای امر، جوهری کامل است که به واسطه ادراکات تغییری در ذاتش رخ نمی‌دهد و آنچه از علم و ادراک که بر او اضافه می‌شوند همگی اعراضی هستند که به عنوان کمال ثانوی برای نفس محسوب می‌شوند.

با توجه به اختلاف در مبانی نظام فلسفی ابن سینا و ملاصدرا، توجه هریک به مقوله نفس و مباحث مربوط به آن متأثر از اختلاف این دو فیلسوف در مبناست. اختلاف در مبانی و نظام فکری

مشایی و صدرایی به شکل‌گیری دو تلقی و دو نگاه منحصر در حوزه نفس منجر می‌شود. در نتیجه هر یک از این دو فیلسوف در بحث تکون و شکل‌گیری نفس، بحث حدوث نفس و رابطه نفس و بدن با یکدیگر و سایر مسائل مربوط به نفس دیدگاه‌های متفاوتی را دارند.

از سوی دیگر، در برخی از مبانی تعریف نفس مانند جوهریت نفس، تجرد نفس و... اتفاق نظر دارند؛ این دو معتقدند که حدوث بدن به وسیله بدن است و اگر بدن نباشد نفس افاضه نمی‌گردد هر چند این سینا بدن را شرط حدوث و تحقق وجود نفس می‌داند ملاصدرا بدن را زمینه و بستر حدوث نفس می‌داند و ابن‌سینا تجرد را تنها در مرتبه عاقله می‌داند ولی صدراسه مرتبه از تجرد برزخی، تجرد تام عقلی و تجرد اتم را برای نفس بازشناسی می‌کند.

در برخی از جنبه‌ها و مبانی تعریف نفس این دو عقیده خاص خود را دارند مانند اینکه ابن‌سینا حدوث نفس را غیرمادی دانسته و رابطه آن‌ها را رابطه اضافی و انضمامی می‌داند ولی ملاصدرا به حدوث جسمانی نفس نباتی و بقای روحانی نفس حیوانی و انسانی و اتحادی دانستن رابطه نفس و بدن عقیده دارد؛ و با توجه به مبانی فلسفی حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری نفس و اشتداد وجود و تشکیک وجود نفس را به عنوان یک موجودی واحد و سیال از ابتدای خلقتش تا رسیدن به مرتبه تجرد، واحد می‌داند که به صورت کاملاً تدریجی و اتصالی از هویت مادی خود به هویت مجردی تحول پیدا می‌کند.

از نظر ابن‌سینا نفس جوهری بالذات مجرد از بدن است و بدن قائم به تدبیر و حاکمیت و تصرف نفس بر آن است در نتیجه نفس برای دستیابی به برخی کمالات در مقام فعل و نه در مقام ذات به بدن نیازمند است. در نظام فکری صدراسه درباره نفس، چون در ابتدای امر، نفس مادی است مشکل چگونگی ارتباط بین دو امر مادی و مجرد پیش نمی‌آید، از نظر ملاصدرا بدن تا زمانی بدن است که با نفس در ارتباط باشد و پس از مفارقت از بدن دیگر بدن نیست بلکه جسمی است که صورت نوعیه دیگری پیدا کرده است.

هر چند مفاد تعریف هر یک از این دو فیلسوف از نفس مبتنی بر مبانی فلسفی خاص آن‌هاست اما می‌توان گفت تعریف ملاصدرا از نفس با تعریف ابن‌سینا تفاوت اساسی ندارد و این وجه از اختلاف دو فیلسوف در باب حدوث نفس منشأ تفاوت نگاه آن دو در باب مسئله نفس است.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *احوال النفس رساله فی النفس و بقائها و معادها*، حقه و قدم الیه احمد فواد الاهوانی، قاهره، دارالاحیاء المکتب العربیه، ۱۹۵۲.
- _____، *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح للمحقق خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۲ و ۳، تهران، نشر کتاب، ۱۳۷۹.
- _____، *الاشارات و تنبیها*، شرح خواجه نصیر طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، لبنان، ۱۹۹۲.
- _____، *البرهان الشفاء*، قم، انتشارات ذوالقربی، ۱۴۲۸.
- _____، *التعلیقات*، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- _____، *الشفای الطبیعیات*، تحقیق جورج فواتی و سعید زائد، القاهره، المکتبه العربیه، ۱۳۹۵ م.
- _____، *الشفای الطبیعیات*، کتاب النفس، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفای الهیات*، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، مصر، بی جا، بی نا، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *النجات*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محی الدین الصبری، قاهره، جامعه القاهره، بی تا، الف.
- _____، *النجات من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *رساله نفس*، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی ایران، بی تا، ب.
- _____، *المبدأ و المعاد*، با اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
- _____، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چ ۴، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- _____، *کتاب النفس*، ترجمه احمد فواد اهوانی، چ ۲، قاهره، دارالاحیاء العربیه، ۱۳۸۱.
- _____، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- اکبریان، رضا، "جوهر از دیدگاه ملاصدرا"، *مجله مطالعات و پژوهش های دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۵۱، ۱۳۸۸.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الاسفار الاربعة العقلية، ج ۳ و ۸، المطبعة الثالثة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، تصحیح و تحقیق مقدمه علی اکبر رشاد، باشراف سید محمد خامنه‌ای، ویراستار مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرای، ۱۳۸۳
- _____، الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹.
- _____، الشواهد الربوبية، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- _____، کتاب العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، سهروردی، ۱۳۴۱.
- _____، مفاتیح الغیب، با تصحیح و مقدمه محمد خواجهی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۳.
- الشیرازی، قطب الدین محمد، محمدبن مسعود، شرح حکمة الاشراف، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌تا.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق کریم فیضی، ج ۳، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبیعیات، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح ج ۸ اسفار اربعه، جزء دوم، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.

