

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره اول / پیاپی ۱۲ / بهار - تابستان ۱۴۰۰

تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدر المتألهین

محمد خانی^۱

چکیده

مبنای «وحدت نفس و قوا» یا «النفس فی وحدتها کل القوی» از اصلی‌ترین مبانی ملاصدرا در باب نفس‌شناسی فلسفی است که فهم آن علاوه بر اینکه تأثیری جدی در برخی مبانی تعلیم و تربیت دارد، بستری مناسب برای حل مسئله «توحید افعالی» فراهم می‌کند؛ اما برای فهم صحیح این مبنا و رسیدن به ثمرات و کارکردهای آن نخست باید تصویر درستی از آن به دست آورد. در این تحقیق ابتدا با روش تحلیلی - توصیفی به دیدگاه مشائیان درباره رابطه نفس و قوا پرداخته و با بررسی آن به این نتیجه رسیده‌ایم که فقدان برخی مبانی لازم، باعث تحلیل ضعیف مشائیان از رابطه نفس و قوا شده است. در تبیین دیدگاه ملاصدرا نیز بین مقام ذات و فعل، همچنین بین نظر متوسط و نهایی ملاصدرا در باب تشکیک، تفکیک کرده و روشن نموده‌ایم که رابطه نفس و قوا در نگاه ملاصدرا به حسب مقامات گوناگون، تفاسیر مختلفی دارد که مطابق با مقام ذات به «نفس و حقایق مندمج در آن» و طبق دیدگاه تشکیک خاصی به «نفس و مراتبش» و طبق تشکیک خاص الخاصی به «نفس و شئونش» تفسیر می‌شود.

کلیدواژگان

وحدت نفس و قوا، مراتب نفس، شئون نفس، تشکیک، ابن سینا، ملاصدرا.

۱. دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی و مدرس حوزه علمیه قم (mkhany7469@gmail.com).

مقدمه

برخی از مسائل فلسفه اسلامی اهمیت بیشتری دارند و رکن آن به شمار می‌آیند که «مسئله نفس» از آن جمله است. شناخت نفس و مسائل مربوط به آن نه تنها برای خود فیلسوفان مهم و ضرورت داشته است، بلکه اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر آن تأکید داشته‌اند که جمله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (آمدی، ۱۳۶۶ش، ص ۲۳۲، ح ۴۶۳۷) معروف‌ترین روایت در این زمینه است. از آنجا که ارتباط نفس با بدن، ذاتی نفس است و این ارتباط در پرتو قوا سامان می‌یابد، شناخت حقیقت نفس نیز در گرو معرفت صحیح «رابطه نفس و قوا» است. از این رو برای شناخت نفس و مسائل مربوط به آن فهم «رابطه نفس و قوا» ضروری است. بحث درباره رابطه این دو در فلسفه مشا به عنوان مسئله موعنون مطرح بود که بعدها ملاصدرا آن را تکمیل کرد و به آن عمق بخشید. البته با وجود اینکه صدرالمتألهین فصلی مجزا از کتاب *سفار* را به این بحث اختصاص داده، آنچه بیش از همه به آن پرداخته، مستدل کردن مدعا و تبیین بعضی از جهات مبنا بوده و کمتر به جهت تصویری مدعا توجه کرده است و همین نکته اهمیت تحقیق پیش رو را دو چندان می‌کند. از این رو بیشتر هم خود را برای تبیین جهت تصویری قاعده به کار گرفته‌ایم تا تصویری روشنی از آن به دست آید. تبیین صحیح رابطه نفس و قوا علاوه بر کارکردهایی که در فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه سیاست دارد، در فهم معارف توحیدی تأثیری شگرف خواهد داشت. مهم‌ترین پرسش این است که رابطه نفس و قوا چگونه است؟ آیا قوا وجودی جدای از نفس دارند و همانند ابزار در دست صنعتگرند؟ یا اینکه قوا همان وجود ضعیف‌شده نفس‌اند؟ ما در این مقاله بعد از پرداختن به مبادی تصویری و تصدیقی و تحریر محل نزاع، برای رعایت سیر تاریخی مسئله، ابتدا دیدگاه مشائین را طرح و نقد می‌کنیم و سپس دیدگاه صدرالمتألهین را در دو مقام و ضمن سه تقریر بیان خواهیم کرد و در نهایت با اشاره به یکی از ادله، علاوه بر دفع شبهه از مبنای ایشان، ثمره آن را مطرح می‌کنیم.

مبادی تصویری

برای دستیابی به فهم روشنی از رابطه نفس و قوا، لازم است ابتدا این دو به خوبی تعریف شوند تا بتوانیم در مقام تصدیق از خلط امور جلوگیری کنیم.

نفس

برای نفس در لغت معانی مختلفی از جمله «روح»، «عین شیء» و «نزد» ذکر شده است

تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین

(فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۹۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۴)؛^۱ اما تعریف اصطلاحی نفس نزدیک به تعریف صورت نوعیه است. از این رو با وجود تفاوت‌هایی که نفس با صورت دارد،^۲ در معرفی اجمالی آن می‌توان نفس را همان صورت نوعیه دانست؛ البته صورت نوعیه ویژه‌ای که آثارش با سایر صور نوعیه متفاوت است. حکما در معرفی رسمی نفس این چنین گفته‌اند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی قوه» (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۲۲). از بین قیودی که در این تعریف ذکر شده است آنچه اولاً و بالذات برای خود نفس است و حقیقت نفس را به‌خوبی معرفی می‌کند، جنبه کمال اول بودن آن است. کمال به معنای فزونی و دارا بودن فعلیت است و در برابر نقص و کمبود قرار دارد. خصوصیت امر کمالی این است که با پیوستن به شیء دیگر، آن را تمام می‌کند و نقصش را برطرف می‌سازد (بغدادی، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲۹۹).

کمال بر دو قسم است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول برطرف‌کننده نقص ذاتی است و کمال ثانی برطرف‌کننده نقص عرضی. مثلاً انسان برای انسان شدن نیازمند فصل خاص خود است که با تحقق آن، انسان شکل می‌گیرد؛ اما انسان جاهل نقص عرضی دارد و پس از تحقق علم به عنوان کمال ثانی، این نقصش برطرف می‌شود. به عبارتی کمال اول کمالی است که نوعیت نوع وابسته به آن است، به گونه‌ای که در صورت نبودن آن، نوع مورد نظر نیز منتفی خواهد شد؛ اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می‌شوند کمال ثانی‌اند. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «الکمال الأول ما به تتم حقیقه الشیء کالحيوانیة والنطق فی الإنسان والکمال الثانی ما یترتب علی الشیء بعد تمام ذاته کالتعجب والضحک للإنسان» (طباطبایی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۵).

پس به‌اختصار می‌توان نفس را این گونه معرفی کرد: آنچه نوعیت نوع وابسته به آن است و مبدأ فعلی آثار و منشأ بروز افعال مختلف از جسم است: «کل ما یكون مبدءاً لصدور أفعال [من الجسم] لیست علی وتیره واحدة ... فأنا نسیمه نفسا» (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳). نفس در انسان همان است که با «من» بدان اشاره می‌شود.

قوه

قوه در لغت به معنای نیرو و توان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۳۶)؛ ولی در

۱. علامه طباطبایی در *المیزان* به تطورات معنای لغوی نفس پرداخته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۴، ص ۲۸۵-۲۸۶).

۲. از جمله تفاوت‌ها این است که از صور نوعیه افعال یکنواخت سر می‌زند؛ بر خلاف نفوس که افعالشان یکنواخت نیست.

