

تبیین رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی

شهاب‌الدین علائی نژاد^۱

چکیده

در حکمت متعالیه، بر اساس اصل حرکت جوهری ثابت شده است که نفس انسانی، جسمانیة الحدوث است. علامه طباطبایی به تبعیت از حکمت متعالیه، اعتقاد دارد روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است؛ انسان در آغاز، جسمی طبیعی است و از بدو پیدایش صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرد تا در نهایت خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد را حیات دیگری می‌بخشد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشته، کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست؛ بنابراین صورت ترابی انسان به صورت نباتی، سپس به صورت حیوانی و در نهایت به صورت انسانی تبدیل می‌شود. بر این اساس تعلق و ارتباط نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی، ذاتی و حقیقی است؛ به گونه‌ای که هرگز قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نیستند. به نظر ملاصدرا نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است، ولی رفته‌رفته با حرکت جوهری اشتدادی ضمن حفظ کمالات مرتبه پیشین، به سوی تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است، سپس مادی - مثالی می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد. بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست که وی بر آن پافشاری می‌کند. طبق این دیدگاه، تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن، به تأثیر درمیان مراتب تفسیر می‌شود.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، علامه طباطبایی، رابطه نفس و بدن، جسمانیة الحدوث.

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۶ تاریخ تأیید: ۹۷/۵/۲۹

۱. مدرس حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی (alaiee@chmail.ir).

مقدمه

یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین موضوعاتی که در فلسفه اسلامی مورد توجه قرار گرفته است و فلاسفه هر یک با توجه به مبانی جهان‌شناختی خود درباره آن اظهار نظر کرده‌اند؛ رابطه نفس با بدن می‌باشد. انسان‌ها در طول تاریخ همیشه به دنبال یافتن پاسخ به پرسش‌ها بی‌درمورد حیات و زندگی خود و حقیقت آن بوده‌اند. خودشناسی و معرفت‌النفس، اساس همه معارف بشری و مبانی ورود به حوزه‌های معرفتی دیگر است. در میان مسائلی که در حوزه مباحث علم‌النفس بیش از مسائل دیگر به بحث گذاشته شده است، حقیقت نفس، تجرد نفس، مراتب نفس و ارتباط نفس و بدن بوده است که با نتیجه‌گیری‌ها و تحلیل‌ها در پاسخ این مسائل، مکاتب و نظریه‌های متفاوتی شکل گرفته است.

در میان مسائل مذکور، مسئله رابطه نفس و بدن، از دیرباز به‌عنوان مسئله‌ای برای بشر - حتی بشر اولیه - مطرح بوده است؛ وجود بحث‌هایی در تمدن بین‌النهرین، مصر و یونان قدیم، شاهد بر این مدعاست. فلاسفه یونانی نخستین افرادی بودند که به شکل جدی به بررسی این مسئله پرداختند. نظریاتی از **فیثاغورث**، **افلاطون** و **ارسطو** در این باب به دست ما رسیده. حکیمان مسلمان از **کنندی** تا **ملاصدرا** و از وی تا عالمان معاصر، بخشی از آثار خود را به این بحث اختصاص داده‌اند و در ارائه تبیین روشنی از رابطه نفس با بدن کوشیده‌اند.

پیچیدگی مسئله رابطه نفس و بدن بدین خاطر است که نفس، موجودی مجرد است و بدن، موجودی مادی و جسمانی است. چگونه می‌شود میان موجود مجرد و موجود مادی پیوند و اتحاد حقیقی برقرار کرد؟ چگونه می‌توان فرض کرد روح به‌منزله موجودی بدون جرم، جسمی را که داری وزن است، به حرکت درآورد؟

ملاصدرا با ابداع مبانی فلسفی جدید از جمله اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، بیان جدیدی برای این مطلب ارائه کرد که تا پیش از او بی‌سابقه بوده است. نظریه معرفت‌النفس علامه طباطبایی در بستر حکمت متعالیه **ملاصدرا** و با استعانت از آیات و روایات گوناگونی پی‌ریزی شده است. در پژوهش حاضر کوشیده‌ایم نفس و رابطه آن با بدن را از منظر این دو حکیم بررسی کنیم.

اکنون نخست به بیان نظر علامه **طباطبایی** می‌پردازیم، در ادامه بیان **ملاصدرا** در این باره

مطرح می‌شود، سپس به چالشی در این باره پاسخ خواهیم داد و در نهایت به جمع‌بندی بحث خواهیم پرداخت.

۱. نظر علامه طباطبایی درباره رابطه نفس و بدن

در بیان نظر علامه طباطبایی، به بیان سه مطلب خواهیم پرداخت:

۱-۱. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

نظر علامه طباطبایی در مورد چگونگی حدوث نفس و به‌طور کلی آفرینش جسم و روح انسان را با مراجعه به آثار ارزشمند ایشان به‌خصوص تفسیر المیزان و حواشی أسفار می‌توان بیان کرد.

باتوجه به اراده حق تعالی در آفرینش، در بعضی آیات قرآن و روایات به نوع خلقت انسان و

مراحل آن اشاره شده است؛ از جمله:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: قطعاً ما انسان را از عصاره و چکیده از گل، آفریدیم. سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی محفوظ قرار دادیم. آنگاه نطفه را خونی بسته کردیم، پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم. سپس گوشت جویده شده را به‌صورت استخوان‌هایی قرار دادیم. بعد استخوان‌ها را گوشت پوشانیدیم. پس از آن او را آفریده دیگری بی‌سابقه قرار دادیم (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

در این آیه شریفه و دیگر آیات متناظر، به نکته قابل توجه دوساحتی بودن خلقت انسان اشاره

شده است. در این آیات نخست به خلقت جسم و سپس به آفرینش روح انسان اشاره می‌شود.

آفرینش بدن انسان به‌نوبه خود مراتبی دارد که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

۱-۱-۱. مرحله خلق از گل

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ: ما انسان را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده بود، آفریدیم (حجر: ۲۶).

۱-۱-۲. مرحله نطفه

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا

الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا: هر آینه بر انسان مدتی از زمان گذشت و او چیزی درخور ذکر نبود. ما آدمی را از نطفه‌ای آمیخته بیافریده‌ایم، تا او را امتحان کنیم و شنوا و بینایش ساخته‌ایم (انسان: ۲-۱).

