

مرفی نسنی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸، ۱۱۹-۱۵۲

رابطه نفس و بدن در انسان شناسی ملاءدرا

جمعه خان افزلی*

عسکری سلیمانی امیری**

چکیده

نفس و بدن در انسان شناسی ملاءدرا چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ آیا آنها دو موجود بیگانه از یکدیگر به حساب می‌آیند که بر اثر فشار بیرونی، در کنار هم قرار گرفته‌اند و هیچ تناسبی با هم ندارند؟ یا به صورت طبیعی در کنار هم جای گرفته‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است قبلاً مشخص کنیم که آیا ملاءدرا، مانند افلاطون و دکارت، دوگانه‌انگار است یا مانند فیزیکالیست‌ها، یگانه‌انگار و یا تشکیکی (نه هر دو و نه هیچ‌کدام)؟ اگر ثابت شود که گزینه اول درست است، آنگاه می‌توانیم از رابطه نفس و بدن به شکل رایج آن سخن به میان آوریم. اما اگر گزینه دوم درست باشد، نمی‌توان رابطه نفس و بدن را دقیقاً به شکل کلاسیک آن مطرح ساخت. از آنجا که کلمات ملاءدرا پذیرای هریک از این احتمالات است، نوشتار حاضر هریک از این احتمالات را به دقت بررسی و سرانجام چنین نتیجه‌گیری می‌کند که از میان این احتمالات، فقط احتمال اخیر قابل دفاع است. بر پایه این دیدگاه، رابطه نفس و بدن بر اساس نظریه تشکیک تبیین می‌شود. بر اساس نظریه تشکیک، هستی دارای مراتب تشکیکی است؛ به گونه‌ای که مرتبه برتر، جامع مرتبه فروتر از خود است. از آنجا که این نظریه قابل تطبیق بر نفس و بدن است، نگارنده کوشیده است تا رابطه نفس و بدن را در سایه آن تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: ملاءدرا، نفس، بدن، انسان شناسی، دوگانه‌انگاری، یگانه‌انگاری، تشکیک، روح.

* دانشجوی دکتری فلسفه، جامعه المصطفی العالمیه. دریافت: ۸۸/۱/۱۶ - پذیرش: ۸۸/۳/۲۵.

rauf_afzali@yahoo.com

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۲۰ □ معرفت فلسفی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸

مقدمه

انسان گرچه در اموری مانند تغذیه، تولیدمثل، رشد و نمو، احساس، حرکت ارادی، انطباق پذیری با محیط، و مانند آن با دیگر جانداران در یک ردیف قرار می‌گیرد؛ اما در اموری مانند داشتن ادراک یا به گفته برخی از بزرگان «شعاع آگاهی»^(۱) با آنها تفاوت دارد. موجودات دیگر، یا اصلاً ادراک ندارند (و آنچه هست از مقوله احساس است) یا اگر برفرض ادراک داشته باشند، شعاع آن بسیار محدود است. اما، پرسشی که اکنون مطرح می‌شود و از دیرباز نیز (دست‌کم برای آنهایی که با اصل علّیت مخالفت نداشته‌اند) مطرح بوده، این است که منشأ این تمایز چیست؟ چرا انسان مثلاً مجهّز به نیروی ادراک است، اما سایر موجودات از این نیرو محروم‌اند؟

در پاسخ به این پرسش، ممکن است گفته شود که دست‌کم به زعم ماتریالیست‌هایی چون دموکریتوس، که همه چیز را به اتم ارجاع می‌دادند،^(۲) دلیل تمایز انسان از سایر موجودات همان ماده است: یعنی ماده‌ای که تشکیل دهنده جسم انسان است، ویژگی‌هایی دارد که انسان را از سایر جانداران متمایز می‌سازد. اما باید گفت که این گزینه قابل قبول نیست؛ چون اولاً ماده از اختصاصات انسان نیست و در غیر انسان نیز یافت می‌شود. در ضمن، اگر ماده سبب ادراک باشد، باید در همه جا سبب ادراک باشد؛ در حالی که گاهی مشاهده می‌کنیم که ماده وجود دارد، ولی ویژگی یادشده یعنی ادراک وجود ندارد. ثانیاً ماده عین غیبت و عدم حضور است؛ از این رو، هیچ جزء از اجزای ماده از جزء دیگر آن آگاهی ندارد؛ چیزی که وضع آن این‌گونه باشد نمی‌تواند علت چیزی واقع شود که وجود آن عین حضور است.