اصطلاح فلسفی به صورت مشترک لفظی در چند معنا به کار رفته است که مهم‌ترینشان^۱ سه معناست: یکی قوه فاعلی که منشأ صدور فعل است؛ دومی قوه انفعالی است که مراد از آن ملاک پذیرش فعلیت جدید است و در باب حرکت استفاده می‌شود؛ معنای سوم قوه نیز که در باب مقولات کاربرد دارد، یکی از کیفیات است و «مقاومت در برابر عامل خارجی» معنا می‌شود و در مقابل «لاقوه» به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۲۵۵). در این میان، معنای نخست (مبدأ و منشأ صدور فعل) از مصطلحات مباحث نفس است؛ اما همین معنا نیز سه معنای عام، خاص و اخص دارد. اگر مطلق مبدأ فعل مد نظر باشد به نحوی که حتی خود نفس نیز یکی از مصادیق آن باشد، در واقع معنای اعم اراده شده است: «أطلق القوى عليها [أى على نفوس النباتى والحيوانى والإنسانى] لأنها كثيرا ما تطلق على القوى الفعلية والمبادى الفعلية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۳، تعلیقه حاجی سبزواری). علاوه بر این صدرالمتألهین صریحاً واژه قوه را در کنار دو واژه دیگر یعنی کمال و صورت، بر نفس اطلاق می‌کند.^۲ ابن سینا نیز از این منظر، اطلاق قوه را بر نفس بدون اشکال می‌بیند.^۳ طبق این معنا همه صور نیز قوه‌اند. پس به صورت کلی می‌توان معنای عام قوه را «مبادا تغیرات» معرفی کرد: «القوة إسم لمبدأ التغير من شيء في غيره ...» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۱۱۶ و ۲۴۶). معنای خاص قوه نیز ابزار و آلت و واسطه‌ای است^۴ که موجود کامل‌تر، آن را به استخدام خود می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، جزء ۱، ص ۲۵۸)؛ مثل قوه دیدن که منشأ دیدن انسان است و نفس آن را برای مشاهده به کار می‌گیرد. در معنای اخص قوه افزون بر اینکه مبدأ اثر و فعل است، مبدأ اثر و فعل خاصی بودن به نحوی که فقط آن اثر خاص از وی صادر شود نیز در معنای آن اشراب شده است. به عبارت دیگر قوه چیزی است که بالذات مبدأ اثر و فعل خاصی است و فقط آن اثر خاص از او صادر می‌شود. از بین معانی

۱. صدرالمتألهین در ابتدای جلد سوم کتاب اسفار به معانی هفت‌گانه «قوه» می‌پردازد. همچنین ر.ک: ابن سینا، الشفاء، الهیات، مقاله چهارم.

۲. إن النفس لها حیثیات متعدده فتسمى بحسبها بأسام مختلفه وهى القوه والکمال والصورة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۷).

۳. إن النفس یصح أن یقال لها بالقیاس عنها من الأفعال قوه (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۱۵).

۴. خواجه بین آلت و واسطه فرق می‌گذارد: «الآلة هی ما یوثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطه ووالواسطه هی معلول تصیر هی علة لغيره» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۱۵۰). بر اساس این بیان در مباحث علم النفس تعبیر دقیق درباره قوه، همان واسطه است؛ زیرا مثلاً قوه باصره و چشم با هم فرق دارند و دومی ابزاری برای قوه باصره است. لذا قوه باصره، واسطه نفس است و چشم آلت آن.

تبيين رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمتهلین ۴۵

سه‌گانه اصطلاحی، معنای اخیر مد نظر است؛ همان‌طور که ابن‌سینا در معرفی قوه، همین معنای اخص را مطرح کرده است:

فإن القوة من حيث هي قوة بالذات وأولاً، هي قوة على أمر ما ويستحيل أن تكون مبدأ لشيء آخر غيره، فإنها من حيث هي قوة عليه مبدأ له، فإن كانت مبدأ لشيء آخر فليست هي من حيث هي مبدأ في ذاتها لذلك الأول. فالقوى من حيث هي قوى إنما تكون مبادئاً لأفعال معينة بالقصد الأول (ابن‌سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۴۸).^۱

البته تذکر این نکته لازم است که اصطلاح قوه و تعریف مطرح شده، مطابق مثنائین مثنائین بوده و در دستگاه فلسفی صدرالمتهلین اصطلاح «قوای نفس» به «مراتب نفس» تبدیل شده است که در ذیل تبیین دیدگاه ملاصدرا روشن‌تر می‌شود.

مبای‌تصدیقی

هر مسئله نظری علاوه بر مبادی‌تصدوری، مبادی و پیش‌فرض‌های تصدیقی نیز دارد که بدون آنها تصدیق مدعا ممکن نیست. بررسی رابطه نفس و قوا نیز بر اثبات وجود نفس و وجود قوه متوقف است و پس از پذیرش این دو امر است که می‌توان دیدگاه‌های مختلف را در این باب مطرح کرد.^۲

اثبات نفس

مهم‌ترین ادله اثبات نفس عبارت‌اند از برهان هوای طلق و برهان اثبات صورت نوعیه که ما در اینجا تنها از راه اخیر به اثبات نفس می‌پردازیم. در محیط پیرامون ما اجسامی یافت

۱. قوه از آن جهت که قوه است اولاً و بالذات تنها قوه برای یک امر معین و خاص است و محال است که برای شیء دیگر مبدائیت داشته باشد؛ زیرا از آن جهت که قوه برای آن است مبدأ آن است. پس اگر مبدأ برای شیء دیگر باشد، در واقع برای شیء اول مبدائیت ندارد. در نتیجه قوا از آن جهت که قوا هستند، تنها برای افعال خاص و معینی مبادی هستند که مقدم بر هر فعلی شدند.

۲. نکته قابل ذکر این است که اگرچه ظاهر عنوان مسئله «رابطه نفس و قوا» گویای این است که باید تعدد قوا هم ثابت شود، ولی طرح مسئله به این شکل به این دلیل است که حکماً تعدد قوا را پذیرفته‌اند و علتش این است که ادله اثبات اصل وجود قوه یا معیارهای بازشناسی و شناخت قوا، خود تعدد قوا را نیز اثبات می‌کند؛ اما حتی اگر کسی تعدد قوا را انکار کند، خللی در مسئله کنونی ما پدید نمی‌آید. آنچه در مسئله کنونی مهم است، نحوه ارتباط نفس با قوه خویش است. حال بنا بر اثبات تعدد قوا مسئله به صورت «رابطه نفس با قوا» مطرح می‌شود و اگر تعدد قوا نفی شود، مسئله به صورت «رابطه نفس و قوه» طرح می‌شود. از این رو ضرورتی ندارد که تعدد قوا را یکی از پیش‌فرض‌های مسئله در نظر بگیریم؛ ولی ما نیز به تبع مشهور، مسئله را با فرض تعدد قوا طرح و بررسی می‌کنیم.

می‌شوند که حس، حرکت ارادی، تغذیه، رشد و تولید مثل دارند. قطعاً این گونه آثار از جسم از آن جهت که جسم است صادر نمی‌شود؛ وگرنه نمی‌بایست در اجسام مختلف، آثار گوناگونی مشاهده می‌شد. در حالی که اجسام به لحاظ بروز و ظهور آثار، مختلف‌اند. بنابراین باید در ذات بعضی از اجسام مبدائی باشد که منشأ این خصوصیات شود و آن مبدأ همان نفس است (ذبیحی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۱). به بیان منطقی:

۱. آثار و افعال حیاتی (رشد و نمو، تغذیه، ادراک و حرکت ارادی) از برخی اجسام ظاهر می‌شود؛

۲. بر اساس اصل علیت، این آثار از مبدأ و منشائی ناشی می‌شوند؛

۳. مبدأ این آثار یا (الف) چیزی غیر از جسم و خارج از آن است یا (ب) جسمیت جسم است و یا (ج) امری مربوط به جسم، اما غیر از خود جسم است؛

۴. فرض نخست (الف) باطل است؛ زیرا این آثار از جسم و در جسم ظاهر می‌شوند و اگر از امری خارج از جسم ناشی می‌شدند یا نباید از هیچ جسمی ظاهر شود یا باید از همه اجسام بدون اختلاف ظاهر شود؛

