

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۴

مبانی رابطه نفس و بدن در اندیشه صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۷

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۲/۲۴

محمد میری*

مسئله چگونگی ارتباط نفس مجرد و بدن جسمانی و همچنین مسئله یگانگی یا دوگانگی نفس و بدن از محوری‌ترین پرسش‌های مطرح در مبحث رابطه نفس و بدن است. تبیینی که هر فیلسوف از دو مسئله فوق ارائه می‌دهد مبتنی بر مبانی‌ای است که آن فیلسوف در نظام فلسفی مورد پذیرش خود به آنها معتقد شده است.

نوشتار پیش‌رو به بررسی برخی از مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه که نقش اساسی در شکل‌گیری نظریه صدرالمتألهین در باب رابطه نفس و بدن دارند پرداخته است؛ مباحثی همچون ترکیب اتحادی نفس و بدن، حرکت جوهری و تشکیکی بودن وجود واحد انسانی، تجرد مثالی نفس، و چندوجهی بودن نفس از جمله مبانی اثرگذاری است که پیش‌زمینه نظریه صدرالمتألهین در باب رابطه نفس و بدن را باید در آنها جست.

واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، نفس، بدن، حرکت جوهری، تجرد مثالی.

* استادیار دایرة المعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

مقدمه

در مبحث رابطهٔ نفس و بدن، که از مهم‌ترین مباحث علم‌النفس به‌شمار می‌رود، دو مسئلهٔ محوری وجود دارد:

۱. آیا انسان - آن‌گونه که مشائیان می‌گویند - مرکب از دو وجود به نام نفس و بدن است که با هم به نوعی در ارتباط هستند یا آنکه - آن‌گونه که صدرالمتألهین معتقد است - نفس و بدن در وجود واحد انسانی متحدند، به نحوی که هر دو به یک وجود موجودند؟

۲. با اینکه نفس یک واقعیت غیرمادی و بدن واقعیتی مادی است، پیوند بین نفس و بدن و ارتباط متقابل بین این دو چگونه ممکن است؟

جوابی که صدرالمتألهین از دو سؤال فوق می‌دهد پاسخی متفاوت از فیلسوفان قبل از وی است. از سویی او معتقد به یگانگی نفس و بدن در وجود واحد انسانی است و از سوی دیگر در تبیین نحوهٔ ارتباط نفس با بدن مرتبهٔ مثالی نفس را به عنوان واسطه‌ای که برزخ میان مرتبهٔ بدنی جسمانی و مرتبهٔ روحانی عقلی است مطرح می‌کند.

روشن است که پاسخ وی به دو سؤال فوق برخاسته از مبانی نظام حکمت متعالیه اوست. این مبانی استوار، اولاً، او را از تحلیل‌های مشائی پیرامون مباحث رابطهٔ نفس با بدن جدا ساخته است و، ثانیاً، این امکان را برای وی فراهم آورده است که تبیین عمیق‌تر و واقعی‌تر از چگونگی رابطهٔ نفس با بدن ارائه دهد، به گونه‌ای که از اشکالاتی که بر فیلسوفان مشائی وارد است مبرا باشد.

از این‌رو، قبل از بررسی نظریهٔ صدرالمتألهین در مبحث رابطهٔ نفس و بدن پرداختن به آن دسته از مبانی صدرایی که در این مبحث نقش دارند ضروری

است.

این نوشتار در پی بررسی برخی از مهم‌ترین مبانی فوق به‌عنوان مقدمات مبحث رابطه نفس و بدن در نظام حکمت متعالیه می‌باشد.

ابتنای مبحث رابطه نفس با بدن بر مسئله نحوه وجود تعلقی نفس به بدن

به باور صدرالمتألهین، تعلق به بدن ذاتی وجود نفس است، نه آنکه امری عارضی بر آن باشد. نفسیت نفس در نحوه وجود نفس مأخوذ است و مراد از نفسیت نفس جهت ارتباطی است که نفس به بدن دارد. این جهت به لحاظ وجودی نحوه وجود نفس را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که وجود نفس ملازم با وجود بدنی خواهد بود که با آن به نحو وجودی در ارتباط است:

نفسیت نفس مأخوذ در نحوه وجود خاص آن است و این نحوه وجود خاص ملازم با اضافه به بدن طبیعی است. البته، این اضافه وجودی به اضافه‌ای که خارج از وجود می‌باشد و در ساحت عوارض بین دو شیء برقرار می‌شود، مانند اضافه میان پادشاه و مملکت او یا کشتی‌بان و کشتی او و یا پدر و فرزند، شباهت ندارد. پس، اضافه قسم اول (اضافه وجودی نفس به بدن) به گونه‌ای است که با زوال آن اصل ذات مضاف نیز از اساس زایل می‌شود. نفسیت نفس از این قبیل است. (صدرالدین شیرازی،

الف ۱۳۶۰: ۱۴۵ و ۱۴۶؛ و نیز رک. همو، ۱۹۸۱: ۱۲/۹)^۱

۱. ان نفسیة النفس نحو وجودها الخاص الذی یلزمه الإضافة إلى البدن الطبیعی، و لیست هذه الإضافة كإضافة الأشياء التي عرضت لها الإضافة بعد تمام وجودها و هويتها، كالملك و الریان و الرئيس و الأب و غیر ذلك مما يعرض له الإضافة بعد تمام الذات. فالإضافة التي من قبیل القسم الأول یزول بزوالها ذات المضافة بنفسها كهیولیة الهیولی، و کذا حکم نفسیة النفس.

صدرالمتألهین رابطهٔ نفس با بدن را یک رابطهٔ عارضی نمی‌داند. او با این نگاهِ مشائیان که نسبت نفس را با بدن مانند نسبت کشتی با کشتی‌بان یا پادشاه با مملکتش می‌دانند مخالف است، چراکه این‌گونه از نسبت‌ها بعد از تمام ذات معروض بر آن عارض می‌شوند، به این صورت که زیدی که مثلاً کشتی‌بان یا پادشاه است در حوزهٔ قوام ذات خود هیچ وابستگی به کشتی یا مملکتش ندارد و تنها رابطه‌ای عارضی با امری مابین از خود (کشتی و مملکت) یافته است. به عبارت واضح‌تر، مشائیان ارتباط نفس و بدن را ارتباطی ماهوی می‌دانند و آن را در قالب مقولهٔ اضافه - درست مانند اضافهٔ پدر به فرزندش و سایر اضافات دیگر - توضیح داده‌اند، در حالی که ملاصدرا این ارتباط را بسیار مستحکم‌تر و وثیق‌تر از نگاه مشائی تفسیر کرده و، به تعبیر دیگر، این ارتباط را وجودی دانسته است. به همین سبب است که صدرالمتألهین در موارد متعددی بر این مسئله تأکید دارد که نفسیت نفس و ارتباط آن به بدن نحوهٔ وجود نفس است، به گونه‌ای که قطع ارتباط نفس با بدن مساوی با بطلان ذات نفس خواهد بود و، به عبارت دیگر، ارتباط با بدن مقوم وجودی نفس بما هی نفس است.