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

به‌طور مسلم روزگاری بود که نشانی از انسان نبوده و مراد از انسان در این آیه، جنس بشر است، نه آدم ابوالبشر؛ چون آدم نخستین از نطفه خلق نشده است و منظور از جمله «شیئاً مذکوراً» این است که چیزی نبود که با ذکر نامش، جزء مذکورات باشد یا مثلاً درمقابل زمین و آسمان باشد و مذکور بودن انسان، کنایه است از موجود بودن بالفعل او؛ پس انسان موجودی است حادث که در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالق‌ی که او را خلق کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲۰، ص ۱۹۴). کلمه «نطفه» در اصل به معنای آبی اندک بوده، سپس استعمال در آب ذکوریت حیوانات که منشأ تولید مثل است، بر معنای اصلی غلبه یافته است و «امشاج» به معنای مخلوط و ممتزج است و اگر نطفه را به این صفت معرفی کرده، به اعتبار اجزای مختلف آن و یا به اعتبار مخلوط شدن آب نر با آب ماده است (همان، ص ۲۰۰).

۱-۱-۳. مرحله علقه

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً: آن‌گاه آن نطفه را علقه گردانیدیم (مؤمنون: ۱۴).

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

۱-۱-۴. مرحله مضغه، عظام و لحم

فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: پس آن علقه را به صورت پاره گوشتی درآوردیم، پس آن پاره گوشت را استخوان‌هایی ساختیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم. سپس او را با آفرینشی دیگر پدید آوردیم؛ پس همیشه سودمند و بابرکت است خدا که نیکوترین آفرینندگان است (مؤمنون: ۱۴).

مقصود از کلمه «مضغه» به معنای قطعه گوشتی جویده شده است و خداوند پس از آن، مضغه را به صورت استخوان درمی‌آورد و بر استخوان‌ها گوشت می‌پوشاند. باتوجه به ذکر آیات درباره

مراحل گوناگون خلقت جسم، مشخص می‌شود که؛ خلقت انسان از نطفه تا زمانی که گوشت، پوست، استخوان بر او درست شود، سیر تدریجی و مرحله به مرحله‌ای است که در تمامی مراحل بر اساس حرکت جوهری، یک جسم به جسم دیگری تبدیل شده است.

۱-۱-۵. آفرینش ساحت نفس

قرآن کریم، در آیات ۱۲-۱۴ سوره مؤمنون در ابتدای آیات، آفرینش تدریجی مادی انسان را توصیف می‌کند و سپس با جمله «أنشأناه خلقاً آخر» مرحله دیگری از آفرینش او را بیان می‌کند که متفاوت از مراحل قبلی بوده، نه عین آن اوصاف و نه همجنس آنهاست.

علامه طباطبایی در شرح آیه مذکور درباره آفرینش ساحت روح انسان می‌نویسد:

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

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

بنابراین با استناد به آیات مبارکه مذکور، از نظر علامه طباطبایی نفس انسان، جسمانیة الحدوث است؛ بدین معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون، از مواد و عناصر موجود در همین عالم پدید می‌آید و در ابتدا جسمی طبیعی بیش نیست که حالات و صورت‌های گوناگون یافته است و با حرکت تکاملی و جوهری و خروج از قوه به فعل، به روح تبدیل می‌شود و حیات تازه‌ای می‌یابد و کارهایی همچون اراده، فکر، تصرف در حالات گوناگون، تدبیر امور جهان، نقل و انتقال و تبدیل و تحول در موجودات گوناگون و نیز اموری که از اجسام و جسمانیت ساخته نیست، از او سر می‌زند؛ از این رو نسبت نفس به بدن، نسبت میوه به درخت یا روشنایی به روغن است. در واقع نفس در ابتدای وجود، عین بدن است، ولی پس از آن امتیاز و پس از مرگ، استقلال کامل می‌یابد (همان، ج ۱ ص ۴۹۶).

۱-۲. حرکت جوهری نفس

حرکت جوهری از مهم‌ترین مباحث فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی است که به نام *ملاصدرا* مشهور شده است. علامه در این باره می‌فرماید:

نخستین شخصیتی که نظریه حرکت جوهری را مطرح ساخت و با ادله فراوان آن را به اثبات رساند، ملاصدرا بود و ما در این مورد با او هم‌عقیده‌ایم و وقوع حرکت جوهری را می‌پذیریم (همو، ۱۴۲۴، ص ۲۶۱).

علامه طباطبایی در *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* بر اثبات حرکت جوهری تأکید ورزیده، روشن‌ترین برهان *ملاصدرا* بر اثبات حرکت جوهری را آورده است:

حرکت‌های عرضی دارای وجودی متحول و گذرا و متغیرند. علت این تغییرات همان طبیعت و صورت نوعیه‌ای است که در موضوع این اعراض است و این اصل قابل انکار نیست که علت هر امر متغیر باید خود متغیر باشد، و الاً مستلزم تخلف معلول از علت خواهد بود که محال است (همان، ص ۲۶۱).

براین اساس علامه از اثبات حرکت جوهری نتیجه می‌گیرد:

صورت‌های جوهری که یکی پس از دیگری بر روی ماده درمی‌آید و صورت کامل‌تری پدید می‌آید، مثلاً صورت تراب به صورت نباتی و به صورت حیوانی و در نهایت به صورت انسانی تبدیل می‌شود، اینها یک صورت واحد جوهری سیال‌اند که به تدریج تکامل می‌یابند و بر ماده جاری می‌شوند، موضوع آنها ماده است که توسط یک صورت در هر حالت محفوظ و باقی است. این صورت جوهری واحد و گذرا به گونه‌ای است که ما از هریک از حدود آن مفهوم خاص غیر از آنچه از حدود دیگر به دست می‌آید، انتزاع می‌کنیم و آن را ماهیت نوعی می‌نامیم که با ماهیات دیگر در آثارش تفاوت دارد (همان، ص ۲۶۳).

۱-۳. رابطه نفس و بدن

همان‌گونه که اشاره شد، در اندیشه علامه *طباطبایی* پیدایش نفس انسانی، محصول حرکت

است؛ حرکتی عمیق و جوهری که در ذات تمامی اشیا جریان دارد:

چه اینکه مبدأ و آغاز تکوین و شکل‌گیری نفس، ماده جسمانی است؛ ماده‌ای که این استعداد را در وجود خود دارد که در دامنش موجودی در ماوراءالطبیعه و مجردات بپروراند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۳۴).