۵. فرض دوم (ب) نیز باطل است؛ زیرا جسمیت جسم در همه مشترک است و علت مشترک، آثار متعدد بروز نمی‌دهد؛

۶. پس فرض سوم (ج) صحیح است؛ یعنی در اجسام مذکور، مبدأ ویژه‌ای وجود دارد که موجب بروز این آثار است که همان نفس است (ر.ک: فیروزجائی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۵۵). مزیت این برهان علاوه بر پیچیده نبودن و آشنایی اذهان با آن، مشخص شدن حقیقت نفس است. ابن سینا در یکی از مهم‌ترین آثار خود همین بیان را به عنوان یکی از ادله اثبات نفس آورده است:

إنّا قد نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذى وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها. فبقي أن تكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشئ الذي تصدر عنه هذه الأفعال وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإننا نسميه نفساً (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳).^۱

۱. ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که مدرک‌اند و حرکت ارادی دارند؛ بلکه اجسامی را مشاهده می‌کنیم تغذیه و رشد و تولید مثل دارند و این خصوصیات به دلیل جسمیت آنها نیست؛ بلکه در ذات آنها مبادی‌ای غیر از جسمیت وجود دارد و امری که این افعال از آن صادر می‌شود و به صورت کلی هر آنچه مبدأ صدور «افعال متعددی که به یک منوال نیستند» باشد، ما آن را نفس می‌نامیم.

اثبات قوه

لزوم وجود قوه به معنای این است که نفس بدون قوه نمی‌تواند مبدأ آثار خود باشد؛ اما چرا نفس برای بروز آثارش خود بسنده نیست؟ (عبودیت، ۱۳۹۰ش، ج ۳، ص ۱۵۲). دو مبنای کلان در باب قوا وجود دارد:

مبنای اول، انکار قوا: منکران قوای نفس دو دسته‌اند. یک گروه از آنان معتقدند که در هر بدنی نفوس متعدد وجود دارد و تعدد افعال به تعدد نفوس است؛ برخلاف گروه دوم که معتقدند همه افعال به یک نفس مستند است و یک نفس منشأ بروز افعال متعدد و مختلف می‌باشد؛

مبنای دوم: قبول قوا: پذیرندگان وجود قوا بر آن‌اند که نفس با قوه یا قوای مختلف، افعال خویش را سامان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۴۰۰ش، ج ۳۲، ص ۱۴۷). شیخ‌الرئیس^۱ با تأکید بر تفاوت درجه وجودی نفس و اندام‌های بدنی، وجود قوه به عنوان واسطه میان این دو وجود را ضروری می‌داند. به عبارتی لزوم سازگاری مرتبه وجودی مبدأ اثر و وجود اثر، ضرورت قوه را اثبات می‌کند. تبیین منطقی استدلال ایشان چنین است:

اگر نفس قوه جسمانی ادراکی نداشته باشد، مستلزم این است که خود نفس جسمانی باشد؛ در حالی که نفس مجرد است. پس نفس قوه جسمانی ادراکی دارد. بیان ملازمه:

۱. هر رابطه‌ای با اجسام و امور جسمانی - غیر از ایجاد و اشراق و فاعلیت - مشروط به برقراری ارتباط وضعی و مکانی خاص با آنهاست (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۰)؛
۲. موجود مجرد به دلیل نداشتن وضع و محاذات و خصوصیات مادی - جسمانی، امکان برقراری ارتباط وضعی و مکانی خاص با اجسام را ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۹۱)؛
۳. پس برای برقراری چنین رابطه‌ای باید خصوصیات جسمانی داشته باشد؛

۱. بررسی مسئله کنونی منوط به اثبات مبنای دوم است؛ ولی غالباً حکما به این مسئله به صورت مستقل نپرداخته‌اند. شاید دلیل این گونه مواجهه حکما این بوده که ادله و معیارهای تعدد قوا را برای این مسئله کافی می‌دانستند. به هر حال از برخی کلمات ابن سینا و ملاصدرا می‌توان استدلال مستقلاً بر ضرورت وجود واسطه میان نفس و افعال پیدا کرد؛ اما از آنجا که هنوز دیدگاه خاص صدرالمتألهین در باب نفس و قوا تبیین نشده است، از بیان استدلال ایشان در این بخش چشم‌پوشی می‌کنیم و تنها به استدلال ابن سینا می‌پردازیم. یکی از ادله ملاصدرا مبنی بر ضرورت وجود قوه که بر دیدگاه خاص ایشان در حقیقت قوه مبتنی می‌باشد، در کتاب *تکملة نهایة الحکمة فی النفس و ملحقاتها*، ص ۳۱ بازتاب داده شده است.

۲. تجرد نفس از اصول موضوعه این استدلال است و ما تنها ملازمه استدلال را بیان می‌کنیم. برای اطلاع از مجموعه ادله اثبات تجرد نفس به کتاب *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة* مراجعه شود.

نتیجه اینکه علاوه بر نفس باید قوه‌ای نیز وجود داشته باشد تا نفس بتواند آثار خود را بدان وسیله از بدن بروز و ظهور دهد.

بیان دیدگاه‌ها

پس از روشن شدن مفهوم نفس و قوه و اثبات وجود هر دوی آنها، اکنون نوبت بررسی رابطه این دو است. سؤال این است که آیا قوای متعدد که با یکدیگر اختلاف ماهوی دارند، هر یک دارای وجود جداگانه‌ای هستند یا اینکه همگی به وجود واحدی موجودند؟ به عبارتی آیا قوا علاوه بر تغایر وجودی با نفس نیز مابین‌اند یا با آن هم‌سرخ‌اند؟ (عبودیت، ۱۳۹۰ش، ص ۲۲۱ و ۲۵۸). ابن سینا به فرض اول معتقد است و صدرالمتألهین فرض دوم را انتخاب کرده است.^۱

دیدگاه نخست: نظریه مشائین

همان طور که از تبیین حقیقت قوه مشخص شد، قوه ابزار و آلتی در دست نفس است تا آثار خود را بروز دهد؛ یعنی نفس در إصدار و اعمال برخی آثار بدون قوا ناتوان است و به کمک این وسائط می‌تواند آثارش را بروز و ظهور دهد: «أَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ النَّفْسُ الْعَاقِلَةُ وَسَائِرُ الْمَقَامَاتِ أُمُورٌ عَارِضَةٌ لَهَا ... حَتَّى يَكُونَ الْبَدَنُ وَقَوَاهُ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهَا كَأَلَاتٍ ذَوِي الصَّنَائِعِ مِنْ حَيْثُ لَا مَدْخَلَ لَهَا فِي حَقِيقَتِهَا وَنَحْوِ وَجُودِهَا بَلْ فِي تَتْمِيمِ أَفْعَالِهَا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳).^۲ حکمای مشا بر این باورند که هر یک از قوای نفسانی وجود خاص به خود دارد و وجودشان غیر از وجود نفس است و نفس، آنها را به عنوان ابزاری که وجودی منحاز و مجزا دارند به کار می‌گیرد. در واقع نفس آنها را به استخدام خود در می‌آورد: «أَنَّ الْقَوَى غَيْرُ النَّفْسِ وَمَسْخَرَةٌ لَهَا» (همان).

از نکات مختلفی می‌توان فهمید که قوا وجودی مغایر با نفس دارند و هم‌سرخ نفس نیستند و نظر مختار حکمای مشائی از دو فرض مذکور، فرض نخست است؛ از جمله اینکه نحوه وجود قوا را اعراض دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۵۱) و

۱. طرح مسئله به این صورت صرفاً برای تحریر محل نزاع و سهولت در انتقال مطلب است؛ وگرنه در زمان ابن سینا اساساً مسئله به صورت دوفرضی مطرح نبوده تا با آگاهی از طرفین نزاع، فرض اول انتخاب شود.