*نیاز و نسبت نفس به بدن مانند نیاز و نسبت صاحب دکان به دکانش یک
نیاز و نسبت عارضی و غیروجودی نیست، بلکه حاجت نفس به بدن یک
حاجت جوهری و طبیعی است، زیرا نفس در وجود خود اساساً استقلال از
بدن و قوای طبیعی آن ندارد. نفسیت نفس مأخوذ در نحوهٔ وجود آن است
نه آنکه اضافه‌ای عارضی و خارج از وجود آن باشد. (صدرالدین شیرازی،*

۱ (۱۵/۹: ۱۹۸۱)

با این بیان، روشن می‌شود که نباید از نفس، تصویر امری مجرد به تمام معنا را داشته باشیم. نگاه مشائی به نفس را باید کنار گذاشت، چون نفس ذاتاً و وجوداً متعلق به بدن است و از آن جهت که صورتی است که با ماده خود ترکیب اتحادی دارد، باید نوعی مسانخت با بدن - که ماده آن است - داشته باشد، در حالی که امری که مجرد تام است رابطه و نسبتی با ماده ندارد.

بدون شک، مرتبه تعلق نفس به بدن غیر از مرتبه تجردی آن می‌باشد و به همین خاطر، نفوس در این نشئه بدنی با ابدان خود اتحاد طبیعی یافته‌اند، به گونه‌ای که از ترکیب اتحادی آنها نوع طبیعی حیوانی (یعنی انسان)

حاصل می‌آید. (همان: ۳۵۲/۸)^۲

نفس نتیجه برآمده از حرکت استکمالی ماده به سوی تجرد است و طبیعتاً نسبتی با ماده و نسبتی با تجرد خواهد داشت^۳ و، به دیگر سخن، نفس - آن‌گونه

۱. إن حاجة النفس إلى البدن كما مر ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له لا فيما يقوم وجوده بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر حاجة جوهری طبیعی لعدم استقلالها بالوجود دون البدن و قواه الحسیة و الطبیعیة و قد مر أيضا أن نفسیة النفس هی نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هویتها.

۲. و لا شبهة لأحد فی أن نشأة التعلق بالبدن غیر نشأة التجرد عنه کیف و النفوس فی هذه النشأة البدنیة صارت بحیث ترتبط و يتأخذ كل واحدة منها بالبدن اتحاداً طبیعیاً يحصل منهما نوع طبیعی حیوانی.

۳. قد علمت أن ليس بین النفس و البدن مجرد معیة كالحجر الموضوع بجنب الإنسان بل هی صورة کمالیة للبدن و نفس له و یتربک منهما نوع طبیعی و مثل هذا الأمر کیف یكون مفارقاً عن

که مشائیان می‌پندارند - مجرد صرف نیست بلکه باید گفت که «مادی - مجرد» است.

نفس زاییده حرکت جوهری است و در حرکت استکمالی جوهری، هر مرتبه کامل‌تر از مرتبه قبل از خود است، به این معنا که وقتی نطفه در مسیر حرکت جوهری خود به ایستگاه نفس حیوانی و، پس از آن، نفس انسانی می‌رسد همه کمالات گذشته را با خود همراه خواهد داشت، به علاوه کمالات جدیدی که در مرتبه فعلی به آن افزوده می‌شود. بنابراین، به تعبیر صدرالمتهلین، انسان نوع اخصر و اتمی است که نوع انقص را به نحو اشتمالی در حیطة وجودی خود داراست^۱ و، به تعبیر دیگر، نفس تمام بدن است - چون نفس محصول برآمده از حرکت جوهری در بدن خود است - و تمام الشیء چیزی جز همان شیء همراه با امری افزوده بر آن نیست. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۵؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۸۶/۹)^۲

الأجسام و المفارق لیس وجوده هذا الوجود التعلقی. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۴/۸)

۱. قلنا النفس ... لها درجات وجودية على ترتيب الأشراف فالأشرف و كانت لها حركة في الاستكمال الجوهری و كلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت حیطتها أكثر و شمولها على المرتبة السابقة أتم فإذن النوع الأخصر الأتم يوجد له النوع الأنقص فكما أن نوع الحيوان و طبیعته تمام لنوعية النبات و طبیعته و النبات تمام الطبيعة المركب المعدنی و طبیعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبیعة الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية و العنصرية و تمام الشیء هو ذلك الشیء مع ما يزيد عليه فالإنسان بالحقیقة كل هذه الأشياء النوعية و صورته صورة الكل منها. (همان، ۲۲۳/۸)

۲. النفس تمام البدن و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني - و لا يمكن أن

در این نگاه صدرایی، ارتباط وثیق و تنگاتنگی میان نفس و بدن به چشم می‌خورد، زیرا به باور ملاصدرا، وجود و هویت نفس و، به عبارتی، نفسیت نفس به وجود بدن گره خورده است، تا جایی که حتی به اعتباری رابطه اتحادی میان آن دو برقرار می‌شود. به اعتقاد ملاصدرا، وجود نفس از آن حیث که نفس است و تعلق ذاتی و وجودی به بدن دارد، در فرض عدم بدن امکان ندارد.^۱

به این ترتیب، روشن شد رابطه‌ای که ملاصدرا میان نفس و بدن می‌بیند بسیار عمیق‌تر و ریشه‌دارتر از رابطه عارضی است که مورد اعتقاد مشائین است. نگاه مشائی به نوع ارتباطی که میان نفس و بدن است مبتنی بر آن است که نفس در ذات خود امری کاملاً مجرد به مجرد تامّ عقلی می‌باشد که تنها علاقه‌ای عارضی و خارج از ذات به بدن یافته است. بر این اساس، تصرف نفس در بدن امری مصنوعی، عارضی و خارج از طبیعت نفس خواهد بود و به همین سبب است که برخی بر اساس تفکر مشائی گفته‌اند: بدن شرط وجود نفس نیست بلکه وجود آن تنها شرط برای تصرف نفس است. (ربک. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۵/۱) صدرالمتألهین این سخن را به شدت انکار کرده، منشأ آن را در نداشتن تصویری درست از نحوه وجود تعلقی نفس به بدن

يحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة. (همان: ۱۲/۱)

۱. و اما در مورد مرگ، ملاصدرا بر آن است که نفس در مسیر حرکت جوهری خود، هنگام مرگ تبدیل جوهری می‌یابد. و نحوه وجود تعلقی او زایل می‌شود و، بدین‌رو، از بدن بی‌نیاز شده، آن را در فرایند موت رها می‌کند. (ربک صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۵-۳۷۷ و ۱۵/۹)

می‌داند. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۶/۸؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۸۷)