علامه با استناد به آیه ۲۵ سوره اعراف، آیه ۵۵ سوره طه و آیه ۹ سوره سجده می‌فرماید: روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که صدق هویت میان آن دو می‌شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت اعضا و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می‌شود و این جهات در وی تمام می‌گردد. چه این امور همگی از افعال جسمانی‌ای هستند که روح بدون دارابودن اعضا و جوارح بدنی قادر به انجام آنها نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۲۸).

در روایاتی از امام صادق^ع منقول است که راوی از امام^ع پرسید: «چرا هنگامی که روح از بدن خارج می‌شود، انسان آن را احساس می‌کند، درحالی که در هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست؟». امام فرمود: «زیرا روح با همین بدن رشد و تکامل یافته است». این روایت را مرحوم علامه به‌عنوان مؤید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۲۰).

همچنین ایشان در جای دیگری بدن را تابع و سایه نفس می‌داند و نسبت بدن به نفس را نسبت سایه به شاخص می‌داند و می‌نویسد:

نسبت بدن به روح به‌نوعی همان نسبت سایه به شاخص است. اگر شاخص باشد، سایه‌اش هم هست و اگر شاخص یا اجزای آن به طرفی متمایل شود، سایه آن نیز به آن طرف متمایل می‌گردد (همو، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۵۷۷).

نکته‌ای که باید بدان توجه شود اینکه اگر از بدن به سایه تعبیر می‌شود، به‌معنای شیخ نیست که سهمی از حقیقت ندارد و فقط حقیقت‌نماست، بلکه مقصود از ظلیت بدن با نفس، مثل ظلیت موجودات نسبت به خداوند و ظلیت وجود ذهنی نسبت به علم و وجود خارجی معلومات است که نوعی ظلیت حقیقی است؛ یعنی موجودات در عین اینکه سهمی از حقیقت و واقعیت خارجی دارند، حکایت از خداوند می‌کنند.

بنابراین رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای حقیقی و در نحوه ذات و وجود است، نه اینکه امری اعتباری مانند رابطه ملوان با سفینه یا صاحبخانه با خانه باشد.

از آنچه گفته شد به‌دست می‌آید که علامه طباطبایی علاقه و اتحاد نفس با بدن را اتحاد ذاتی و حقیقی می‌داند که هرگز قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نیستند. نفس در طبیعت، محتاج ابزاری برای تحقق افعال دنیوی خویش است که آن ابزار، همان بدن و جسم مادی طبیعی است.

۲. بیان نظر ملاصدرا در رابطه بدن و نفس

ملاصدرا در بحث نفس، اصول و مبانی دارد که بدون توجه به آنها نمی‌توان نظر ایشان را فهمید؛ لذا قبل از بیان نظر وی، نیم‌نگاهی به آنها ضرورت دارد. اصالت و تشکیک وجود، جزء مبانی عام و حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن، جزء مبانی خاص تفکر او به‌شمار می‌آید.

تبیین دقیق دیدگاه ملاصدرا را می‌توان ضمن چند بحث مطرح کرد.

۲-۱. ماهیت نفس

ملاصدرا به این دیدگاه متمایل است که نفس، وجودی واحد دارد که مفهوم اضافی نفس از آن گرفته می‌شود، ولی نه به نحو اضافه مقولی که حاکی از نوعی عرض است، بلکه نفس را دقیقاً همانند صورت می‌داند که وجود فی‌نفسه آن، عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است؛ براین اساس تعریف نفس به لحاظ تعلق به بدن، نه تعریفی اسمی، بلکه تعریفی حقیقی است که حقیقت نفس را بیان می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۱).

۲-۲. حدوث جسمانی نفس

ابن‌سینا و پیروانش نفس را در آغاز پیدایش، روحانی و تجردش را از نوع عقلانی دانسته‌اند، ولی ملاصدرا با این دیدگاه مخالف است. وی نفس را در حدوث، جسمانی و مادی و امکان تجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند.

با بررسی عبارات ملاصدرا به دو مقدمه می‌رسیم که نتیجه آن اثبات جسمانی بودن حدوث نفس است:

مقدمه نخست: امکان آفرینش نفوس انسانی پیش از آفرینش ابدان ممکن نیست (همان، ص ۳۳۱).

مقدمه دوم: حدوث یک جسم نمی‌تواند مرجح حدوث امری مجرد و مباین آن باشد (همان، ص ۳۷۴).

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

۲-۳. ترکیب اتحادی نفس و بدن

پس از اثبات حدوث جسمانی نفس، این سوال مطرح می‌شود که نفس با وجود جسمانی‌اش هنگام حدوث و پس از آن، نسبت به بدن چه رابطه‌ای دارد؟ *ملاصدرا* به ترکیب اتحادی نفس و بدن اعتقاد دارد؛ همان‌گونه که به ترکیب اتحادی ماده و صورت معتقد است (همان، ج ۹، ص ۱۰۷).

روشن کردن این مطلب در فهم نظر *ملاصدرا* در بحث رابطه نفس و بدن، بسیار لازم است؛ از این رو مطالب این مبحث را ضمن چند عنوان دنبال می‌کنیم.

۲-۳-۱. نفس، صورت بدن

میان نفس و بدن، ترکیب اتحادی برقرار است؛ به‌گونه‌ای که نفس صورت بدن و فعلیتش به آن است. ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، گواهی روشن بر اتحاد نفس و بدن است؛ به‌گونه‌ای که نفس، همان بدن و بدن، همان نفس است؛ آن‌گونه که جسم، همان صورت جسمیه و صورت جسمیه، همان جسم است. میان نفس و بدن همچون ماده و صورت، علاقه لزومیه تحقق دارد؛ چنان‌که بدن در تحققش به نفس نیاز دارد و نفس نیز در تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش به بدن نیازمند است (همان، ج ۸، ص ۳۸۲).

وی نفس را صورت نوعیه، نحوه وجود و تمام بدن می‌داند که با یکدیگر ماهیت نوعی انسان را می‌سازند؛ به‌گونه‌ای که نفس، علت صوری و بدن، علت مادی تکون ماهیت انسانی است (همان، ج ۹، ص ۱۰).

این نوع تعلق، از ارتباط و اتحادی وثیق میان نفس و بدن حکایت دارد؛ به‌گونه‌ای که با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان‌که وجود بدن نیز بدون نفس غیر ممکن است و آنچه پس از جدایی نفس از بدن بر جای می‌ماند، جسمی از نوعی دیگر است؛ زیرا بدن از آن جهت که بدن است، شرطش آن است که نفس بدان تعلق داشته، و شریک علت بدن باشد؛ همان‌گونه که صورت جوهری، شریک‌العله برای ماده است (همان، ج ۸، ص ۳۸۲ و ج ۵، ص ۲۸۷).