۲. حقیقت انسان همان نفس عاقله اوست و سایر مقامات، اموری‌اند که بر او عارض می‌شوند، به نحوی که رابطه همه آنها از جمله بدن و قوایش مانند ابزار در دست صنعتگر است که مدخلیتی در هویت نفس ندارد؛ بلکه صرفاً برای تتمیم فاعلیت اوست.

این خود، کاشف از عدم عینیت نفس و قواست و تغایر وجودی این دو را تأیید می‌کند؛ زیرا در خصوص قوایی که موضوع آنها خود نفس است، مثل قوه عقل نظری و عملی، از جهت تغایر عرض و معروض می‌توان به این نتیجه رسید که بین نفس و قوا وحدت و یگانگی برقرار نیست؛ چراکه عرض، اگرچه وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود لغیره‌اش است، وجودی مغایر با وجود موضوع و محل خود دارد؛ اما قوایی که در بدن منطبق‌اند مثل قوای نباتی و برخی قوای حیوانی، به دلیل اینکه نفس امری مجرد است و در ماده و جسم منطبق نیست، تغایر بین نفس و قوا کشف می‌شود. به بیان منطقی: قوا در ماده منطبق‌اند و نفس در ماده منطبق نیست؛ پس قوا نفس نیستند و منزلت نفس این همانی با قوا نیست؛ بلکه ارتباط‌دهنده آنهاست.

خلاصه دیدگاه مشائین در باب نفس و قوا بدین است:

۱. قوا با یکدیگر مغایرند و هر یک وظیفه خاصی را انجام می‌دهند؛

۲. این قوا غیر از نفس‌اند؛

۳. قوا به سبب ارتباط با نفس، در فعالیت مستقل نیستند؛ بلکه نفس، قوا را به خدمت خود می‌گیرد و آنها به منزله فروع نفس‌اند. به عبارت دیگر افعال قوا به رغم تمایز و مغایرت وجودشان با نفس، انتساب حقیقی به نفس دارد. به هر حال در نگاه فیلسوفان مشائین نفس حقیقت واحد جداگانه‌ای است که با ابزارهای متکثرش کار می‌کند و همه آن ابزارها در تحقق به آن حقیقت واحد وابسته‌اند؛ یعنی از نظر عملکرد، فرع، و از نظر موجودیت، وابسته‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۰ش، ج ۳۲، ص ۱۰۹).

بررسی

غفلت از ذومراتب بودن وجود در دستگاه فلسفی مشائین موجب شده که تحلیل ضعیفی از رابطه نفس و قوا داشته باشند: «لَمَّا لَمْ يُحْكَمُوا (المشائین) أساس علم النفس لذهولهم عن مسأله الوجود وکماله و تقصه لم يصلوا ألی حقیقه الأمر» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶). به باور مؤسس حکمت متعالیه برخی از آموزه‌های مطرح‌شده در نظریه حکمای مشا صحیح است؛ ولی صرف پذیرفتن برخی از صفات نفس از جمله تجرد آن برای تبیین دعاوی آنان در باب رابطه نفس و قوا کافی نیست و نبود برخی مبانی لازم از جمله تشکیک تفاضلی، تصدیق آنها را با مشکل مواجه می‌کند. مثلاً صرف قول به رابطه علی - معلولی بین نفس و

۱. برخلاف دیدگاه حکمای صدرایی که نفس را همان قوا و قوا را همان نفس می‌دانند: «فالنفس هی القوى و القوى هی النفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱، تعلیقه حاجی سبزواری).

قوا، ادعای پیوند بودن نفس^۱ یا انتساب حقیقی افعال قوا به نفس را تأمین نخواهد کرد؛ زیرا عقل فعال نیز همین نسبت را با همه قوا در همه نفوس دارد؛ ولی هرگز نه عامل اتصال همه قوا شمرده شده است و نه افعال قوا مستند به اوست؛ بلکه تصدیق به چنین دعاوی‌ای به این بستگی دارد که قوا از مراتب نازل نفس باشند؛ یعنی خود نفس در مراتب پایین حضور داشته باشد و این ممکن نیست، مگر اینکه رابطه نفس و قوا را به نحو تشکیک تفاضلی ببینیم. حاصل اینکه برخی مدعیات حکمای پیشین صحیح بوده؛ ولی نبود مبانی لازم، تبیین هستی‌شناختی آنها را با چالش مواجه کرده است.

دیدگاه دوم: نظریه صدرالمتألهین

۱. بیان اجمالی

نفس همانند وجود مشمول نظام تشکیکی است؛ بدین معنا که واقعیتی دارای مراتب تشکیکی است که از طبیعت مادی آغاز و به مجرد خالص منتهی می‌شود و بالاترین مرتبه‌اش همان است که در دستگاه فلسفی مشا نفس نامگذاری شده است و دیگر مراتبش به اسم قوا شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر نفس دارای وجود واحدی است که در عین وحدت، واجد مراتب متعددی است و قوای نفسانی در واقع مراتب آن وجود وحدانی‌اند و نفس چیزی غیر از مرتبه کامل تر قوا نیست: «الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات وبيئتيء وجوده أو لا من أدنى المنازل ويرتفع قليلا إلى درجة العقل والمعقول» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳). از این رو قوا وجودی مباین با وجود نفس ندارند و رابطه آنها با نفس صرفاً به عنوان ابزار در دست نفس نیست؛ بلکه شئون نفس‌اند. پس نفس در عین حال که در خارج وجودی واحد و بسیط دارد، همه قوا را در خود جمع کرده و به عین وجودش موجودند و در یک کلام نفس همان قواست و قوا همان نفس‌اند: «فالنفس هي القوى والقوى هي النفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱، تعلیقه حاجی سبزواری).

دیدگاه ملاصدرا به عنوان «النفس فی وحدتها کل القوى» یا به اختصار «النفس کل القوى» یا «اتحاد نفس و قوا» مشهور شده است. ملاصدرا با وجود اختصاص یک فصل از کتاب *اسفار* به این مسئله، همان طور که در مقدمه گفته شد، کمتر به تبیین آن پرداخته؛ ولی در مواضع متعددی به این مبنا اشاره کرده است:

۱. ابن سینا از نفس در مقایسه با قوا با عنوان رباط و پیوند و مجمع یاد می‌کند: «إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها...» (ابن سینا، ۱۳۹۵ش، ص ۶۷).

تبیین رابطه نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین **۵۱**

أَنَّ النَّفْسَ كُلَّ الْقَوَى بِمَعْنَى أَنَّ الْمَدْرَكَ بِجَمِيعِ الْإِدْرَاكَاتِ الْمَنْسُوبَةِ إِلَى الْقَوَى الْإِنْسَانِيَّةِ هِيَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَهِيَ أَيْضًا الْمَحْرُكَةُ لِجَمِيعِ التَّحْرِيكَاتِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْقَوَى الْمَحْرُكَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالنَّبَاتِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَهَذَا مَطْلَبُ شَرِيفِ (صَدْرَالدِّينِ شِيرَازِي، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱، ۱۴۹ و ۲۲۱؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۶).^۱

از این به بعد دیدگاه ملاصدرا را در قالب همین عبارت «النفس كل القوى» طرح می‌کنیم.