همچنین، ممکن است گفته شود که هرچند «ماده، بما هی ماده» باعث تمایز انسان از سایر جانداران نیست؛ اما چرا نباید نوعی خاص از ماده - مثلاً مغز - باعث تفاوت انسان با دیگر جانداران باشد؟ از نظر فیزیکیالیست‌ها،^(۳) حالات نفسانی^(۴) مادّی هستند؛ وقتی

رابطه نفس و بدن در انسان‌شناسی ملاصدرا □ ۱۲۱

حالات نفسانی مادی باشند، موضوع آنها نیز به طریق اولی مادی خواهد بود. از نظر اینان، توصیف حالات نفسانی با توصیف حالات مغزی یکسان است. همچنان‌که ابرو همان قطره‌های ریز باران است که در هوا به صورت ابر معلق است، حالات نفسانی نیز همان رقیقه حالات مغزی هستند.^(۵)

همان‌گونه که ناقدان این دیدگاه در جای خود توضیح داده‌اند، مغز نیز نمی‌تواند دلیل تمایز بین انسان و دیگر جانداران باشد؛ زیرا اگر مغز علت تمایز قلمداد شود، نباید بین مغز و خود ما تفاوتی وجود داشته باشد؛ در حالی که بین نفس و مغز، از جهات متعدد، تمایز وجود دارد: ما به وجود مغز خودمان یقین داریم، ولی به وجود نفسمان یقین نداریم؛ مغز ما جزء محدوده عمومی است، اما حالات نفسانی ما مختص به خود ما هستند؛ نسبت به مغزمان هیچ‌گونه داوری ارزشی نداریم، ولی نسبت به افکار و عقایدمان داوری ارزشی داریم (و برخی را به برخی دیگر ترجیح می‌دهیم)؛ بعضی از حالات نفسانی ارادی هستند و انسان می‌تواند در تکوّن آنها نقش داشته باشد، در حالی که تکوّن و عدم تکوّن مغز به هیچ روی در اختیار انسان نیست؛ و مانند آن.^(۶)

حال که نه ماده عام علت ادراک است و نه ماده خاص، و از طرفی - بنا بر اصل علیّت - هر موجود ممکنى علت می‌خواهد، باید به دنبال پاسخ دیگری باشیم. پاسخ دیگر این است که علت این تمایز، وجود امری غیرمادی و متافیزیکی در انسان است که باعث تفاوت او با سایر موجودات می‌شود. اما این امر غیرمادی چیست؟ فیلسوفان آن را «نفس انسانی» نام نهاده‌اند. بنابراین، انسان (دست‌کم به‌زعم الهیون پیش از ملاصدرا) از نفس و بدن یا جسم و روح تشکیل شده است. بدن یا مغز انسان امری مادی است، و با امور مادی دیگر تفاوتی ندارد؛ از این‌رو، موجب تمایز انسان از سایر موجودات نمی‌شود. آنچه سبب‌ساز تمایز انسان می‌شود، همانا، نفس یا روح اوست که از سنخ ماده نیست.

پس، ما ظاهراً در باب انسان با دو واقعیت مواجه هستیم: واقعیتی به نام «بدن» و واقعیتی به نام «نفس». اکنون، این پرسش مطرح می‌شود که رابطهٔ نفس و بدن از چه قرار است؟ آیا نفس و بدن دو روی یک سکه‌اند یا دو جوهر متغایر به حساب می‌آیند؟ اگر نفس و بدن دو چیز متفاوت باشند، ارتباط آنها با یکدیگر به چه ترتیب خواهد بود؟ آیا به صورت قهری، و بر اثر فشار عوامل بیرونی، در کنار هم قرار گرفته‌اند یا اینکه به صورت طبیعی یکدیگر را پذیرفته‌اند؟ این قبیل پرسش‌ها از دیرباز مطرح بوده و ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است.