ملاصدرا ترکیب اتحادی نفس و بدن را تا هنگام مرگ و انتقال نفس از حیات دنیوی به حیات اخروی، انفکاک‌ناپذیر می‌داند؛ بر این اساس حتی پس از تجرد نفس، باز هم رابطه نفس و بدن، اتحادی است.

۲-۳-۲. بدن علت مادی وجود نفس

پس از اینکه ثابت شد نفس، صورت بدن است و میان آنها ترکیب اتحادی برقرار است، بی‌درنگ می‌توان گفت «بدن، ماده نفس و علت قابل نوع انسانی است» (همان، ج ۹، ص ۳).

۲-۳-۳. جایگاه رابطه نفس و بدن در میان انواع تعلق

ملاصدرا با بیان شش نوع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می‌پردازد: **نوع نخست، تعلق به لحاظ ماهیت:** مانند تعلق ماهیت به وجود، بدین جهت که تقرر ماهیت در خارج و در ذهن به واسطه وجود است.

این نوع تعلق از نظر **ملاصدرا** شدیدترین نوع تعلق است و تنها مصداق آن هم همین تعلق ماهیت به وجود است. به نظر می‌رسد این نوع تعلق، با اصالت ماهیت سازگار است، نه با اصالت وجود؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، شیئیت مساوق با وجود است و ماهیت اساساً فاقد هرگونه شیئیتی بوده، فقط امر ذهنی است که از حدود وجود انتزاع می‌شود و در خارج فقط وجود یافت می‌شود، نه ماهیتی که متعلق به وجود است. (همان، ج ۸، ص ۲۸۳).

نوع دوم، تعلق به لحاظ ذات و حقیقت: تعلق به لحاظ وجود عینی به گونه‌ای است که متعلق، ذات و حقیقتی مستقل از متعلق به ندارد، بلکه در ذات و هویتش وابسته و عین ربط به ذات و هویت متعلق به است. تعلق در اصل وجود خارجی و هویت عینی به گونه‌ای است که متعلق به، به متعلق موجودیت می‌دهد؛ مانند تعلق وجود ممکن به وجود واجب که همه هویتش عین تعلق و ربط به ذات و هویت واجب‌الوجود است و واجب او را به وجود می‌آورد (همان، ص ۲۸۳).

نوع سوم، تعلق به لحاظ ذات و نوعیت: تعلق عرض به موضوعش که تعلق ذات یک چیز با ذات و تشخص و نوعیتش به چیز دیگر با ذات و نوعیتش است؛ یعنی متعلق در وجود شخصی و نوعی خود به متعلق به معینی وابسته است، بر خلاف صورت که فقط در تشخص به ماده نیاز دارد، نه در نوعیت؛ زیرا **ملاصدرا** به تبع **ارسطو** و حکمای مشاء، صورت جسمیه را جوهر می‌داند، نه عرض. وجه به کارگیری چنین تعبیری این است که نوعیت اعراض به صورت نوعیه است؛ بدین بیان که صورت نوعیه، نوع هریک از اعراض خود را تعیین می‌کند (همان ص ۲۸۴).

نوع چهارم، تعلق به لحاظ وجود و تشخص در حدوث و بقا: این نوع از تعلق، تعلق به لحاظ وجود و تشخص است؛ به گونه‌ای که متعلق در پیدایش و ادامه حیاتش به متعلق به نیاز دارد،

هرچند به نحو عام باشد؛ مانند تعلق صورت به ماده که وجود و تشخیص به ماده‌ای از مواد متعاقب است (همان، ص ۲۸۴).

نوع پنجم، تعلق به لحاظ وجود و تشخیص فقط در حدوث: این نوع از تعلق نیز به لحاظ وجود و تشخیص است؛ البته به گونه‌ای که متعلق در پیدایش به متعلق به نیاز دارد، ولی در بقا به آن نیاز ندارد. اگرچه ممکن است پس از حدوث نیز زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، برای بقا بدان نیازی ندارد. (همان ص ۲۸۴)

ملاصدرا برای این نوع از تعلق، به رابطه نفس به بدن مثال می‌زند؛ زیرا بر اساس دیدگاه وی نفس در تکون و پیدایش، همانند طبایع و صورت‌های مادی که نیازمند ماده‌ای مبهم‌اند، به ماده‌ای بدنی و مبهم نیاز دارد؛ ماده‌ای که در تبدلات پیاپی، تحول می‌یابد، ولی وحدت شخصی و هویت نفسانی‌اش به سبب وحدت و اتصال نفس باقی می‌ماند؛ براین اساس آنچه حافظ وحدت هویت و تشخیص آن است، همان نفس است؛ همچنان که صورت نوعیه نبات، وحدت آن را به‌رغم تغییرات در موضوع و ماده نبات حفظ می‌کند (همان ص ۲۸۴).

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

به نظر **ملاصدرا**، ضعیف‌ترین نوع تعلق، همین نوع است؛ مانند رابطه سازنده با ابزار و آلاتی که به وسیله آنها چیزی می‌سازد و مصنوعی را اختراع می‌کند. اگرچه این رابطه، عرضی و خارجی است، ولی رابطه نفس و بدن، ذاتی و طبیعی است (همان، ص ۲۸۵).

ملاصدرا با تبیین انواع شش‌گانه تعلق، جایگاه تعلق نفس به بدن را نشان داد. براین اساس نفس، صورت بدن است و تا هنگامی که از ساحت جسمانی و مادی بهره‌مند باشد، صورت بدن باقی خواهد ماند.

۲-۳-۴. نحوه تصرف نفس در بدن

مشاء نفس را از آغاز پیدایش، ذاتاً مجرد، ولی در مقام فعل و تصرف، مادی می‌دانند و از این رو

بدن را تنها شرط تصرف آن به شمار می‌آورند.