۲. بیان تفصیلی

تمهید: اگرچه مدعای ملاصدرا بیانی عام و کلی دارد که در بیان اجمالی به آن پرداختیم، از آنجا که نفس دارای دو مقام «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است و قاعده مذکور طبق هر یک از این دو مقام معنای ویژه‌ای می‌یابد، لازم است آنها را تفکیک و مدعای ایشان را طبق هر یک تبیین کنیم. ملاصدرا و دیگر حکما در مواضع متعددی بین این دو مقام تفکیک کرده‌اند:

أَنَّ وَحْدَةَ النَّفْسِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ وُجُودِهَا طُورٌ آخِرٌ مِنَ الْوَحْدَةِ وَهِيَ الْوَحْدَةُ الْجَمْعِيَّةُ الْجَامِعَةُ لِنَشْأَاتِ مِنَ الْوُجُودِ بِنَحْوِ الْكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ بِوَجْهِ الْكَثْرَةِ فِي الْوَجْهِ آخِرٌ إِذْ لَهَا وَجُودٌ جَمْعِيٌّ وَحَدَانِيٌّ بِحَسَبِ أَصْلِ ذَاتِهَا وَصُورَةٌ صُورَهَا، وَوُجُودٌ فَرَقِيٌّ بِحَسَبِ فُرُوعِ أَصْلِهَا وَتَوَابِعِ ذَاتِهَا (صَدْرَالدِّينِ شِيرَازِي، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲، تعلیقه آقاعلی مدرس؛ همان، ج ۹، ص ۶۴، تعلیقه حاجی سبزواری؛ همو، ۱۳۶۳ش، ص ۵۵۴؛ مدرس، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۶۳۲).^۲

این دو مقام از ویژگی وحدت نفس برخواسته است؛ یعنی سنخ وحدت نفس به گونه‌ای است که تاب دو نحوه وجود «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» را دارد. ملاصدرا در برخی از متون خود وحدت نفس را وحدت ویژه و پیچیده‌ای می‌داند^۳ و آقاعلی مدرس در دومین تعلیقه خود بر مباحث علم النفس / سفار، وجود این دو مقام در

۱. نفس همان قواست؛ بدین معنا که مدرک همه ادراکاتی که به قوای مختلف استناد داده می‌شود نفس ناطقه انسانی است و محرک همه حرکاتی که از قوای مختلف صادر می‌شود همان نفس است.

۲. وحدت نفس که با وجودش عینیت دارد، سنخ ویژه‌ای از وحدت است و آن، وحدتی است که تمام مراتب وجودی را در خود جمع کرده است؛ گاه به نحو کثرت ساری در دل وحدت و گاه به نحو حضور وحدت در کثرت؛ زیرا نحوه وجودش به حسب ذات و فعلیت وجود جمعی است و به لحاظ امور تابع ذات وجود تفرقی دارد.

۳. واعلم أنَّ حَقِيقَةَ النَّفْسِ وَنَحْوِ وَحْدَتِهَا شَيْءٌ غَامِضٌ (صَدْرَالدِّينِ شِيرَازِي، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۵۰۶). والحق أنَّ وَحْدَةَ النَّفْسِ لَيْسَتْ كَوْحْدَةِ النِّقْطَةِ وَأَشْبَاهِهَا حَتَّى لَا يَتَّحِدَ بِأَشْيَاءَ كَثِيرَةً بَلْ لَهَا وَحْدَةٌ جَامِعَةٌ لِمَقَامَاتِ شَتَّى (همو، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۳۰۴).

نفس را به دلیل خاصیت وحدت نفس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲). با توجه به این تفکیک، تبیین نظریه ملاصدرا را باید در دو مقام پی بگیریم که البته خود مقام دوم دو تقریر خواهد داشت. لذا دیدگاه ملاصدرا در مجموع با سه تقریر تبیین خواهد شد.

۲-۱. تقریر نخست به حسب مقام ذات

مقام ذات نفس، مقام قبل از ظهور در نشئه بدن است که تمام قوا را به نحو ویژه‌ای داراست؛ اما حضور قوای متعدد و متنوع در نفس واحد پرسش‌هایی در پی دارد؛ از جمله اینکه آیا حضور تمام قوا به ترکیب نفس نمی‌انجامد؟ آیا نفس از جهت دارای قوا، بساطت خود را از دست نمی‌دهد؟ و سؤال مهم‌تر اینکه آیا قوای متعدد نفسانی به نحو متکثر و متمایز از یکدیگر، در نفس موجودند؟ چگونه قوای مادی و جسمانی در امر مجرد تحقق دارند؟ برای پاسخ به این دست از سؤالات و واضح شدن نحوه حضور قوا در نفس از ادبیات اندماج که در جاهای دیگر استفاده شده است، کمک می‌گیریم.

از نظر ملاصدرا، تمام معقولات ثانی از حیثیت‌های اندماجی متن واقع حکایت دارند؛ یعنی بیانگر حیثیاتی هستند که در متن واقع نهفته است و از حاق واقع انتزاع می‌شود. تعبیر اندماج به این معنا اشاره دارد که تعدد و تکثر آنها موجب تکثر و تعدد در متن واقع و افزایش آن نمی‌شود، در عین حال که همه آنها در خارج موجودند و امر ذهنی صرف نیستند. مثلاً در باب مفاهیم علیت و وحدت، حقیقت خارجی وجود، حیثیت تأثیرگذاری و حیثیت وحدت دارد؛ ولی به صورت حیثیات انباشته و نهفته در ذات آن متن اصیل. پس تمام معقولات ثانی در عین تکثر و خارجی بودن، به یک وجود موجودند. از این رو تعبیر «موجود بودن به متن وجود» که از اندماج آنها در یک متن وجودی حکایت دارد، درباره آنها به کار می‌رود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۷۸-۱۸۳). اساساً حیثیات فلسفی در خارج به نحو اندماجی و انتزاعی و انباشته وجود دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۲۸۴).

از دیگر موارد کاربرد اندماج، تحلیل صفات الهی با ذات است. ملاصدرا مشکل رابطه صفات با ذات (زیادت یا عینیت و نحوه عینیت داشتن) همچنین نحوه «علم باری تعالی به اشیا قبل از ایجادشان» را با مسئله حیثیت اندماجی حل کرده است. معنای تحلیل ایشان این است که صفات الهی به نفس وجود واجب موجودند؛ یعنی این صفات در واقع حیثیات متعددی از متن ذات خداوند هستند، بدون اینکه کثرت صفات به کثرت ذات الهی بینجامد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۴).

از دو نمونه یادشده و موارد مشابه^۱ می‌توان معنای اندماجی بودن را این گونه بیان کرد: اگر متنی داشته باشیم و آن متن، خصایصی داشته باشد که آن خصایص، تعدد و تغایر وجودی خارجی ایجاد نکند، خواهیم گفت این خصایص به صورت حیثیات اندماجی برای متن هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ص ۲۸۲). حال در بحث کنونی ادعا این است که حضور تمامی قوا از مراحل دانی تا عالی نزد نفس مجرد به نحو اندماج و اندکاک و وجود جمعی موجودند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۹ش، ص ۴۲)؛ یعنی در عین حال که در خارج موجودند و امر اعتباری و ذهنی صرف نیستند، هیچ تکتیری به متن وجودی نفس تحمیل نمی‌کنند و نفس همه آنها را داراست؛ همچنان که در دو مثال پیشین بیان شد. پس طبق این تقریر معنای «النفس فی وحدتها کل القوی» این است که نفس واحد مشتمل بر حیثیات اندماجی متعددی است و نحوه تحقق قوا به حیثیت تقییدیه اندماجی نفس است. یکی از تمثیل‌های گویا که عرفا برای حقیقت اندماجی به کار برده‌اند، مثال دانه است. دانه استعداد رشد و تبدیل شدن به درخت را دارد و در مرحله دانه بودن، تمام مراحل را به صورت بالقوه در خود دارد و در همان دانه درخت، می‌توان ساقه و شاخه و میوه را یافت، ولی به گونه‌ای که با فشردگی دانه بسازد؛ یعنی در واقع تمام مراحل بعدی در آن به نحو فشرده و مندمج موجود است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۳۶۷). تعبیراتی همچون «شهود مفصل در مجمل»، «اتحاد وجود قوا در نفس» و «مقام تنزیه نفس» همگی به این مقام اشاره دارد.