اگرچه افلاطون و پیروان او به دلیل نظریهٔ معرفت‌شناسانهٔ «تذکر»^(۷) نفس را مجرد قدیم^(۸) می‌دانند^(۹) و ارسطو و پیروان او نفس را مجرد حادث می‌انگارند؛^(۱۰) ولی همگی دربارهٔ این مطلب اتفاق نظر دارند که نفس و بدن دو جوهر مستقل و متمایز از یکدیگرند که یکی مادی و دیگری مجرد است.^(۱۱) حال که نفس و بدن دو جوهر مستقل‌اند، ارتباط آنها با یکدیگر به چه صورت است؟

از نظر افلاطونیان، ارتباط «نفس و بدن» مانند ارتباط «زندانی و زندان» یا «مرغ و قفس» است.^(۱۲) بر پایهٔ این دیدگاه، نفس و بدن به طور طبیعی یکدیگر را انتخاب نکرده‌اند؛ بلکه نیروی قهریه‌ای آنها را در کنار هم نشانده است. از این‌رو، تصویری که از این وضعیت می‌توان ترسیم کرد همان تصویر مرغ و قفس است: مرغِ نفس، در واقع، در قفس بدن گرفتار شده است. استفادهٔ شاعران از تمثیل «مرغ و قفس»، در بسیاری از اشعار عرفانی، حاکی از همین نگرش آنان به مسئلهٔ نفس و بدن است.^(۱۳) گفتنی است، حتی شماری از پژوهشگران دیدگاه‌های نفس‌شناسان جدیدی مانند دکارت و پیروان او را نیز حمل بر همین رویکرد افلاطونی کرده‌اند.^(۱۴)

از نظر ارسطوییان، نفس و بدن به اجبار در کنار هم قرار گرفته‌اند؛ ولی این هم‌نشینی آنها کاملاً خصمانه نیست، بلکه نوعی همیاری در میان نفس و بدن مشاهده می‌شود.

هرچند ممکن است این همیاری بسیار محدود و ناچیز باشد، اما در مجموع بیانگر این است که ارتباط خصمانه آنچنان قابل پذیرش نیست.^(۱۵) ابن‌سینا در پاره‌ای از موارد، ارتباط نفس و بدن را مانند ارتباط نجار و آلات نجاری ترسیم کرده است: نفس حکم نجار را دارد و بدن حکم آلات نجاری را. همان‌گونه که نجار با استفاده از ابزارآلات اهداف خود را تحقق می‌بخشد، نفس نیز با استفاده از قوای بدن به استكمال خود می‌پردازد. اما، در عین حال، ابن‌سینا نمی‌پذیرد که بدن ماده نفس تلقی شود و از این حیث، نفس به بدن احتیاج داشته باشد.^(۱۶)

البته، به نظر می‌رسد که تصوّر نهایی او از ارتباط مزبور عمیق‌تر از این حرف‌هاست. او نفس را کمال اول^(۱۷) برای جسم طبیعی آلی، که عامل حیات است، می‌داند.^(۱۸) منظور او از کمال اول آن چیزی است که نوعیت نوع به آن بستگی دارد؛ به گونه‌ای که اگر نباشد (مانند «شکل» برای شمشیر)، نوع موردنظر (مثلاً «شمشیر») تحقق پیدا نخواهد کرد. در پاره‌ای از موارد نیز نفس را صورت بدن معرفی می‌کند. در فلسفه ابن‌سینا، «نفس» مسئول تمام فعالیت‌های انسانی است؛ از درک و حرکت گرفته تا حفظ مزاج و تصرف در اجزای بدن.^(۱۹) بنابراین، در نگاه ابن‌سینا، رابطه نفس و بدن تا حدود بسیار زیادی بهبود پیدا می‌کند و رابطه خصمانه جای خود را به رابطه دوستانه می‌دهد. ابن‌سینا معتقد است: گرچه نفس در حدوث و بقا مجرد است؛ اما، چون در استكمال خود از ابزار نفس استفاده می‌کند، تعلق تدبیری به بدن دارد. به سخن دیگر، همچنان‌که «زید» وجودی مستقل از «بنا»، و «بنا» وجودی مستقل از «زید» دارد، اما با نسبت «زید» به «بنا» مفهوم تازه‌ای به نام «بنا» آفریده می‌شود؛ از نسبت ذات نفس (که برای ما مجهول است) به بدن، مفهوم اضافی تازه‌ای به نام «نفس» شکل می‌گیرد، و این مقدار از ذات نفس برای ما قابل شناخت است.