به این ترتیب، روشن شد که نگاه به مسئله رابطه نفس با بدن تا چه حد مبتنی بر نگاه به نحوه وجود نفس است، زیرا ملاصدرا با اثبات «مادی - مجرد» بودن نحوه وجود نفس، راه را برای اثبات اتحاد نفس و بدن و ارائه تبیینی واقعی‌تر از رابطه این دو با هم باز کرد، در حالی که مشائیان با پندار منحصر بودن نفس در مجرد عقلی، راه را برای فهم بسیاری از مباحث علم‌النفس بر خود بستند. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۷-۳۰۹)

ترکیب اتحادی ماده و صورت

از یک سو، حکما انسان را یک نوع طبیعی و مادی و در ردیف سایر حیوانات دیگر دانسته‌اند که با فصل «ناطق» از آنها تمایز یافته است و، از سوی دیگر، روشن است که یک نوع مادی هنگامی ساخته می‌شود که ماده و صورت متناسب با آن نوع مادی به نحوی با یکدیگر جمع شوند. مثلاً، پس از آنکه صورت ناطقیت یا صاهلیت با ماده حیوانیت رابطه پیدا کرده و با هم ترکیب شدند نوع حیوانی انسان یا اسب شکل می‌گیرد.

نظریه غالب حکما تا زمان صدرالمتهین به این صورت بوده است که ترکیب ماده و صورت به نحو انضمامی است و تا قبل از ایشان کسی به جز سید سند سخن از ترکیب اتحادی ماده و صورت به میان نیاورده است و از آن جهت که کلام سید سند نیز در این باب مواجه با مشکلاتی است،^۱ می‌توان ادعا کرد که

۱. مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی، ضمن نقل این کلام صدرا: «ان ما قرناه لیس هو قولاً

بالت ترکیب الإتحادی الذی زعمه سید المدققین و اصحابه»، به اشکالات کار سید سند در این نظریه

اثبات ترکیب اتحادی میان ماده و صورت و، به دنبال آن، اتحاد نفس و بدن از تحقیقات ابتکاری صدرالمتألهین در عرصه فلسفه به‌شمار می‌آید، چنان‌که ملاصدرا در رساله *شواهد الربوبیه* - که در آن ابتکارات علمی خود را فهرست کرده است - این مسئله را در ردیف ابداعات خود آورده است.^۱

به پندار مشائیان و بر اساس ترکیب انضمامی ماده و صورت، ما در هر کدام از انواع مادی و طبیعی در واقع با دو موجود - که به نحوی با یکدیگر انضمام یافته‌اند - مواجهیم و، در مقابل، براساس نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت، مابینت و اثنیت ماده و صورت بسیار ترقیق شده، تا جایی که تفاوت آن دو تنها به اعتبار خواهد بود، یعنی هر کدام از موجودات مادی از آن جهت که امری بالفعل هستند صورت‌اند و از آن جهت که امری بالقوه‌اند، ماده به‌شمار می‌روند.

ملاصدرا در تبیین چگونگی ترکیب اتحادی ماده و صورت به این نکته اشاره می‌کند که، در واقع، ماده و صورت به یک وجود موجودند، به این معنا که همان وجود واحدی که مصداق صورت است مصداق ماده نیز قرار می‌گیرد و تفاوت میان آن دو تنها به تحلیل عقلی برمی‌گردد. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۵)

بر این اساس، صورت یک شیء مصداق برای همه معانی و مفاهیمی است که صادق بر ماده آن شیء است و البته، کمالی افزوده بر ماده نیز - از آن جهت که صورت است - با خود خواهد داشت. برای مثال، صورت حیوانی همه آنچه که

اشاراتی دارد. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۵۷-۳۵۸ [پاورقی]؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۷۶)

۱. تحصیل ترکیب الاتحادی بین المادة و الصورة، و کذا اتحاد النفس و البدن علی وجه

وجیه، لا کما قرره صدر المدققین فی حاشیة «التجريد». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۹۳)

ماده‌اش دارد را داراست و افزون بر آن، کمال ویژه حیوانی - یعنی حساس بودن - را نیز با خود دارد. بدین‌رو، می‌توان گفت: صورت حیوانی - مانند ماده خود - قابل ابعاد سه‌گانه و نامی و، افزون بر آن، حساس است:

کلام در اتحاد ماده و صورت است و صورت یک شیء خودش مصداق همه معانی و محمولاتی است که بر ماده آن صورت حمل می‌شود و البته، افزوده‌هایی هم دارد. بنابراین، صورت منوعه حیوانی خود قابل ابعاد بوده و نامی و حساس می‌باشد. (همان: ۲۹۱/۵)^۱

از این‌رو، نفس و بدن هم مانند هر صورت و ماده دیگری با هم ترکیب اتحادی خواهند داشت و از مجموع آن دو، یک حقیقت واحده به نام انسان تشکیل می‌شود:

چندین بار به این مسئله اشاره کرده‌ام که ترکیب بین ماده و صورت ترکیب اتحادی است و از همین قبیل است اتحاد نفس و بدن، زیرا نفس تمامیت بخش بدن است و تمامیت بخش یک شیء همان شیء است به گونه شدیدتر و کامل‌تر. (همان: ۱۰۶/۹-۱۰۷)^۲

به این ترتیب، ملاصدرا در مورد وجود واحد انسانی بر این باور است که

۱. ... فإن الكلام هاهنا في اتحاد المادة بالصورة. و الصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للأبعاد نامية حساسة.

۲. و قد مرّت الإشارة مرارا إلى أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادی و كذا النفس و البدن لأنها تمامه و تمام الشيء هو هو على وجه أقوى و أكمل.

ترکیب اتحادی و اتصال شدیدی که میان صورت نفسانی و مادهٔ بدنی برقرار است سبب شده که آن دو در خارج به یک وجود موجود باشند و، به اصطلاح، واحد بالذات باشند؛ اما تعدد و تمایز آن دو تنها منحصر به حیثیات و اعتبارات مختلف خواهد بود، به این معنا که اگر در وجود واحد انسانی، قوه، نقص و ظلمت موجود در آن اعتبار شود، جهت بدنی انسان رخ می‌نماید و، در مقابل، اگر جهت فعلیت، کمال و نور اعتبار شود، نفس او نمایان می‌شود:

بدانکه ارتباط میان نفس و بدن از باب ترکیب اتحادی است، زیرا آن دو واحد بالذات اند و تعدد آنها در صفات و حیثیات است. بنابراین، آن دو در جوهریت متحد بوده، در قوه و فعل و نقص و کمال و ظلمت و نور تعدد دارند. (صدرالدین

شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۱۴)^۱

نقش حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس در چند مرتبه‌ای بودن وجود انسان

ملاصدرا معتقد به جسمانیة الحدوث بودن نفس بوده، بر این باور است که نفس انسانی در ابتدای تکون خود صورتی طبیعی و امری جسمانی و مادی است اما امکان و استعداد ارتقا تا سرحد تجرد عقلی نیز در او هست. این بدان سبب است که حقیقت انسانی حرکت خود را از پایین‌ترین مراتب ماده به سوی بالاترین و لطیف‌ترین و معتدل‌ترین مراتب مادی پی می‌گیرد.