۲-۲. تبیین به حسب مقام فعل

این مقام نفس همان مقام «وحدت در کثرت» است؛ یعنی امر واحدی همچون نفس در امور متکثر همچون قوا جاری و ساری است. در این مقام نفس به نشئه بدن تنزل یافته است. لذا تعبیر مقام تنزل نیز برای اشاره به آن به کار می‌رود و از آنجا که به حسب این مقام است که نفس فعالیت می‌کند و با عده و عده خویش آثارش را بروز می‌دهد، به مقام فعل معروف شده است. تعبیراتی همچون «شهود مجمل در مفصل»، «اتحاد وجود نفس در قوا» و «مقام تشبیه نفس» همگی به این مقام اشاره دارد.

پیش از تقریر مبنای ملاصدرا مطابق این مقام، باید بگوییم که توضیح این مبنا بر اساس تشکیک است.^۲ از این رو مطابق با تقریرات تشکیک که دو تقریر متوسط و نهایی

۱. حضور معلول نزد علت، تطابق عوالم، حضور صفات در مقام ذات الهی، نحوه علم حق تعالی به اشیاء.

۲. در بررسی دیدگاه مشائین و نقد آن روشن شد که وجه نادرستی تحلیل ایشان از نگاه ملاصدرا فقد مبانی لازم از جمله تشکیک بوده است.

دارد، یعنی خاصی (تفاضلی - سریانی) و خاص‌الخاصی (اطلاقی - غیر سریانی)، تبیین رابطه نفس و قوا نیز دو تقریر پیدا می‌کند. به عبارتی مبنای صدرالمতألّهین به دو معنای دقیق و ادق تفسیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۰ش، ج ۳۲، ص ۱۱۰). ما نیز بر اساس همین دو تقریر، رابطه نفس و قوا را تبیین می‌کنیم.

۲-۲-۱. تقریر دوم مطابق تشکیک تفاضلی - سریانی

مدعا این است که رابطه نفس و قوا دقیقاً مانند رابطه وجود و مراتبش است؛ یعنی ضوابط و معیارهای تشکیک در نفس نیز جاری است. لذا اگر بتوانیم تصویر درستی از تشکیک ارائه دهیم، فهم رابطه نفس و قوا طبق این تقریر به آسانی محقق می‌شود. روح تشکیک به این بر می‌گردد که تفاوت امور متعدد صرفاً از تفاوت در میزان بهره‌وری آنها از یک حقیقت ناشی می‌شود؛ یعنی همان چیزی که «ما به الامتیاز» امور متفاوت است، «ما به الاشتراک» آنها نیز هست. تفاوت امور مشکک به کمال و نقص یا شدت و ضعف و در یک کلمه به تفاضل است که خود این تعابیر گویای این است که امور مشکک را نباید عین هم دانست و از طرفی منجز و جدای از هم نیز نباید پنداشت؛ بلکه از وحدتی برخوردارند که تکرر و تعددشان فقط به سبب تفاوتشان در میزان بهره‌مندی آنها از یک حقیقت است. به عبارتی حقیقتی واحد با تنزل و ضعف وجودی به امور متکثر تبدیل می‌شود که این امور متکثر، همان حقیقت واحدند، اما به صورت ناقص: «إنّ التفاوت بین مراتب حقیقه واحده و التمییز بین حصولاتها قد یكون بنفس تلك الحقیقه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۰). لذا هرگاه حقیقتی بدون اینکه هیچ مؤلفه ذاتی آن کم یا زیاد شود و بدون اینکه عامل دیگری دخالت کند تعدد و تکرر یابد، به سبب وضعیتی که چنین حقیقتی به خود می‌گیرد، تشکیک ذاتی روی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۹ش، ج ۱، ص ۴۳). در نتیجه امور متکثر و متعدد در واقع مراتب و درجات ضعیف‌شده همان حقیقت واحد هستند. حال بنا بر تشکیک تفاضلی از رابطه نفس و قوا، نفس موجود واحد شخصی‌ای است که مراتب بسیار متنوعی دارد: «الحق أن الإنسان له هویة واحده ذات نشأة و مقامات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۳). به عبارتی نفس انسانی دارای مراتب وجودی متنوعی است که از هر مرتبه، ماهیت خاصی انتزاع

۱. از تشکیک عامی وجود که بگذریم، نظریه تشکیک دو تقریر اصلی دارد: خاصی و خاص‌الخاصی. در تشکیک عامی وجود که به مشائین منسوب است، کثرات در اعیان خارجی اصل قرار داده می‌شوند و به شدت بر آن تأکید می‌شود و وحدت به امر اعتباری و خارج از ذات اشیاء، یعنی در حد مفهوم وجود، تبدیل شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۴-۱۵۵).

می‌شود و مراد از مرتبه هم چیزی جز چهره‌های یک موجود واحد نیست و هر یک از مراتب نیز همان قوای نفس‌اند.

بنابراین اگر بخواهیم تعبیر دقیقی برای رابطه نفس و قوا به کار ببریم، باید بگوییم «نفس و مراتبش». پس «النفس کل القوی» یعنی نفس در عین حال که از وحدت شخصی و سریانی برخوردار است، با تنزل و ضعف وجودی، وضعیتی می‌یابد که ذومراتب می‌شود و همه این مراتب، قوای او محسوب می‌شوند و نحوه تحقق قوا به حیثیت تقییدیه نفادی نفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۸). بهترین مثال برای تبیین این تقریر، مثال نور واحدی است که با وجود وحدت نور و سریان یک امر، قوت و ضعف دارد، به نحوی که طیفی از نورهای متعدد از قوی به ضعیف شکل گرفته است.

۲-۲-۲. تقریر سوم مطابق با تشکیک اطلاق

همان‌طور که صدرالمتهلین در تبیین نظام هستی از تشکیک خاصی عبور کرده و به وحدت وجود و تشکیک خاص‌الخاصی قایل شده است، در بحث نفس و ارتباطش با قوا نیز دیدگاه نهایی او بر اساس تشکیک خاص‌الخاصی است. در این تقریر نیز همچون تقریر پیشین اگر تشکیک خاص‌الخاصی خوب تصویر شود، رابطه نفس و قوا نیز به تبع مبنای ایشان به آسانی فهم می‌شود و از آنجا که مفهوم تشکیک خاص‌الخاصی در مقایسه با تشکیک خاصی بهتر روشن می‌شود، این دو را در کنار هم مطرح می‌کنیم. در تشکیک خاصی، هم کثرت و هم وحدت حقیقی است و واقعیت دارد. از ارکان و مؤلفه‌های مهم این نگاه واقعیت‌مندی کثرت است. به عبارتی حقیقت عینی وجود در عین اینکه وحدت حقیقی دارد، در بر دارنده کثرت حقیقی در مراتب تشکیکی آن حقیقت واحد نیز هست؛ بر خلاف تشکیک خاص‌الخاصی که وقتی سخن از حقیقت اصیل وجود می‌شود، نمی‌توان از کثرت سخن گفت و کثرتی در وجود نیست. اگر کثرتی مشهود است، تنها در مظاهر و شئون وجود مطلق واحد است: «فالحقیقة واحدة فی الكلّ والتفاوت واقع بین ظهوراتها» (فناری، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۷). وحدت حاکم بر تشکیک خاصی وحدت سریانی است؛ یعنی واحدی که در کثرات سریان دارد و می‌تواند کثرات را در خود جمع کند؛ بر خلاف وحدت حاکم بر تشکیک خاص‌الخاصی که وحدت اطلاق است. در تشکیک خاصی صحبت از وحدت در

۱. وحدت سریانی بدین معناست که امر واحدی در کثرات سریان دارد به نحوی که می‌تواند همه آنها را در خود جمع کند و در عین حال وحدت عینی و حقیقی آن آسیب نبیند.

۲. این دیدگاه برگرفته از عرفان اسلامی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۸).