با این حال، چون ابن‌سینا نفس را از ابتدا مجرد می‌داند، با این پرسش پیچیده

روبه‌روست که امر مجرد چرا همنشین امر مادی می‌شود؟ این نکته که امر مجرد از طریق امر مادی استکمال پیدا می‌کند، معنای روشنی ندارد؛ چون امر مجرد مرتبه وجودی بالاتری دارد، و عاقلانه نیست که مرتبه بالاتر از مرتبه نازل‌تر کمال کسب کند.

دیدگاه مَلَّاصدرا

یکی از دشوارترین کارها در مکتب «حکمت متعالیه» شاید همان تبیین دقیق دیدگاه صاحب این مکتب باشد. حتی شاید بیان دیدگاه‌های ابن‌سینا درباره موضوعات مختلف فلسفی به اندازه بیان دیدگاه‌های فلسفی مَلَّاصدرا درباره همان موضوعات دشوار نباشد. علت این مسئله نیز ظاهراً این است که ابن‌سینا با عنایت به منبع «عقل»، و همچنین با توجه به میراث عقلانی پیشینیان، مکتب خویش را پایه‌گذاری کرده؛ اما مَلَّاصدرا، به اعتراف خود وی، در پی‌ریزی و طراحی نظام فلسفی خویش از منابع متفاوت - از عقل گرفته تا نقل و مکاشفه و شهود - بهره گرفته است. گرچه مَلَّاصدرا روش خود را برهانی^(۲۰) می‌داند و از تقلید نقلیات خودداری می‌کند؛^(۲۱) اما ظاهراً دایره برهان را گسترش می‌بخشد، به گونه‌ای که برهان شامل نقل نیز می‌شود.^(۲۲) مَلَّاصدرا در خصوص بسیاری از مسائل مهم فلسفه خود تصریح می‌کند که فهم عمیق این مسائل فقط با شهود امکان‌پذیر است. از این‌رو، فهم دیدگاه‌های مَلَّاصدرا تا حدودی با دشواری روبه‌روست. برای مثال، «اصالت وجود» یکی از ارکان حکمت متعالیه شمرده می‌شود؛ با این حال، هنوز تقریری که پسندیده همگان باشد از آن به دست داده نشده است. بدین‌سان، ارائه تصویری شفاف و معقول از دیدگاه مَلَّاصدرا، دارای اهمیت بسیار زیادی است.

بحث «رابطه نفس و بدن» ظاهراً متفرع بر بحث دوگانه‌انگاری است؛ به گونه‌ای که اگر کسی دوگانه‌انگاری را نپذیرد، نمی‌تواند درباره رابطه نفس و بدن صحبت کند. اگر مَلَّاصدرا نفس و بدن را دو وجود متمایز بداند، طبعاً می‌توان در مورد رابطه نفس و بدن از

نظرگاه او بحث کرد؛ اما اگر او قائل به عینیت نفس و بدن باشد، در این صورت، باید دید که آیا بین یک شیء و خودش بحث ارتباط قابل طرح است؟ همچنین، اگر دیدگاه او دیدگاهی سیال باشد که هم با دوگانه‌انگاری و هم با یگانه‌انگاری سازگاری داشته باشد، طبعاً بحث از رابطه نفس و بدن نیز حالت سیال پیدا خواهد کرد. در واقع، بر اساس نوع نگاه، بحث از رابطه نفس و بدن تغییر پیدا می‌کند. بنابراین، باید دید که ملاصدرا نفس و بدن را دو یا یک چیز می‌داند. برای اینکه به تصویر نسبتاً دقیق‌تری از نظر ملاصدرا در این باره دست پیدا کنیم، خوب است که احتمالات مختلف در این باب را بررسی کنیم، احتمال سازگار با مبانی ملاصدرا را از میان آنها برگزینیم، و رابطه نفس و بدن را بر اساس آن احتمال تبیین کنیم.