نفس پس از رهایی از ظلمتِ مراتب پایینی عالم ماده و به دست آوردن حداقلِ لطافت لازم، شایستهٔ ورود به اولین مرحله از مراحل تجرد و حیات

۱. ثم اعلم ان الوصلة بين هذين الامرین اعنى الجسم و الروح انما هی لاجل التركيب الاتحادی بينهما لأنهما واحد بالذات متعدد بتعدد الصفات و الحیثیات فهما متحدان فی الجوهریة متخالفان بالقوة و الفعل و النقص و الکمال و الظلمة و النور.

خواهد شد. در این مرحله، تنها دارای قوهٔ لمس می‌شود و به همین اندازه از حیات بهره‌مند می‌گردد، اما با ادامه دادن به حرکت استکمالی خود، سایر حواس حیوانی - نظیر قوهٔ چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی - را نیز یکی پس از دیگری به دست می‌آورد، پس از آن، از قوایی همچون خیال و وهم نیز برخوردار می‌شود. آنگاه، پس از آنکه با به دست آوردن هر کدام از مراحل قبلی نصاب کمالات خود را ارتقا بخشید، شایستگیِ پا گذاشتن به مرتبهٔ عالی انسانی را می‌یابد. به این ترتیب، روشن است که مادهٔ اولیهٔ انسانی (نطفه) در مسیر حرکت جوهری خود برای رسیدن به مراتب استکمالی بعدی مراحل گذشته را رها نمی‌کند، بلکه در هر مرحله، اندوخته‌ای به اندوخته‌های قبلی خود می‌افزاید، به این بیان که انسان پس از نفع روح همان نطفه‌ای است که مدارج کمالی را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشته و به مرحله‌ای از کمال رسیده است که علاوه بر جهت بدنی دارای کمال تجردی و نفسانی نیز هست. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۸۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۳۴/۸) بنابراین، انسان یک حقیقت واحد تشکیکی و دارای مراتب متعدد است، به گونه‌ای که دامنهٔ مراتب آن از فرش ماده تا عرش عقل را شامل است.^۱

وجود واحد انسانی از آن جهت که در مسیر حرکت جوهری قرار دارد، هرچه در وجود و تجرد خود اشتداد بیشتری بیابد، دایرهٔ کمالات و جامعیت‌اش احاطهٔ بیشتری پیدا می‌کند. اگرچه در مراتب پایین‌تر، سقف کمالات آن تا حواس ظاهری بود، پس از اشتداد، در عین بهره‌مندی از مراتب نازلی همچون حس و

۱. الحق ان النفس الانسانية ذات درجات متفاوتة بحسب الوجود لها اجزاء ثلاثة بعضها حسية

و بعضها خيالية و بعضها عقلية. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۵: ۲۴۹)

خیال، مرتبه عقل و حتی بالاتر از آن را هم درمی نوردد. این نیست مگر به خاطر ویژگی تشکیکی بودن وجود واحد انسانی.

تشکیکی بودن وجود واحد انسانی

اساساً مسئله تشکیکی بودن وجود واحد انسانی مسئله‌ای بسیار پراهمیت و کلیدی است که توجه فیلسوف به آن، نگاه وی را به وجود انسانی تغییر می‌دهد، به گونه‌ای که بسیاری از مشکلات علم‌النفس را می‌توان به وسیله آن حل و فصل کرد. صدرالمتألهین این قاعده مهم را از ابتکارات علمی خود و مسئله‌ای بسیار بااهمیت دانسته که کسی قبل از او به آن پی نبرده است و، بدین‌رو، از این مسئله با عنوان «یتیمه الدهر» یاد می‌کند.^۱

به اعتقاد ملاصدرا، ویژگی تشکیک - که ره‌آورد حرکت جوهری و استکمالی است - نوعی سعه وجودی و گسترش نوری را برای نفس به ارمغان آورده است که همه مراتب وجودی انسان از پایین‌ترین مراتب گرفته تا بالاترین مراتب آن را شامل است:

هر چه که به مجرد و تجوهر و کمال انسان افزوده شود، احاطه او به اشیاء بیشتر

۱. ان کلا من النفس و البدن لیس بمنفصل عن الآخر انفصلاً لا یوجد بینهما متوسط فیہ جمیع معانی کل واحد من الطرفين علی وجه یلیق به. و کذا الکلام فی کل من الطرفين و ذلک الوسط فی تحقق وسط آخر حاجز بینهما و هکذا. اذ الوجود النازل من کل درجه عالیة الی درجه سافله لا بد و ان یمر علی درجات متوسطة بینهما متفاوتة بالشدة و الضعف علی نعت الاتصال من غیر خلل و فرجة کما مر فی مباحث العقول و دل علیه الامکان الاشرف. و هکذا فی الصفات الوجودیة.

و هذه مسئله شریفة عظیمة الجدوی لم أر احداً نص علیها و لا وجدت ایضاً فی کتاب الیها

اشاره، فهی یتیمه الدهر، حمداً لملهمها و ملهم ما یضاهیها. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۵: ۴۵۷)

می‌شود و جامعیتش بین متخالفات کامل‌تر می‌گردد ... انسانی که مراتب کمال را استیفا کند، در جهت نزولی تا مرتبه حواس و آلات طبیعی بدن تنزل می‌کند و، در همان حال، در جهت صعود هم تا مرتبه عقل فعال و بالاتر از آن ترقی می‌یابد و این به خاطر سعه و گسترش وجودی او است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۹/۹-۱۹۰؛ رک. همو، ۱۳۵۴: ۳۷۷ و ۳۸۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۳۷۶-۳۷۷).^۱

در نگاه صدرالمتهلین، انسان یک هویت واحد دارای نشئات و مقامات مترتب بر هم است. این وجود تشکیکی، با حفظ وحدت جامعه خود، گاهی تا عرش عقل بالا رود و گاهی نیز تا فرش حس تنزل کند: حق آن است که نفس با حفظ وحدت جامعه خود، دارای تنزل‌ها و ترقیاتی می‌باشد؛ گاهی تا مرتبه پایین حواس مادی تنزل می‌کند، گاهی تا آسمان عقل بالا می‌رود و گاهی هم بین این دو مرتبه قرار می‌گیرد. (همو، ۱۳۸۷: ۲۴۱؛ رک. همو، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۵).^۲

ویژگی مهم تشکیک برای نفس این امکان را فراهم آورده است که با وجود واحد خود جامع اطوار و نشئات متعدد وجودی که در انسان مطرح است باشد،

۱. و كلما زاد الإنسان تجردا و تجوهرا و اشتد قوة و کمالا صار إحاطته بالأشياء أكثر و جمعیه للمتخالفات أتم فهو يتدرج فی الکمال حتی یستوفی فی نفسه أى ذاته هیئة الوجود کله ... فلها النزول إلى مرتبة الحواس و الآلات الطبيعية و لها الصعود إلى مرتبة العقل الفعال و ما فوqe فی آن واحد و ذلك لسعة وجودها و وفور نورها المنتشرة فی الأطراف و الأکناف.
۲. و الحق ان للنفس فی ذاتها تنزلات و ترقیات و لها وحدة جامعه، تارة تنزل الی مرتبة ارض الحس المکتنف بالمادة العنصرية، و تارة تصعد الی سماء العقل، و تارة تتوسط بین العالمین.