دل کثرت است؛ بر خلاف تشکیک خاص‌الخاصی که سخن از وحدت وجود و کثرت ظهور است. در تشکیک خاصی کثرت در عرض و همسان با آن، از حقیقت برخوردار است و لذا محمول وجود در این نگاه به طور حقیقی بر تمامی مراتب حمل می‌شود؛ برخلاف تشکیک خاص‌الخاصی که وصف وجود، جز بر وجود عینی به صورت حقیقی بار نمی‌شود و اطلاق بر کثرات و شئون تنها به نحو مجاز صحیح است. یکی از بهترین گزاره‌هایی که تفاوت این دو تشکیک را به رخ می‌کشد، نشان دادن جایگاه حق تعالی در این دو نظام تشکیکی است. در تشکیک خاصی وجود حق تعالی یکی از مراتب وجود در کنار دیگر مراتب است. آری، جایگاه او در اعلی‌المراتب است، ولی دیگر مراتب نیز از حقیقت واحد بهره‌ای حقیقی دارند؛ بر خلاف تشکیک خاص‌الخاصی که هر چه هست وجود حق تعالی است و غیره وجود ندارد تا از هستی بهره‌ای داشته باشد. هر چه هست اوست و شئون و ظهورات او (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵۷-۱۶۱).

حال پس از روشن شدن معنای تشکیک خاص‌الخاصی، تقریر وحدت نفس و قوا منطبق با آن از این قرار است که نفس، حقیقتی وحدانی است که وجودش در عین وحدت، محمل کثرات قوا نیز هست که اصطلاحاً به چنین وجودی، وجود سعی گفته می‌شود. همین وجود سعی نفس است که مصحح و مجوز جمع وحدت ذات نفس با کثرات قوا و شئون است.

اگر نتیجه تشکیک خاص‌الخاصی این است که یک امر بسیط و منسب در تمام ظهورات گسترده است و خود امر واحد به‌تمامه در همه شئون حاضر است، در تطبیق بر وحدت نفس و قوا باید گفت که نفس به خودی خود اطلاق و انساب دارد و تنها هنگامی که از این مقام اطلاقی تنزل می‌کند و در قالب تعین یکی از مراتب قرار می‌گیرد، قوا شکل می‌گیرند یا به عبارت دقیق‌تر نفس در قالب قوا تجلی می‌کند. طبق این تقریر نه تنها نفس در قوا حاضر است، بلکه عین همان مراتب است؛ یعنی در مرتبه عقل، همان عقل است و در مرتبه وهم، همان وهم است و...: «النفس بالحقیقة هی المتوهمة المتخیلة الحساسة المحركة المتحركة، وهی الأصل المحفوظ فی القوی» (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ج ۵، ص ۱۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۵). چون نفس در این نگاه، حقیقتی از عرش تا فرش دارد، طبق این تقریر «النفس فی کل القوی» یعنی امر واحد با دارا بودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق، خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان می‌دهد که این مراحل و شئون و چهره‌ها همان قوای اویند و نحوه تحقق قوا به حیثیت تقییدی شأنی است. مانند دریا که هرچند حقیقت واحدی است، امواج متعدد و متکثری دارد که در واقع نمودها و مظاهر مختلف دریابند و جلوه‌ها و

چهره‌های گوناگون دریا به شکل موج است. این امواج چیزی غیر از آبی که دریا از آن تشکیل شده، ندارند و هر چه هست همان دریاست که به شکل‌های مختلف جلوه کرده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۸-۱۹۰).

۲-۲-۳. اشکال و جواب

اشکالات متعددی هم به اصل قاعده، هم به ادله آن و هم به لوازم آن مطرح و پاسخ داده شده است؛^۱ ولی به مقتضای نوشته حاضر تنها اشکالی را که خود صدرالمتهلین به آن توجه کرده و در صدد پاسخ دادن به آن بر آمده است مطرح می‌کنیم. طبق تقریر دوم و سوم از وحدت نفس و قوا مشخص شد که نفس همان قواست و در عین وحدت، عین همه قوای خود، اعم از نباتی، حیوانی و انسانی است. نتیجه این عینیت و حضور در تمام مراتب، اجتماع تجرد و مادیت است؛ چرا که قوای نباتی مادی، و قوای حیوانی و انسانی مجردند. به بیان منطقی، اگر رابطه نفس و قوا رابطه اتحادی باشد، مستلزم اجتماع مادیت و تجرد خواهد بود، و تالی باطل است چون تجرد و مادیت متقابل‌اند و اجتماع متقابلان در امر واحد محال است؛ فالمقدم مثله.

پاسخ اشکال این است که اجتماع متقابلان در فرضی محال است که موجود واحد از جهت واحد و در مرتبه واحد به هر دو متقابل متصف شود. حال آنکه فرض ما این است که نفس، حقیقت تشکیکی ذومراتبی است که به اقتضای هر مرتبه‌اش به مادیت یا تجرد متصف می‌شود (نبویان، ۱۳۹۵ش، ج ۴، ص ۸۸ و ۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۳). به بیان منطقی، ملازمه استدلال صحیح نیست؛ چون اختلاف رتبه وجود دارد.

۳. دلیل

صدرالمتهلین از طریق علم و عالم و معلوم به اثبات مدعای خود پرداخته است؛ اما خود وی معترف است که وحدت نفس و قوا امری بدیهی و وجدانی است و اقامه برهان و تفصیل بیشتر برای نتایج و ثمرات آن است: «إِنَّ كُلَّ أَحَدٍ مِّنَّا يَعْلَمُ بِالْوُجْدَانِ قَبْلَ الْمَرَاجَعَةِ إِلَى الْبِرْهَانِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۶). توضیح مطلب اینکه بعد از یافت «من» واحد یا پذیرش وحدت نفس و ابطال تعدد آن در هر انسانی به علم حضوری و وجدانی

۱. برای اطلاع بیشتر از اشکالات و پاسخ آنها، به مقاله «بررسی اشکالات مطرح‌شده بر تبیین صدرایی قاعده النفس فی وحدتها کل القوی» از مجتبی افشارپور (۱۴۰۰ش) حکمت اسلامی، دوره هشتم، شماره ۱، ص ۱۱۵-۱۴۰ رجوع شود. همچنین ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵ش، ج ۴، ص ۷۹-۹۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ش، جزء ۱، ص ۳۴۸-۳۳۲ و ص ۲۹۵.

می‌یابیم که من واحد تعقل می‌کند، تخیل می‌کند، محسوسات را لمس می‌کند و می‌بیند و همین «من» خودش می‌شنود و تحریک و عصبانی می‌شود (خمینی، ۱۳۸۶ش، ۱۶۵) و در یک کلام خودش را در تمام مراتب و مراحل می‌یابد و این گونه نیست که در یک مرتبه خاص منحصر باشد و افعال متعدد از نفوس متعدد سر بزند. از طرفی بین این مراتب، اختلاف درجه وجود دارد. پس با تأمل درونی و یافت وجدانی به مدعای «وحدت نفس و قوا» می‌رسیم (امینی‌نژاد، ۱۳۹۹ش، ص ۴۳).

۴. ثمره

چندین ثمره و نتیجه برای وحدت نفس و قوا مطرح شده است؛ ولی از آنجا که تبیین همه لوازم و ثمرات بر برخی مقدمات و مبانی مبتنی است و از طرفی برخی از نتایج مورد بررسی و نقد واقع شده است، در نوشتار حاضر تنها به ثمره‌ای می‌پردازیم که دغدغه ملاصدراست: «قصدها از ارائه توضیح بیشتر درباره نفس و قوا به دلیل فایده عظیمی است که در باب معرفت توحید افعالی دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵) و آن عبارت است از کیفیت استناد حقیقی فعل واحد به خلق و خالق که همان توحید افعالی است. توحید افعالی بدین معناست که همه افعال را در همان موطن وقوع فعل، فعل حق بدانیم؛ البته نه به عنوان فاعل بعید و علة‌العلل؛ بلکه در همان موطن تحقق فعل در عین حال که فعل مخلوق است و مخلوق فاعل مباشر و بلاواسطه اوست، حق تعالی نیز فاعل مباشر آن فعل است و فعل به حق تعالی انتساب حقیقی دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳ش، ص ۲۸۸). از غرر آیاتی که به چنین مفادی اشاره دارد آیه «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال، ۱۷) است.