براین اساس بدن شرط وجود نفس نخواهد بود. (همان، ص ۳۷۶)

شارح حکمت اشراق، **قطب‌الدین شیرازی** نیز بر اساس همین تلقی، با ترجیح دیدگاه **افلاطون** در قدمت نفوس، از دیدگاه وی مبنی بر اینکه نفوس فقط در تصرفشان به بدن نیاز دارند، نه در اصل وجودشان، دفاع می‌کند؛ بنابراین ممکن است نفوس پیش از بدن وجود داشته باشند و با آمادگی ابدان به آنها تعلق گیرند، ولی **ملاصدرا** بر این نظر اشکال می‌کند و آن را ناشی از این اشتباه می‌داند که ایشان تصرف نفس را در بدن، از نوع تصرف صناعی و عرضی می‌داند (همان ص ۲۹۱).

توضیح اینکه **ملاصدرا** تصرف چیزی در دیگری را به ذاتی (طبیعی) یا عرضی (صناعی) تقسیم می‌کند و تصرف نفس در بدن را از نوع نخست می‌داند؛ براین اساس بدن نه تنها شرط تصرف نفس، بلکه شرط وجود نفس است؛ زیرا نفس در حقیقت و ماهیتش به گونه‌ای نیست که در وجود فی‌نفسه لnfسه‌اش دارای وجودی تام باشد که پس از وجود یافتنش، در اجسام تصرف کند و کار تدبیر، تحریک، رشد و نمو، تکامل، سیرکردن و سیراب کردنش را به عهده گیرد؛ بنابراین تصرف نفس در بدن، همچون تصرف بنا در ساختمان یا باغبان در باغ و درخت نیست که وجود فی‌نفسه لnfسه دارند و ساختمان را با قراردادن اجسام دیگر چون خاک و آب در آن، به پایان می‌رسانند یا آن را تعمیر می‌کند. نفس هرگز این‌گونه نیست؛ زیرا نفس تا زمانی که نفس است و وجود ذاتی تعلق دارد، در وجود ذاتی‌اش به بدن نیاز دارد؛ به گونه‌ای که با برخی از قوای حسی و طبیعی قوام خواهد داشت؛ به همین دلیل تصرف نفس در بدن، تصرفی ذاتی است و چنین تصرفی، نحوه موجودیت نفس به شمار می‌آید؛ چنان‌که کار به کمال رساندن ماده، به عهده صورت است و این نحوه وجود صورت است و حلول عرضی همچون سفیدی در جسم، نحوه وجود آن است؛ بدون اینکه تحت مقوله اضافه قرار گیرد. باتوجه به این مطلب، زوال تصرف نفس در بدن، زوال وجود فی‌نفسه آن یا دست‌کم مساوق با آن است، مگر اینکه به مرتبه‌ای برسد که وجود آن عین وجود لذاته‌اش شود که مجرد است و شائبه مادیت در آن نیست (همان، ص ۳۷۶).

ملاصدرا همچون مشائین در بیان رابطه نفس و بدن از تمثیل بهره می‌برد و طبیعتاً مثال‌های مشائین را نمی‌پسندد؛ از این رو وی به مثال‌های دیگری روی می‌آورد. او نفس را

نور و بدن را سایه آن می‌داند؛ همچنان که نفس را به آتش و بدن را به دودش تشبیه می‌کند و در تمثیل دیگری، بدن را همچون عکس در آینه و نفس را مانند صاحب عکس برمی‌شمارد (همان، ص ۳۷۶).

۲-۴. تنظیم نفس به عالم هستی

ملاصدرا همه هستی را از ماده تا مجردات، در نظامی به یکدیگر پیوسته می‌بیند که سه نشئه مادی، مثالی و عقلی دارد. نشئاتی که با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند. از نظر او همه مراتب وجود، سلسله‌ای به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. موجودات از لحاظ بیرونی، متکثر و از لحاظ درونی، در وجود متحد و مرتبط با یکدیگرند؛ بنابراین از نظر او جهان هستی از وحدت شخصی برخوردار است؛ وحدتی تشکیکی که از مرتبه ضعیف ماده آغاز می‌شود و به مرتبه‌ای شدید چون عقل محض می‌رسد. این مراتب وجود بدین صورت قابل بیان است:

۱. عالم طبیعت که پایین‌ترین مرتبه هستی است، و طبایع و صورت‌هایی را دربرمی‌گیرد که به نحو کون و فساد، تبدیل و تبدل دارند. عناصر، جمادات و نباتات در این مرتبه قرار می‌گیرند. این مرتبه، از تجرد بی‌بهره است.

۲. عالم مثال یا عالم صورت‌های ادراکی حسی، که مجرد از ماده و امکانات و استعدادهاست. آن است.

۳. عالم عقل و تجرد محض که بالاترین مرتبه جهان هستی است و به آن، عالم صور عقلی و مثل الهی نیز گفته می‌شود (همان، ج ۹، ص ۱۷۴).

بنابراین جهان هستی با وحدت شخصیه‌ای که دارد، دارای سه مرتبه اصلی است؛ البته این مراتب در درون خود طبقاتی پُرشمار دارند.

عالم عقل، عالم مثال یا خیال منفصل و سرانجام عالم جرمانی (جسمانی، مادی یا طبیعی) که هریک در درون خویش، مراتب گوناگونی دارند. مراتب سه‌گانه مذکور در انسان منعکس شده‌اند.

بر همین اساس *ملاصدرا* نفس انسانی را نیز دارای سه نشئه می‌داند:

۱. نشئه ماده و طبیعت (انسان بشری): این نشئه خود از دو مرحله تشکیل شده است: نخست، نشئه طبیعی عنصری و معدنی؛ این مرحله که پیش از حیات نباتی می‌باشد،

نازل‌ترین مرتبه‌ای است که نفس برای تکون بدن نیاز دارد؛ از این رو می‌توان گفت نفس در این مرحله بالقوه است و چنین مرحله‌ای فقط ایجادکننده زمینه‌ای برای تحقق نفس در ماده عنصری و معدنی است.

دوم، نشئه نباتی: پس از تکون ترکیب عنصری و معدنی در ماده نفس، نشئه نباتی آغاز می‌شود. نشئه‌ای که نفس علاوه بر مواد عنصری و معدنی، همچون گیاهان، واجد حیات نباتی می‌شود. نفس در این مرحله نیز همچون مرحله پیشین کاملاً مادی و جسمانی است؛ لذا حرکت ارادی و ادراک ندارد؛ هرچند از نیروهای طبیعی و قوای نباتی که سبب تغذیه، رشد، تولیدمثل و هماهنگی با محیط و مانند آن می‌شود، بهره‌مند است.