به این معنا که این وجود واحد تشکیکی در نشئه بدن طبیعتی بدنی خواهد بود، همچنان که در طور حس حس می شود و در مرتبه خیال عین قوه خیال و در مرتبه عقل عین عقل است. به دیگر سخن، در این نگاه - برخلاف نگاه مشائی - بدن مرتبه نازله نفس یا همان وجود واحد انسانی است، نه آنکه قطعه ای جسمانی و مابین از نفس باشد. وسعت وجودی که ارمغان تشکیکی بودن وجود نفس است بدن را نیز دربرمی گیرد و، بر این اساس، بدن را هم باید در همین وجود واحد مشکک تبیین و تحلیل کنیم:

در نفس و حالات و نشات وجودی آن دقت کن و ببین که نفس در هر مرتبه وجودی متحد با موجودات همان مرتبه است، به این گونه که نفس در مرتبه بدن طبیعت بدنی است و با حس حس است و با خیال خیال است و با عقل عقل است. ... بنابراین، نفس هنگامی که با طبیعت بدنی متحد شد، عین اعضا و جوارح

می شود. (همو، ۱۳۷۵: ۷۴-۷۵)^۱

تجرد خیالی نفس (وجود مرتبه خیالی برای نفس)

تجرد مثالی قوه خیال برای اولین بار از سوی صدرالمتألهین مطرح شد و فیلسوفان قبل از او معتقد به جسمانی بودن قوه خیال بودند. حتی شیخ اشراق که برای اولین بار در فلسفه اسلامی عالم مثال منفصل را مطرح کرده است قوه خیال را امری جسمانی می داند. (رک. عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/۱۲۰) به هر روی، طرح نظریه وجود مرتبه ای مثالی برای انسان مبنای مهمی است که نقشی اساسی در مبحث

۱. فانظر ايها العاقل الذكي في امر النفس و اطوارها و نشاتها الوجودية و كونها في كل طور وجودي متحدة مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودي. فهي مع البدن طبيعة بدنية، و مع الحس حس، و مع الخيال خيال، و مع العقل عقل ... فاذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الاعضاء.

رابطه نفس و بدن ایفا می‌کند.

از آنجاکه انسان یک حقیقت واحد و دارای مراتب مترتب بر هم است و با توجه به آنکه طفره محال است، به ناچار باید میان بالاترین مرتبه وجود انسانی - یعنی مرتبه عقلی او - و پایین‌ترین مرتبه وجودی او - یعنی بدن جسمانی - مرتبه متوسطه‌ای قرار داشته باشد که این فاصله را پر کند و، در ضمن، امکان برقراری رابطه میان مراتب عالی با مراتب سافل را نیز فراهم آورد.

مبنای صدرالمتهلین در باب تجرد مثالی قوه خیال این ظرفیت را در نظام فلسفی وی به وجود آورد که مرتبه‌ای مثالی را میان مراتب عقلی و مراتب جسمانی نفس تصویر کند و این اندیشه را سامان بدهد که مرتبه خیالی نفس، که دارای تجرد مثالی است، واسطه و پل ارتباطی میان مراتب مافوق و مادون خود قرار بگیرد. اما حکمای مشائی که اصلاً تصویری از تجرد مثالی نداشته‌اند و قوه خیال را هم جسمانی می‌دانسته‌اند، طبیعتاً چنین سخنانی در کلمات آنها وجود ندارد. آنها در انسان، صرفاً یک نفس مجرد عقلی و یک بدن کاملاً مادی و جسمانی می‌دیدند و، بدین‌رو، در تبیین چگونگی برقراری ارتباط و تعامل میان نفس و بدن با چالش جدی روبرو بودند.

ملاصدرا بر این باور است که متعلق اول نفس ناطقه مرتبه مثالی یا همان بدن مثالی انسان است و نفس ناطقه به واسطه مرتبه مثالی است که در بدن مادی تصرف می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۹/۸)

به این ترتیب، ملاصدرا با بهره‌گیری از مبنای تجرد مثالی نفس توانست، ضمن اعتقاد به یگانگی نفس و بدن، چگونگی برقراری ارتباط میان بالاترین مرتبه وجودی انسان با پایین‌ترین مراتب آن را نیز تحلیل و تبیین کند.

البته، روشن است که بررسی تفصیلی مطالب مربوط به مرتبه مثالی انسان، از حوصله این تحقیق خارج بوده، مجال دیگری می‌طلبد. (رک. میری، ۱۳۹۳)

اعتبارات بدن

یکی دیگر از مبانی اثرگذار صدرایی که توجه به آن ما را در مسیر رسیدن به فهم صحیحی از اندیشه صدرالمتهلین در باب رابطه نفس و بدن کمک می‌کند مسئله اعتبارات مختلف بدن است.

با تعمق در مباحثی که پیش از این از صدرالمتهلین پیرامون اخذ تعلق به بدن در نحوه وجود نفس گذشت، به این نتیجه می‌رسیم که اتفاقاً بدن هم از آن جهت که ماده برای صورت نفسیه و متعلق تدبیری نفس است احتیاج ذاتی به نفس دارد و در نحوه وجود خود، تعلق به نفس خواهد داشت. به این معنا که بدن بودن بدن ذاتی وجود بدن است، مثل نفسیت نفس که ذاتی وجود نفس است. به عبارت دیگر، تعلق بدن به نفس امری خارج از هویت و نحوه وجود بدن و عارض بر آن نیست.^۱

اگر به خوبی در بدن بیندیشی، خواهی دانست که نفس در وجود و ذات آن مأخوذ است. پس، اگر از نفس قطع نظر کنیم، برای وجود و حقیقت بدن چیزی جز عناصر و هیولی باقی نمی‌ماند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۵۵-۴۵۶)^۲

۱. بل البدن عندهم [ای البدن عند أرباب الذوق و الشهود] كظل لنور النفس لا استقلال له في الوجود، كما لا استقلال له في الحركة الإرادية. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۸)
۲. انك لو نظرت حق النظر إلى البدن بما هو بدن لعلمت أن إنيته و ذاته إنما يكون بالنفس فإذا انقطع النظر عن النفس لم يبق للبدن من إنيته و حقيقته إلا العناصر و الأجزاء البسيطة و الهیولی و هی بحالها.