(۱) دوگانه‌انگاری

شواهد بسیاری وجود دارد که دوگانه‌انگار بودن ملاصدرا را تأیید می‌کند؛ از جمله اینکه او تمام دلایلی را که فیلسوفان از قدیم برای اثبات تجرد نفس و تمایز آن با بدن مورد تأکید قرار داده‌اند، به طور جداگانه، پذیرفته و بر آنها صحه گذاشته است. وی علاوه بر کتاب، سنت، و شهود، از اموری مانند ادراک کلی، امکان تعقل ذات، و امکان انجام افعال غیرمتناهی توسط نفس به عنوان دلایل تجرد نفس و تمایز آن با بدن یاد کرده است.^(۲۳)

به علاوه، ملاصدرا مانند ابن‌سینا (که به نظر می‌رسد دوگانه‌انگار باشد) رابطه نفس و بدن را بر اساس رابطه ماده و صورت تبیین می‌کند.^(۲۴) البته باید دانست که میزان توجه این دو حکیم به عمق رابطه ماده و صورت با یکدیگر بسیار متفاوت است. درست است که ابن‌سینا از رابطه صورت و ماده برای تصویر رابطه نفس و بدن استفاده کرده است؛ اما اگر دقت کنیم می‌بینیم که وی فقط از اسم «صورت» و «ماده» استفاده کرده و آنچنان به عمق این نوع ارتباط توجه نشان نداده است. به همین علت، ملاصدرا متعجبانه گفته است

که چگونه کسی که رابطه نفس و بدن را مانند رابطه صورت و ماده دانسته است به ارتباط ژرفی که در نتیجه آن، بین نفس و بدن به وجود می آید توجه نکرده است؟! ملاًصدرا این سخن ابن سینا را که رابطه نفس و بدن مانند رابطه صورت و ماده است، دست مایه کار خود قرار می دهد و تلاش می کند تا با توجه به این تشبیه، ارتباطی را بین نفس و بدن برقرار سازد؛ ارتباطی که ابن سینا از درک آن عاجز بود. سخنانی را که ملاًصدرا راجع به ترکیب اتحادی یا ارتباط ذاتی و یا حتی رابطه علی نفس و بدن به میان آورده است، می توان بر این معنا حمل کرد. بنابراین، «نفس» و «بدن» دو حقیقت و دو وجود متمایزند؛ اما این دو وجود متمایز به گونه ای با یکدیگر پیوند یافته اند که از ترکیب آنها نوعی جدید به وجود آمده است. با این تصویر، اشکالاتی که بر کار ابن سینا وارد بود بر کار ملاًصدرا وارد نیست؛ زیرا بر اساس تفکر ابن سینا، رابطه نفس و بدن از قبیل رابطه ناخدای کشتی و کشتی، صاحب مغازه و مغازه، و مانند آن است؛ اما بر اساس رویکرد ملاًصدرا، نفس و بدن رابطه ای فراتر از این دارند. درست است که نفس و بدن دو حقیقت متفاوت و نامتجانس هستند؛ اما چون پیوند مستحکمی با یکدیگر دارند، نه تنها توانسته اند از ارتباط مجازی با یکدیگر به دور باشند، بلکه توانسته اند با کمک هم به کمال برسند: نفس زمینه کمال بدن را فراهم می سازد و بدن زمینه کمال نفس را. بدین سان، ما شاهد نوعی تعامل بین نفس و بدن هستیم. در این تعامل، بدن در فرایند تکامل نفس و به فعلیت رسانیدن آن نقش ایفا می کند.

این تصویر از جهاتی با چالش روبه روست:

اولاً، گذشته از اشکالاتی که پوزیتیویست ها بر دوگانه انگاری وارد کرده اند، از جمله: اثبات ناپذیری نفس متافیزیکی یا بی نیازی از اثبات آن (زیرا مراجعه به مغز و اعصاب به جای روح و روان مشکلات را حل می کند)؛ اشکالات دیگری نیز بر این دیدگاه وارد شده است: منطقی نبودن خلق نفس در کنار بدن، امکان ناپذیری همنشینی نفس مجرد با

بدن مادی، امکان‌ناپذیری دخالت مجرد در قلمرو ماده و... (۲۵) گفتنی است که در دوران جدید، دکارت مظهر اتم دوگانه‌انگاری به شمار می‌رود. ثانیاً، مَلَّاصدرا بارها از «وجود واحد» سخن به میان آورده؛ به گونه‌ای که نفس را مرتبه‌عالیه بدن، و بدن را مرتبه نازله نفس دانسته است. این امر با این گزارش، که نفس و بدن دو چیز متفاوت هستند و در هر صورت در کنار هم قرار گرفته‌اند، مناسبت چندانی ندارد. ثالثاً، اگر قائل به «تشکیک وجود» باشیم و وجود را یک امتداد علی - معلولی به هم پیوسته دارای مراتب بدانیم، چگونه می‌توانیم این چینش را به هم بریزیم و مجرد را از جای خود برداریم و در مرتبه مادی قرار دهیم؟ بنابراین، فرض دوگانه‌انگاری به همان صورت رایج دکارتی آن در انسان‌شناسی مَلَّاصدرا مطرح نیست.