۲. نشئه خیال (انسان نفسی یا انسان دوم): در این مرحله نفس همچون حیوان، علاوه بر بهره‌مندی از مراحل پیشین و قوای طبیعی و نباتی، واجد نوعی ادراک جزئی و حرکت ارادی است؛ هرچند از ادراک عقلی بی‌بهره است. نفس انسان با حرکت جوهری اشتدادی به این مرحله می‌رسد؛ به گونه‌ای که در چنین مرتبه‌ای، از وجود تشکیکی برخوردار بوده، دارای مراتب است و علاوه بر مادی بودن، از تجرد مثالی نیز برخوردار می‌باشد.

۳. نشئه عقل (انسان عقلی یا انسان سوم): این نشئه با ادامه حرکت جوهری اشتدادی شکل می‌گیرد که در آن نفس علاوه بر کمالات دو نشئه پیشین، واجد مرتبه عقلی نیز هست و از قوه عاقله برخوردار است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۴۹۵).

بنابراین نفسی که بتواند در سیر صعودی خود همه مراتب را با حرکت جوهری اشتدادی درنوردد، جهان کوچکی است همچون جهان خارجی که به نحو جمعی، واجد همه مراتب هستی می‌باشد. به بیان روشن‌تر، نفس تکامل یافته، هم از مرتبه مادی محض بهره‌مند است و هم از مرتبه تجرد مثالی و نیز تجرد محض برخوردار می‌باشد. نفس، وجودی گسترده است که از خاک تا افلاک و بلکه برتر از آن را در خود دارد؛ همانند ساختمانی که کف آن از عالم ملک و ماده و سقفش از عالم ملکوت و مجرد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۹۶).

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را همچون رابطه مراتب هستی و تأثیر و تأثرات متقابل میان آنها می‌داند. وی بر این مطلب تأکید می‌کند که نازل‌ترین مرتبه جهان هستی، بر بالاترین مرتبه هستی تأثیر می‌گذارد؛ چنان‌که بالاترین مرتبه هستی نیز بر پایین‌ترین مرتبه اثرگذار است.

به همین دلیل هم در قوس صعود و هم در قوس نزول، تأثیر و تأثرِ دوجانبه برقرار است؛ از این رو نفس و مراتب آن و حتی بدن که مرتبه نازله نفس است، چنین رابطه‌ای دارند.

۲-۵. بدن مرتبه نازله نفس، و نفس مرتبه عالی بدن

با توضیحات اخیر این نکته کاملاً روشن شد که ارتباط وثیقی میان بدن و نفس، حتی در مراتب تجردی نفس برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس به لحاظ برخورداری از جنبه مادی، صورت بدن است؛ بر این اساس میان نفس و بدن رابطه اتحادی برقرار می‌باشد. بازتاب چنین رابطه‌ای آن است که بدن، مرتبه نازله نفس باشد که با حدوث آن، حادث می‌شود و نفس پس از رسیدن به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالی بدن باشد؛ زیرا همان صورت بدن است که به مراتب برتر رسیده است (همان، ج ۸، ص ۱۳۳).

۲-۶. بقای رابطه اتحادی نفس و بدن

از نگاه ملاصدرا رابطه اتحادی نفس و بدن تا هنگام مرگ انفکاک‌پذیر نیست، ولی چگونه؟ به بیان دیگر تا هنگامی که نفس جسمانی، مادی و صورت بدن است، فهم رابطه اتحادی نفس و بدن آسان می‌نماید، ولی پس از رسیدن به ساحت تجردی، نفس چگونه صورت بدن می‌ماند؟ چگونه ممکن است موجود مجرد، صورت بدن مادی باشد؟

ملاصدرا در تبیین و توجیه مسئله، از حرکت جوهری اشتدادی استفاده می‌کند؛ زیرا نفس با تحول و حرکت تدریجی، هر چند حدود سابقش را از دست می‌دهد، شخص او باقی است و کمالات وجودی پیشین را نیز به نحو برتر و کامل‌تر داراست؛ بر این اساس اینکه نفس از هویت واحد برخوردار باشد، دارای نشئه‌ها و مقامات گوناگون است؛ به گونه‌ای که وجودش از پایین‌ترین مراتب هستی آغاز می‌شود و به تکامل تدریجی، به درجه عقل و معقول نایل می‌گردد. با این توضیح که نفس از سنخ ملکوت است؛ به همین دلیل از وحدت جمعی ظلی برخوردار می‌باشد - که سایه وحدت جمعی الهی است - و حتی پس از رسیدن به مرتبه تجرد عقلی، واجد مرتبه خیال و احساس و تجرد مثالی است؛ همچنان که واجد مراتب مادی همچون مرتبه نباتی و طبیعی بوده که قائم به بدن است؛ از این رو نفس حتی پس از رسیدن به بالاترین مقام تجردی، تا زمانی که نمرده، صورت بدن است و میان او و بدن، ترکیب اتحادی برقرار است (همان، ص ۱۳۳).

۲-۷. اجتماع دو ساحت جسمانی و تجردی در نفس

ملاصدرا نفس را صورت نوعیه بدن می‌داند. صورت نوعیه نیز منطبق در بدن است؛ در نتیجه نفس منطبق در بدن خواهد بود. حالت انطباع نفس در بدن، هنگام جسمانیت نفس و پیش از رسیدن به ساحت تجردی، کاملاً بی‌اشکال است، ولی پس از رسیدن به تجرد، امری محال می‌نماید؛ زیرا با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا نفسی که به ساحت تجرد رسیده، هنوز بر انطباعش باقی است یا از حالت انطباع خارج می‌شود؟ اگر خارج شده است، دیگر اسناد جسمانیت و مادیت به آن معنا ندارد، ولی اگر خارج نشده باشد، اسناد تجرد به آن بی‌معناست؛ براین اساس اسناد جسمانیت و تجرد، جمع میان انطباع در ماده و عدم انطباع در ماده خواهد شد که تناقضی آشکار است. اکنون این پرسش به صورت جدی مطرح می‌شود که این چه ماهیتی است که هم انطباع دارد و هم ندارد؟ به عبارت دیگر نفس به لحاظ مادیتش صورت بدن است و وجود لغیره دارد، در حالی که در فرض تجرد نمی‌تواند صورت بدن باشد، بلکه خود وجودی لافسه است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه موجودی واحد، هم لافسه و هم لغیره است؟ مبانی اصلی **ملاصدرا** در پاسخ به این پرسش، اصالت وجود، تشکیک وجود و تحقق حرکت اشتدادی در وجود است. وی می‌تواند با استفاده از این سه اصل و تعدد ساحت‌های وجود نفس، به این پرسش پاسخ دهد؛ بنابراین نفس تا هنگامی که به تجرد محض نرسد و به کلی از بُعد مادی جدا نشود، موجود واحد بسیطی است که مراتب تشکیکی دارد؛ به گونه‌ای که به وجود واحد بسیطش، هم از مرتبه مادیت و جسمانیت برخوردار است و هم از مراتب تجرد؛ اعم از اینکه تجرد مثالی باشد یا تجرد عقلی. البته مراتب نفس به لحاظ نزدیکی و دوری نسبت به نشئه عقلی و تجرد محض، متفاوت‌اند؛ زیرا نفوس به جهت شدت، ضعف، کمال و نقصی که به لحاظ اشتداد در وجود می‌یابند، تفاوت دارند (همان، ص ۱۴).