از آنجاکه بدن ماده برای نفس به حساب می‌آید، مانند هر مادهٔ دیگری، در نحوهٔ وجود خود متعلق به صورت نفسانی خود خواهد بود. بنابراین، اگر بدن را بدون در نظر گرفتن نفس متعلق به آن مورد نظر قرار دهیم، چیزی به جز مجموعه‌ای از عناصر به هم پیوسته نخواهد بود،^۱ و در این حال، نمی‌توان به آن بدن گفت بلکه بدن از آن جهت که بدنی مستعد برای قبول تدبیر نفس است، در نحوهٔ وجود خود وابسته به نفس می‌باشد، به گونه‌ای که وجود و عدم آن دایر مدار وجود و عدم نفس است، زیرا نفس صورت و شریک‌العله برای بدن خود به‌شمار می‌رود.

حق آن است که میان نفس و بدن ارتباط و علاقهٔ تلازمی برقرار است اما نه علاقه‌ای همچون علاقهٔ میان دو امر متضایف یا دو معلول یک علت واحد، بلکه همراهی نفس و بدن از قبیل تلازم ماده و صورت است. ... بنابراین، هر کدام از آن دو به دیگری در وجود خود نیازمند است [البته، بر وجهی که مستلزم دور محال نیست]. بنابراین، بدن در تحقق خود به مطلق نفس نیازمند است و نفس نیز در تعیین شخصی و

۱. به همین سبب است که ملاصدرا معتقد است جسدی که از انسان پس از مفارقت روح باقی می‌ماند دیگر بدن بما هو بدن نیست، بلکه جمادی مانند سایر جمادات است. به تعبیر دیگر، بدن دارای مزاجی خاص است که در شرایط معینی، صلاحیت آن را دارد که مورد تدبیر نفس قرار گیرد؛ این مزاج و شرایط خاص آن تا زمانی که تغییر نیافته باشد، مرگ روی نمی‌دهد. «ان لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدراً من العناصر الكثيفة و شكلاً و لوناً لا يحتاج إلى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسة العنصر و [البدن بما هو بدن] الذي كانت النفس حافظة إياه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغير و لم يفسخ لم يعرض الموت.» (همو، ۱۹۸۱: ۳۲/۸)

هویت نفسانی خود به بدن محتاج است. ... بدن از آن جهت که بدن برای نفس است ممتنع است نبود آن در صورت وجود نفس، و همچنین ممتنع است وجود آن در صورت نبود نفس. اما آنچه که بعد از مردن باقی می ماند دیگر بدن نیست بلکه جسمی غیر از بدن است، چراکه بدن بما هو بدن مشروط به وجود نفس متعلق به آن است. (همو، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۸)^۱

بنابراین، صدرا به این نکته به خوبی توجه دارد که بدن دارای دو اعتبار است، به این معنا که گاهی بدن را از آن حیث که جسمی مرکب از طبایع گوناگون است - با قطع نظر از ارتباطش با نفس - مورد لحاظ قرار می دهیم که در این اعتبار، بدن هم مثل سایر اجسام و در ردیف آنها خواهد بود. اما در اعتبار دوم، با لحاظ رابطه بدن با نفس، آن را از آن جهت که ماده پذیرای نفس شمرده می شود مورد نظر قرار می دهیم. روشن است که بدن بودن بدن در همین اعتبار دوم مطرح است، اما در اعتبار اول، اصلاً نفس - که صورت است - لحاظ نشده تا بدن به عنوان ماده اش مطرح شود.

طبیعت جسمانی عنصری جزء بدن است، از آن جهت که بدن حاصل ترکیب

۱. فالحق أن بينهما [ای بین النفس و البدن] علاقة لزومية لا كمعية المتضایفین و لا كمعية معلولی علة واحدة فی الوجود لا یكون بينهما ربط و تعلق بل كمعية شیئین متلازمین بوجه كالمادة و الصورة و التلازم الذی بینهما كما علمت فی مبحث التلازم بین الهیولی الأولى و الصورة الجرمیة فلكل منها حاجة إلى الآخر علی وجه غیر دائر دوراً مستحیلاً فالبدن محتاج فی تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها و النفس مفتقرة إلى البدن لا من حیث حقیقتها المطلقة العقلیة بل من حیث وجود تعینها الشخصیة و حدوث هویتها النفسیة .. فإن البدن بما هو بدن مستعد، امتنع عدمه مع وجود النفس و لا وجوده مع عدمها و الذی یبقى بعد النفس و ما یجرى مجراها فی نوعها علی الإطلاق لیس ببدن أصلاً بل جسم من نوع آخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس.

طبایع عنصری است، نه از آن جهت که ماده برای نفس است. و فرق این دو اعتبار معلوم است، زیرا بدن بدن است به اعتبار دوم (از آن جهت که بدن ماده پذیرای نفس است)، نه به اعتبار اول [که با قطع نظر از نفس، فقط به ترکیبات جسمانی بدن نظر می‌شود]. (همو، ب ۱۳۶۰: ۱۸۸؛ نیز رک. همو، ۱۹۸۱: ۳/۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۴۸؛ همو، ۱۳۶۶: ۳۷۳/۵)^۱

اقسام سه گانه بدن در حکمت متعالیه

از مجموعه نگاشته‌های صدرالمتهلین در علم النفس چنین برمی‌آید که از نظر او، بدن انسانی منحصر در همین بدن مألوف مادی نمی‌شود. اگرچه در نگاه ابتدایی روشن‌ترین و بارزترین مصداق بدن همین بدن جسمانی و مادی است، به این نکته نیز باید توجه داشت که حداقل دو نوع بدن دیگر نیز می‌توان برای انسان تصویر کرد که یکی روح بخاری و دیگری بدن مثالی است. به نظر می‌رسد که صدرالمتهلین نگاه خود را به بدن نسبت به حکمای پیشین گسترش داده است. در نظر ملاصدرا، آنچه که بدن را بدن کرده است قابلیت آن برای تصرف تدبیری نفس در آن است و از آنجاکه این مؤلفه اساسی در روح بخاری و همچنین در مرتبه مثالی انسان موجود است، می‌توان آن دو را نیز از این لحاظ بدن دانست.

به همین سبب است که ملاصدرا روح بخاری را در مقایسه با بدن مادی بدن

۱. آنها [ای ان الطبیعة الموجودة فی بسائط العناصر و مرکباتها] جزء البدن بما هو مرکب من الطبائع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت الفرق بین الاعتبارین و البدن بدن بالاعتبار الثانی لا بالاعتبار الأول.