۲) یگانه‌انگاری

بر پایه نقادی‌های پیشین، به این نتیجه می‌رسیم که مَلَّاصدرا اصلاً قائل به دوگانه‌انگاری نیست و دوگانه‌انگاری (چه ضعیف و چه قوی) را اساساً قبول ندارد. از نظر مَلَّاصدرا، فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت به اعتباری بدن، و به اعتباری دیگر نفس است. مَلَّاصدرا به تکامل ماده باور دارد؛ بر این اساس، ماده طی حرکت تکاملی به نفس تبدیل می‌شود. به سخن دیگر، ماده طی حرکت جوهری به سوی بالا می‌رود و هر قدر که رو به بالا و تکامل حرکت می‌کند، به گفته یکی از پیشگامان حکمت متعالیه، به سوی «تجمع وجودی» (۲۶) و در نتیجه تجرد وجودی پیش می‌رود. اگر عالم طبیعت را به عنوان یک امتداد در نظر بگیریم، باید بگوییم که در طرفی از آن، هیولای اولی قرار دارد (که در نهایت ضعف و نقصان است) و در طرف دیگر آن، انسان قرار دارد (که در اوج استعداد طبیعی است و می‌تواند طی فرایند حرکت جوهری عالم طبیعت را پشت سر بگذارد و به عالم عقل راه پیدا کند). انسان زمانی که به شکل نطفه است نفس نباتی دارد، زمانی که

احساس و حرکت پیدا می‌کند به نفس حیوانی می‌رسد، و زمانی که به ادراک کلی دست می‌یابد (که معمولاً در سنین بالاتر از چهل سالگی است) تازه به مرحله نفس انسانی می‌رسد. در این مرحله، ما یک حقیقت داریم که آن یک حقیقت هم نفس است، هم بدن، هم قوا، و هم مدبّر قوا. اما ادراک کلی بر اساس اصطلاح قوم چه زمانی اتفاق می‌افتد؟ در مرتبه عقل بالفعل یا بالملکه، یا در مرتبه دیگر؟ آنچه مسلم است این است که نفس در مرتبه عقل هیولانی انسان بالقوه است؛ اما از این مرحله به بعد، انسان شدن آغاز می‌شود. انسان در مرحله عقل بالملکه به انسانیت می‌رسد؛ منتها عقل بالملکه قابل تفسیر است. از نظر مشاء، عقل بالملکه شامل ادراک مفاهیم کلی بدیهی است؛ در حالی که از منظر متعالیه، عقل بالملکه با ادراک وجود کلی، که برای شماری اندک از انسان‌ها اتفاق می‌افتد، رخ می‌دهد. نفس، پس از وصول به مرتبه عقل بالملکه، باز از طریق همان سازوکار حرکت جوهری می‌تواند به مرحله عقل بالفعل و عقل بالمستفاد و نهایتاً به مرحله عقل فعّال دست یابد.

و بالجملة فللنفس الانسانية نشات بعضها سابقة و بعضها لاحقة فالنشآت السابقة
على الانسانية كالحيوانية و النباتية و الجمادية و الطبيعة العنصرية. والنشآت
اللاحقة كالعقل المنفعل و الذى بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعّال و ما
فوقه. (۲۷)

نفس تا زمانی نفس است که با بدن ارتباط دارد؛ هنگامی که ارتباط نفس با بدن قطع شود، نفس طی یک فرایند دگردیسی به عقل می‌رسد. در دیدگاه مآلصدرای، سخن از ارتباط نفس و بدن نیست؛ بلکه سخن از جنبه‌های گوناگون چیز واحدی است: نفس همان بدن، و بدن همان نفس است؛ اگر نفس از میان برود، بدن از میان رفته است و اگر بدن از میان برود، نفس از میان رفته است. نفس، پس از زوال بدن، در صورتی امکان بقا خواهد داشت که با عقل مفارق اتحاد پیدا کند؛ اما در این صورت، از نظر مآلصدرای،