باتوجه به مطالب گفته شده، نفس واقعیتی واحد و دارای مراتب است؛ مراتبی که از راه تشکیک تفاضلی برای وی حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که هر مرتبه از آن حکمی ویژه دارد. به بیان دیگر می‌توان گفت انسان به لحاظ برخورداری از نفس این‌چینی، حقیقتی جمعی است که وحدتش همچون وحدت عالم، وحدتی تألیفی و دارای مراتب گوناگون بسیار در تجرد و تجسم، صفا و کدر بودن و نور و ظلمت است (همان، ج ۹، ص ۱۹۴).

۲-۸. رسیدن به مجرد با حرکت اشتدادی

نفس، صورتی جسمانی برای نوعی طبیعی و مادی است که با انضمامش به جسم حیوانی، نوع طبیعی واحدی را به نام انسان شکل می‌دهد. چگونه ممکن است چنین موجودی به جوهری عقلی تبدیل شود که هیچ تعلقی به جهان ماده و جسم ندارد؟ براین اساس تحول نفس از نوعی طبیعی به نوعی مجرد و عقلانی، انقلاب در ماهیت و ذات نفس را به دنبال دارد که در امتناع آن تردیدی نیست (همان، ج ۳، ص ۴۳۳).

ملاصدرا این سوال را، با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، پاسخ می‌دهد. مقصود وی، حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی یا توسعی است؛ براین اساس نفس در وجود جوهری خویش اشتداد می‌یابد و به صورت تدریجی و متصل، از هویت مادی‌اش به هویتی تجردی تحول می‌یابد و به عقل محض تبدیل می‌شود. **ملاصدرا** بر این نکته پافشاری می‌کند که در میان انواع موجودات، فقط انسان می‌تواند با قرار گرفتن در قوس صعود و با حرکت اشتدادی از پایین‌ترین درجات وجود یعنی ماده، به برترین درجه یعنی تجرد عقلی نایل شود و به عبارت دیگر می‌تواند از سه مرتبه هستی (مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی) بهره‌مند گردد؛ براین اساس انواع جسمانی دیگر - به‌رغم حرکت و سلوک در قوس صعود - از چنین ویژگی بی‌بهره‌اند (همان، ج ۸، ص ۳۸).

بنابراین نفس واقعیت جوهری ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که به شکل پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که اولاً، حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است؛ ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل و از درجه وجودی برتر برخوردار است؛ چنان که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت، دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال آنها مراحل دیگری به شکل پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص مزبور، خواص صور معدنی را نیز دارند و با زوال آنها مراحل دیگری به شکل پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی نیز دارند. سپس مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درک حضوری از خود دارد که در حقیقت دارای نوعی تجرد مثالی است (همان، ص ۲۰۳).

۳. چالش ناسازگاری مبنای ملاصدرا با روایات

احادیثی دالّ بر تقدم خلقت روح بر بدن هست که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:
 خلق الأرواح قبل الأبدان بألفی عام (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۵۸، ص ۲۷).
 الأرواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف
 (همان، ج ۸، ص ۶۳).

با توجه به احادیث مذکور به این سوال باید پاسخ داده شود که؛ نظریه حدوث نفس، چگونه با این احادیث سازگار می‌شود؟

ملاصدرا این احادیث را بر اساس مبانی فلسفی خود تأویل می‌کند. از نظر وی نفس انسانی مراتب و نشأت‌ها گوناگونی دارد و برخی از آن نشأت‌ها به پیش از حدوث نفس و پیش از عالم طبیعت مربوط می‌شود و آن همان وجود نفس در مرتبه علت و سبب است؛ یعنی نفوس آدمیان پیش از حدوث، در مرتبه علل عالیّه و مبادی نخستین موجود بوده‌اند و این نفوس پس از فراهم شدن زمینه و استعداد ماده، از جانب آن مبادی به این ابدان لایق و آماده افاضه می‌شوند و در ردیف صور جسمانی و طبیعت منطبع در ماده قرار می‌گیرند.

ملاصدرا می‌نویسد:

ان النفوس الإنسانیه موجوده قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها
 والسبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها
 (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۳۴).

البته وجود این نفوس در نشأت پیش از طبیعت به صورت استقلالی نبوده است، ولی چون حقیقت معلومات در مرتبه عللشان به نحو اشرف موجود است، این نفوس نیز دقیقاً به همین معنا پیش از حدوث به یک وجود بسیط وحدانی در عقل مفارق (عقل فعال) موجود بوده‌اند، نه اینکه هریک جدا از علتشان موجود باشند و مقصود از تقدم نفس بر بدن بیش از این نیست.

از نظر علامه **طباطبایی** نیز این دسته از روایات هیچ منافاتی با قائل شدن به اصل جسمانی بودن نفس و به طور کلی حدوث نفس ندارد؛ زیرا از نظر ایشان نه تنها انسان‌ها، بلکه جمیع موجودات عالم ماده، جان دارند و ملکوتی‌اند و حقیقت روح و ملکوت طبیعتاً از عالم ماده و جسم نیست، بلکه از عوالم بالاست که نحوه تعلقی به ماده یافته است:

حیوانات، پرندگان، کواکب و ستارگان، سگ، درخت و زمین هریک دارای
 نفس مختص به خود و ملکوت‌اند که از این عالم جسم و جسمانیت

نیست؛ از جمله نفس انسان که از عوالم مجرد است؛ بدین علت که جهاتی از کمال را با وجود مجرد بودن نمی‌توانست کسب کند؛ زیرا این کمالات در عوالم متکثر و مادی یافت می‌شود؛ بنابراین برای به‌دست‌آوردن آنها رو به پایین نزول کرد تا پس از کسب آنها دوباره رو به بالا صعود کند و به حضور حضرت حق نایل شود.