اصلی معرفی می‌کند، چراکه تدبیر و تصرف نفس ناطقه قبل از رسیدن به بدن جسمانی به روح بخاری تعلق می‌گیرد و، سپس، از طریق آن به بدن مادی می‌رسد:

بدان که ماده‌ای که نفس در آن تصرف می‌کند در ابتدا این بدن سنگین جسمانی نیست ... بلکه محل تصرف اولی نفس روح بخاری لطیفی است که بدن اصلی به‌شمار می‌رود و این بدن جسمانی بدن آن بدن و پوشش آن و ظرف آن می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۱۸؛ نیز ر.ک. همو، ب ۱۳۶۰: ۸۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۸)^۱

در واقع، بدن روح لطیف و بخاری و دارای حرارتی است که محل تصرف اولی نفس می‌باشد و اما این بدن سنگین و متکاتف جسمانی همچون غلاف و پوششی برای بدن اولی (روح بخاری) است که از تکدر (کدر شدن)، تبرّد (سرد شدن) و تکتّف (متکاتف شدن) روح بخاری حاصل آمده است. (همو، ۱۳۵۴: ۳۰۸)^۲

در نگاه صدرالمتألهین، روح بخاری بدن لطیفی است که نفس ناطقه به واسطه آن با بدن متکاتف و متراکم مادی و جسمانی ارتباط برقرار می‌کند. به دیگر سخن، بدن کثیف مادی پوسته و غلاف بدن لطیف یا همان روح بخاری است،

۱. ثم اعلم ایضا ان المادة التي تتصرف فيها النفس اولا ليس هذا البدن الثقيل ... بل هو الروح الدماغی اللطیف، و هو البدن الاصلی و هذا بدن البدن و غلافه و عاؤه.

۲. فإنه [ای البدن] لطيفة جسمانية حارة هي متصرف فيها للنفس أولا و بالذات، و هذا الكثيف الثقيل [ای البدن المادی] كأنه غلاف و قشر لهذا البدن [ای الروح البخاری] و كأنه قد حصل من تكدر ذلك و تبرده و تكتفه.

همان‌گونه که خود روح بخاری نیز پوسته نفس می‌باشد:

روح بخاری بدن اولیه نفس ناطقه است، همان‌گونه که بدن متکاتف جسمانی

پوسته و پوشش آن است و همان‌گونه که خود روح بخاری نیز پوسته نفس

می‌باشد. (همان: ۲۵۰)^۱

اما اگر با تأمل بیشتری به آثار صدرالمتألهین بنگریم، خواهیم دید که از نظر او میان بدن لطیف بخاری و نفس ناطقه نیز بدن مثالی واسطه است، به این معنا که، در واقع، خود روح بخاری هم قشر و غلاف برای بدن مثالی است و این بدن مثالی است که قشر و غلاف نفس ناطقه قرار می‌گیرد. او بر این مطلب تأکید دارد که برقراری ارتباط میان روح بخاری و نفس ناطقه بدون واسطه‌گری مرتبهٔ مثالی امکان‌پذیر نیست. (ربک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۵: ۲۶۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۷۵-۷۶)

ملاصدرا تصریح می‌کند که جمهور حکما در این گمان خود که تصرف و تدبیر اولی و ذاتی نفس بر همین بدن مادی و جسمانی وارد می‌شود به خطا رفته‌اند، بلکه بدن حقیقی نفس بدن مثالی اوست که نور حس و حیات در آن بالذات سریان دارد و نسبت آن به نفس نسبت پرتو به خورشید است. متأله سبزواری در تشریح و تکمیل این سخن صدرالمتألهین می‌نویسد: «نفس اولاً و بالذات بدن مثالی را تدبیر کرده و تصرف ثانوی آن به روح بخاری رسیده است و، بعد از آن و از طریق آن، بدن مادی و جسمانی تدبیر می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۹/۹ [تعلیقه])

۱. ... و هو المسمى بالروح البخاری، و هو البدن أولاً للنفس الناطقة، و البدن الكثیف قشره و

غلافه، كما أنه قشر للنفس.

محقق سبزواری همچنين در شرح منظومه خود تصريح می کند که بدن مثالی متعلق اولی نفس ناطقه بوده، متعلق ثانوی آن روح بخاری است و، بالأخره، متعلق سوم آن بدن مادی و جسمانی می باشد:

عرش و تخت پادشاهی نور سپهبد (نفس ناطقه) قالب مثالی آن است، یعنی در واقع متعلق اولی نفس بدن و صورت مثالی آن است ... و متعلق ثانوی آن روح بخاری و، بالأخره، متعلق سومی آن این بدن طبیعی جسمانی است. (سبزواری،

۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۵/۱۰۳-۱۰۴؛ ر.ک.. همو، ۱۳۶۰: ۵۲۱-۵۲۲)^۱

اعتبارات نفس

یکی دیگر از مسائل مهمی که، قبل از بررسی چگونگی رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا، توجه به آن لازم است آن است که گاهی در کلمات صدرالمتألهین دیده می شود که ایشان نفس را، به صراحت، امری مجرد و منزله از ماده معرفی می کند و در بسیاری موارد هم مشاهده می شود که وی نفس را متحد با بدن می داند. باید توجه داشت: اگرچه این دو حکم به ظاهر متناقض می نماید، اما صدرالمتألهین نفس را در هر کدام از این دو حکم به اعتباری خاص در نظر گرفته است. پس، لازم است در مباحث مختلفی که پیرامون نفس مطرح می شود اعتبار و لحاظ بحث را در نظر داشته باشیم، که بدون توجه کافی به این مسئله، در فهم و تحلیل احکام مربوط به نفس دچار اشتباه خواهیم شد.

اساساً این مسئله را که ملاصدرا از جهت های مختلف به نفس نظر داشته و به

۱. بل عرشه - ای سریر النور الإسفهد - قابله المثالی. یعنی إن سئلت الحق فمتعلقه الأول هو

الصورة المثالية ... ثم هذه المجالی، أي متعلقه الثانوی و الثالثی هذه المجالی الطبيعية.

اعتبارات متفاوت احکام مختلفی را برای نفس به اثبات رسانده است باید یکی از ویژگی‌ها و نکات قوت علم‌النفس صدرایی به حساب آورد. ملاصدرا می‌کوشد به همهٔ جهات و زوایای وجودی نفس - آن‌گونه که در نفس‌الامر است - نظر داشته باشد و از این طریق به همهٔ احکام نفس‌الامری نفس دست یابد. او، مانند حکمای مشائی، نفس را منحصر در جهت تجردی‌اش نمی‌داند بلکه برای نفس، جهات و اعتبارات دیگری نیز لحاظ می‌کند، جهات و اعتباراتی که حکما از آنها غافل مانده‌اند و، در نتیجه، به بسیاری از احکام نفس - که از آن جهات و اعتبارات دیگر بر نفس حمل می‌شود - دست نیافته‌اند.