حال با نگاه مجدد به تقریر دوم و سوم به نقطه مشترکی می‌رسیم و آن حضور جدی نفس در قواست. بر خلاف دیدگاه مشائین که رابطه نفس و قوا را همچون نجار و ابزار و آلتش می‌دانستند، در دیدگاه صدرا خود نفس است که در مراتب قوا حاضر است؛ یعنی نفس نقش رهبری قوا برای انجام افعال را ندارد و چنین نیست که نفس با رهبری قوا افعال را انجام دهد. البته با وجود این نکته مشترک، تفاوتی جدی میان تقریر دوم و سوم وجود دارد و آن اینکه طبق تقریر تشکیک خاصی، نفس با تنزل وجودی خویش مراتب و قوا را شکل می‌دهد؛ یعنی اگرچه امر واحد در تمام مراحل سریان دارد، مرتبه وجودی نفس با مراتب وجودی پایین‌تر مثل وهم و تخیل و احساس مغایر است. قوا همان نفس‌اند، اما مراتب نازل و ضعیف‌شده آن و نفس همان قواست، اما مرتبه اعلا و کامل آنها. بنابراین طبق

این بیان بین نفس و قوا حمل حقیقه و رقیقه برقرار است. طبق این بیان قوه عاقله همان نفس در مرتبه عاقله است و قوای طبیعی همان نفس در مرتبه طبیعت‌اند. اما در تشکیک خاص‌الخاصی که تقریر سوم بر اساس آن شکل گرفت، خود نفس با تمام هویتش بدون تنزل در شئونات و مظاهر خود حاضر است. با این تبیین روشن شد که فعل قوا همان فعل نفس است؛ یعنی تمام کارهای مربوط به نفس طبق مبنای «النفس کل القوی»، فعل مباشری نفس است: «فإن قوة السمع وقوة البصر یفعلان فعلهما لغرض النفس وإدراکهما عین إدراک النفس وللنفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۲۲). همان طور که در توحید افعالی فعل خلق همان فعل خالق است.

جمع‌بندی

از جمله مواضعی که می‌توان تفاوت دیدگاه دو نظام فلسفی مشایی و صدرایی را به‌روشنی مشاهده کرد، مسئله رابطه نفس و قواست. از دیدگاه مشائین وجود نفس و قوا تغایر داشته و قوا به منزله ابزار و آلات در دست نفس‌اند؛ بر خلاف حکمای صدرایی که به وحدت نفس و قوا معتقدند و مبنای خود را در قالب گزاره «النفس فی وحدتها کل القوی» بیان کرده‌اند. معنای این گزاره به حسب مقام ذات این است که نفس تمام قوا را به صورت اندماجی و نهفته در ذات خود دارد؛ اما به حسب مقام فعل، مطابق با نظام تشکیک خاصی بدین معناست که نفس، امر وحدانی ذومراتب است که با تنزل وجودی، مراتب خود را شکل می‌دهد که این مراتب همان قوای اویند، و بر اساس نظر نهایی صدرای در باب تشکیک، مبنای مذکور بدین معناست که نفس امر وحدانی است که جلوه‌ها و ظهورات متعدد دارد؛ یعنی نفس حقیقت اطلاق خود را به هیچ وجه از دست نمی‌دهد؛ بلکه با چهره‌های مختلف بروز می‌کند که هر یک از آن ظهورات به عنوان قوه او شناخته می‌شود. از ثمرات مهم دیدگاه ملاصدرا این است که ما را به ساحت شناخت توحید افعالی بسیار نزدیک می‌کند.

درباره این مسئله سؤالاتی نیز مطرح است که باید در جای دیگر به آنها پرداخت:

۱. آیا با پذیرش نظام تشکیکی در حقیقت نفس، تمام ضوابط آن از جمله تحقق رابطه

علی - معلولی بین مراتب (قوا) جاری است؟

۲. آیا بدن نیز از مراتب است و مبنای صدرالمتألهین درباره بدن نیز جاری است؟

۳. چگونه با وجود حقیقت اطلاق نفس، بدون کوچک‌ترین تغییر در حقیقتش، نفس

مظاهر گوناگون دارد؟

۴. آیا قبول تشکیک در نفس، به معنای تشکیک در ماهیت نیست؟
۵. ملاصدرا چه دلیلی برای اثبات مبنای خود مطابق با هر سه تقریر دارد؟ آیا دلیل مثبت تقریر دوم می‌تواند پشتوانه دو تقریر دیگر نیز باشد؟

منابع

* قرآن کریم.

۱. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶ش)، تصنیف غرر الحکم و درر الحکم، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ چهارم، دار صادر، بیروت.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵ش)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ پنجم، بوستان کتاب، قم.
۵. افشارپور، مجتبی (۱۴۰۰ش)، «بررسی اشکالات مطرح‌شده بر تبیین صدرایی قاعده النفس فی وحدتها کلّ القوی»، حکمت اسلامی، دوره ۸، شماره ۱، ص ۱۱۵-۱۴۰.
۶. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۹ش)، تکملة نهایة الحکمة فی النفس و ملحقاتها، چاپ اول، انتشارات آل احمد، تهران.
۷. بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳ش)، المعترف فی الحکمة، چاپ دوم، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰ش)، ریح مختوم، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، قم.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱ش). الحجج البالغة علی اثبات تجرد نفس الناطقه، چاپ اول، دفتر تبلیغات، قم.
۱۰. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶ش)، انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۱. ذبیحی، محمد (۱۳۹۲ش)، فلسفه مشاء؛ با تکیه بر اهم آرای ابن سینا، چاپ هفتم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹ش)، شرح المنظومه، چاپ اول، نشر ناب، تهران.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۴. _____ (۱۳۸۱ش)، مبدأ و معاد، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۱۵. _____ (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، بنیاد حکمت صدرا، تهران.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱ش). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، اسماعیلیان، قم.
۱۸. _____ (۱۴۳۳ق)، بدایة الحکمة، چاپ بیست‌وهشتم، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
۱۹. _____ (۱۳۹۹ش)، بدایة الحکمة، مقدمه و تعلیقات علی امینی‌نژاد، چاپ اول، انتشارات آل احمد، تهران.

۲۰. _____ (۱۳۹۰ش). **نهاية الحكمة**، تصحيح غلامرضا فياضی، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰ش)، در آمدی به نظام حکمت صدرائی، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، چاپ پنجم، نشر هجرت، قم.
۲۳. فیروزجائی، یار علی کرد (۱۳۹۳ش)، **حکمت مشاء**، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۲۴. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴ش)، **مصباح الانس**، به همراه **مفتاح الغیب** قونوی، تصحيح محمد خواجوی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران.
۲۵. مدرس، آقاعلی (۱۳۷۸ش)، **مجموعه مصنفات**، چاپ اول، اطلاعات، تهران.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸ش)، **آموزش فلسفه**، چاپ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۲۷. _____ (۱۳۹۳ش)، **شرح اسفار** (شرح جلد هشتم **الاسفار الاربعه**)، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۱ش)، **شرح الإشارات و التنبیها**، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چاپ سوم، بوستان کتاب، قم.
۲۹. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵ش)، **جستارهایی در فلسفه اسلامی**، مشتمل بر آرای اختصاصی **آیت الله فیاضی**، چاپ دوم، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۳۰. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۳ش)، **مبانی و اصول عرفان نظری**، نگارش سید عطا انزلی، چاپ پنجم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۳۱. _____ (۱۳۹۶ش)، **حکمت اشراق**، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، چاپ چهارم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.