روح هنگام نزول به این عالم، در مسیر خود از هر عالمی که عبور کند، رنگ آن عالم را به خود می‌گیرد و از هر مرحله‌ای که بگذرد، فرد آن مرحله می‌شود. چون در قوس نزول به عالم مثال برسد، عیناً مانند یکی از موجودات مثالیه دارای صورت می‌شود و یک فرد از افراد عالم مثال است. و چون به این عالم ماده رسید، یک فرد مادی است، ماده محض است. حقیقت او نطفه است و آن روح مجرد آن‌قدر نزول نموده که اینک فقط روح نطفه شده است و آن روح نطفه در اثر حرکت جوهری به‌صورت‌ها و ماهیت‌های مختلفی تبدیل و تغییر می‌یابد تا آنجا که حقیقتاً همین استخوان گوشت روییده‌شده بر آن، تبدیل به نفس ناطقه مجرد می‌گردد و مراحل بعدی را نیز می‌پیماید تا کمالات موجود در عالم مادی را به‌دست آورد و با دست پُرتری در مسیر صعود قرار گیرد تا بتواند پس از عالم مادیات و محسوسات مادی، در عالم مثال و محسوسات مجرد از ماده و مرئیات قرار گیرد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۴۴).

در جمع‌بندی آنچه ارائه شد، می‌توان گفت نفس سه نشئه وجودی دارد؛ بدین‌صورت که نفس در عالم عقول به‌صورت مجرد از ماده و مادیات و منزّه از تعلق به بدن با وجودی بسیط موجود است و در عالم طبیعت به وصف کثرت و تعلق به ماده حادث می‌شود و در عالم مثال - که برزخ میان عالم عقل و طبیعت است - از تجرد مثالی برخوردار است و برخی احکام ماده بر آن جریان دارد.

نتیجه

در حکمت متعالیه بر اساس اصل حرکت جوهری، ثابت شده است که اولاً، نفس انسانی حادث است؛ ثانیاً، حدوث آن جسمانی است. علامه طباطبایی به‌تبعیت از حکمت متعالیه درباره کیفیت رابطه نفس و بدن معتقد است انسانیت انسان به‌وسیله نفس تحقق می‌یابد و نفس، افعال انسانی را به‌وسیله بدن، قوا و اعضای مادی خود انجام می‌دهد و بدن، چیزی جز آلت و ابزار کار

نفس نیست. در واقع نفس و بدن نوعی رابطه اتحادی با یکدیگر دارند. در باور علامه طباطبائی، روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است، بی آنکه چیزی بدان اضافه شده باشد. در حقیقت روح، امری وجودی است که فی نفسه با بدن، نوعی اتحاد دارد و آن اینکه متعلق به بدن است و در عین حال از بدن، نوعی استقلال نیز دارد که هرگاه تعلقش از بدن قطع شود، از او جدا می شود.

علامه معتقد است انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش، صورت‌های گوناگونی به خود گرفت تا در نهایت، خدای تعالی همین موجود جسمانی، جامد و خمود را حیات دیگری بخشید که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت. کارهایی می کند که کار جسم و ماده نیست؛ چون شعور، اراده، فکر، تصرف، تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن، دگرگون کردن و مانند آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی زند، نیازمند است؛ پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده - یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده است - به منزله میوه از درخت و به گونه‌ای به منزله روشنایی از نفت است.

ملاصدرا با توضیح انواع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می پردازد. به نظر او تعلق نفس به بدن از نوع تعلق به لحاظ وجود و تشخیص است؛ به گونه‌ای که نفس در پیدایش، به بدن نیازمند است، ولی در بقا نیازی به آن ندارد. اگرچه ممکن است پس از حدوث، زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، برای بقا بدان نیازی ندارد. به نظر **ملاصدرا** نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است، ولی رفته رفته به سوی مجرد پیش می رود؛ یعنی نخست مادی محض (نامی) بوده، سپس مادی - مثالی (نامی حساس متحرک بالاراده) می شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد؛ زیرا رسیدن به مجرد عقلی برای همگان ممکن نیست، بلکه افرادی نادر می توانند به چنین درجه‌ای برسند؛ بدین صورت که همان نفس مادی - مثالی در ادامه وجود خود، مادی مثالی عقلی می شود و با مرگ، مجرد می یابد و روحانی و مجرد محض خواهد شد.

ملاصدرا در ارائه دیدگاه خویش، از اصولی مانند اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت بهره می گیرد. وی حقیقت نفس را حقیقت تعلق و عین اضافه به بدن می داند؛ به گونه‌ای که به هیچ عنوان نمی توان برای نفس، هویتی غیر از اضافه آن به بدن در نظر گرفت؛ هویتی که خالی از جنبه نفسانیت و تعلق به جسم باشد. ایشان برعکس

مشائین، نفس را در حدوثش، جسمانی و مادی و امکان تجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند. او ترکیب نفس و بدن را همچون ترکیب ماده و صورت، اتحادی برمی‌شمارد؛ براین اساس نفس، صورت بدن و در واقع صورت نوعیه است و بدین لحاظ نحوه وجود بدن و تمام بدن است که با آن ماهیت نوعی انسان را می‌سازد؛ براین اساس بدن ماده نفس و علت قابل نوع انسانی است.

وی با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، مشکل مجرد شدن نفس جسمانی را حل می‌کند؛ براین اساس نفس با حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی یا توسعی - که به اختصار آن را حرکت جوهری اشتدادی می‌نامند - ضمن حفظ مراتب پیشین، به مرتبه و ساحت برتر یعنی تجرد می‌رسد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. حسینی طهرانی، محمدحسین؛ مهر تابان؛ مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۲۱ق.
 ۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم (به همراه پاورقی های استاد مطهری)؛ چ ۱۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹.
 ۳. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۲۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
 ۴. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی؛ ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۱.
 ۵. —؛ بدایة الحکمة؛ قم: مؤسسه النشرالإسلامی، ۱۳۸۶.
 ۶. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه النشرالإسلامی، ۱۴۲۴ هـ ق.
 ۷. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرايي؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۸۹.
 ۸. —؛ خطوط اصلی حکمت متعالیه؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹.
 ۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.
 ۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح الأسفار الأربعة؛ تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
 ۱۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
 ۱۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۲، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۹.