صدرالمتألهین در مواردی فراوان به اعتباراتی که در نفس مطرح است اشاره دارد. به طور کلی، می‌توان گفت که نفس را با یکی از این دو اعتبار می‌توان مورد لحاظ قرار داد: «اعتبار لابشرطی» و «اعتبار بشرط‌لایی». معتبر در اعتبار بشرط‌لایی، با چشم‌پوشی از هر امر مغایری، نگاه خود را منحصر در خود نفس از آن جهت که امری مجرد است می‌کند؛ روشن است که نفس در این اعتبار بر هیچ امر مغایری قابل حمل نخواهد بود. به باور صدرالمتألهین، نفس در این اعتبار امری مجرد و میرای از ماده است. اما نفس منحصر در این اعتبار نیست، بلکه می‌توان آن را با اعتبار لابشرطی نیز لحاظ کرد. نفس در اعتبار دوم «فصل» است برای جنس حیوان - همان‌طور که در اعتبار بشرط‌لایی «صورت» است برای ماده بدن - و این اعتبار فصلی مصحح آن است که نفس، علاوه بر هویت تجردی که بالذات داراست، هویت مادی هم پیدا کند. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴:

(۲۷۹)

نتیجه آنکه رابطهٔ نفس و بدن در اعتبار لابشرطی آنها - نه اعتبار بشرط‌لایی -

رابطه عینیت است؛ این گونه نیست که هر کدام از نفس و بدن برای خود وجود جداگانه‌ای داشته باشند و بعد با هم ترکیب شوند و انسان را تشکیل دهند. بلکه نفس و بدن به یک وجود واحد موجودند و ترکیب اتحادی و رابطه یگانگی میان آن دو تنها به همین اعتبار لابشرطی نفس و بدن است، یعنی از آن جهت که بدن و نفس به نحو جنس و فصل اخذ شده باشند. در این صورت، به سبب عینیت آن دو با هم، احکام و صفات یکی به دیگری سرایت می‌کند. اما اگر به اعتبار بشرطی و به نحو ماده و صورت لحاظ شوند، مابین از هم بوده، احکام و صفات یکی به دیگری سرایت نخواهد کرد. (رک. همو، ۱۹۸۱: ۲۵۰/۸)

همچنین، در بررسی اعتبارات مختلف نفس، در یک نگاه دوم، صرف نظر از لحاظ سابق، نفس یک وجود واحد و دارای مراتب مترتب بر هم است و تشکیکی بودن مراتب وجودی نفس مصحح آن است که در مراتب عالیه خود مجرد و، در عین حال، در درجات پایین ترش امری مادی و جسمانی باشد. نفس به گونه‌ای است که از تنگنای وجودی اجسام متوغل در ماده تا حدودی رهایی می‌یابد و به لحاظ وجود تشکیکی اش می‌تواند، با حفظ وحدت شخصی خود، دارای دو مرتبه تجسم و مجرد باشد: اگرچه مراتب بالایی آن مجرد است، به لحاظ مرتبه پایینی خود مادی و جسمانی است. ملاصدرا در موارد فروانی به این مسئله توجه داشته و از آن استفاده کرده است. او از تشکیکی بودن وجود نفس این گونه نتیجه می‌گیرد که نفس دارای اطوار و شئون متعدد و مترتب بر هم است. گستره مراتب وجودی نفس از ماده بدنی و اعضای جسمانی آن تا قوای نفس و مراحل تجردی آن را شامل است. از این رو، هیچ اشکالی ندارد که شیء واحد هم مادی و هم مجرد باشد. (رک. همان: ۱۹۰/۹)

بنابراین، وحدت نفس جامع مقامات و مراتب متعدد و تشکیکی نفس و، از این حیث، «مادی - مجرد» می‌شود، که در عین اینکه به جهتی مجرد است از جهتی دیگر مادی و غیرمجرد است. پس، با در نظر داشتن ویژگی تشکیکی بودن وجود نفس، می‌توانیم دو اعتبار جسمانیت و تجرد را برای آن اثبات کنیم، به این صورت که نفس در مراتب بالایی خود مجرد و، در عین حال به لحاظ مراتب پایینی خود مادی است.

نتیجه‌گیری

برخی اختلافات مبانی صدرالمتهلین با حکمای مشائی در علم النفس رمز نظریهٔ متفاوت او در باب رابطهٔ نفس و بدن است. از این رو، توجه دقیق به این مبانی متفاوت کمک بسزایی در فهم کلام صدرالمتهلین و همچنین همراهی با نظریهٔ وی در این باب خواهد داشت. ضروری است پیش از بررسی و قضاوت دربارهٔ نگاه ملاصدرا به رابطهٔ نفس و بدن، این مبانی به عنوان مقدمات بحث مورد توجه قرار گیرد، که فهم نظریات ملاصدرا در این باب را آسان تر می‌کند. به باور صدرالمتهلین، تعلق به بدن ذاتی و مأخوذ در نحوهٔ وجود نفس است. او همچنین معتقد به ترکیب اتحادی نفس و بدن است و نفس را یک حقیقت واحد و دارای مراتب مترتب بر هم می‌داند، که این مراتب در طی حرکت جوهری نفس حاصل آمده‌اند. مرتبه‌ای از نفس که دارای تجرد مثالی است و بین مرتبهٔ عقلی و جسمانی قرار دارد وظیفهٔ واسطه‌گری میان دو مرتبهٔ بالایی و پایینی خود را به عهده دارد. همچنین، هر کدام از نفس و بدن را می‌توان از جهات و حیثیات مختلفی

لحاظ کرد؛ به تصریح ملاصدرا، نفس به لحاظی خاص کاملاً مجرد است و هیچ نسبتی با بدن جسمانی ندارد و به اعتباری دیگر، متحد با بدن می‌باشد. بدن نیز تنها به لحاظی خاص از مراتب نفس به‌شمار می‌رود و به اعتباری دیگر، جسمی بی‌ارتباط با نفس است.

از سوی دیگر، بدن در نگاه صدرالمتألهین منحصر به بدن جسمانی نیست بلکه روح بخاری و مرتبه مثالی نفس نیز، به نوبه خود، بدن به‌شمار می‌روند.

کتابنامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، ج ۳ قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم، تقدیم استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحیح و تعليق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة، تصحیح و تعليق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: ناب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (الف ۱۳۶۰). اسرار الآیات، تقدیم و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیرالقرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجوی، ج ۲، قم: بیدار.
- _____ (۱۴۱۵). تعلیقه بر حکمة الاشراق، [مندرج در شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی]، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی، تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۱). العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۵). مجموعهٔ رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۰۲). مجموعهٔ الرسائل التسعة، تهران: بی تا.

- _____ (ب ۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني، ج ۲، مشهد: المركز الجامعي للنشر.
- عبوديت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
- قطب‌الدين الشيرازي، محمد بن مسعود (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراف*، به اهتمام عبدالله نوراني و مهدي محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
- میری، محمد (۱۳۹۳) «رابطه نفس و بدن از دیدگاه حکمت متعالیه و مکتب ابن عربی»، تاریخ فلسفه، س ۵، ش ۱۸.