حقیقت نفس تغییر پیدا کرده است و دیگر نفس آن نفسی نیست که مزاول با بدن بود. فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حيثند لم يكن نفسا بل شيء أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية - و هي كمال أول لجسم طبيعي - إلى مقام النفسية كان شيئا أخس وجودا و أدون مرتبة من النفس.^(۲۸)

البته، در این دیدگاه، نباید به نفس به عنوان جوهری متفاوت با بدن نگریسته شود؛ نفس حاصل مادّه و منتهی الیه آن به شمار می‌رود.

۱. دلایل عینیت نفس و بدن در حکمت متعالیه

همان‌گونه که در کلمات مَلّاصدرا می‌توان شواهدی را مبنی بر دوگانگانگار بودن این فیلسوف پیدا کرد، می‌توان دلایلی را نیز برای اثبات یگانه‌انگار بودن وی اصطیاد نمود. از آنجا که احتمال یادشده در کلمات مَلّاصدرا شواهد و قراین بیشتری دارد، ما این شواهد را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

استدلال از طریق حرکت جوهری: همان‌طور که می‌دانیم، اصولی مانند «اصالت وجود» و پس از آن، «تشکیک وجود» و «حرکت جوهری» از مهم‌ترین اصول حکمت متعالیه شمرده می‌شوند.^(۲۹)

اصالت وجود، که از نوآوری‌های مَلّاصدرا به حساب می‌آید،^(۳۰) سنگ‌بنای حکمت متعالیه است و مسائل مطرح در این حکمت از جمله مسئله رابطه نفس با بدن به گونه‌ای با این اصل ارتباط پیدا می‌کند.^(۳۱) بر اساس تقریر رایج از اصالت وجود، ذهن ما هنگام رویارویی با خارج (مثلاً مشاهده میوه‌ای به نام «هلو») دو مفهوم را از آن انتزاع می‌کند: مفهوم وجود و مفهوم ماهیت (یا چستی و هستی آن شیء). اما، از میان این دو مفهوم، کدام یک اصیل است و عالم خارج را لبریز می‌سازد؟ از آنجا که احتمال اصیل نبودن هر

دو، اصیل بودن هر دو،^(۳۲) و اصیل بودن ماهیت مردود است، باید پذیرفت که اصالت از آن وجود است. ادله اصالت وجود اموری هستند مانند لاقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم،^(۳۳) کلی بودن ماهیت و متشخص بودن وجود،^(۳۴) لزوم ماهیت داشتن خدا در صورت اصالت ماهیت (در حالی که خداوند ماهیت ندارد)^(۳۵) و ...

پس از اثبات اصالت وجود، اکنون نوبت به بررسی این مسئله می‌رسد که آیا حقیقت وجود واحد است یا متعدد؟ برخلاف بعضی از مشایبان که وجود را حقایق متباین به تمام ذات می‌دانستند، در حکمت متعالیه، از فلهویان پیروی می‌شود و وجود حقیقت واحد دارای مراتب به شمار می‌رود. بر اساس این دیدگاه، وجود حقیقت واحدی است که مراتب متعدد علی - معلولی دارد. در این دیدگاه، که از آن به عنوان «تشکیک خاصی» یاد می‌شود، مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است.^(۳۶) دلیل این امر عبارت است از: استفاده از وحدت مفهوم وجود (و اینکه وجود معلول عین‌الربط به علت هستی‌بخش، و مرتبه‌ای از آن است).

تاقبل از ملاءصدر، حرکت را در مقولاتی مانند کم، کیف، وضع، و این جاری می‌دانستند؛ اما در مقولاتی مانند فعل، انفعال، متی، اضافه، جده، و جوهر جاری نمی‌دانستند. گفته می‌شود که کسانی در یونان باستان به حرکت در جوهر باور داشته‌اند، اما این دیدگاه بعدها به فراموشی سپرده و از آن غفلت شده است. ملاءصدر از فیلسوفانی است که حرکت در جوهر را پذیرفته و به اثبات آن پرداخته است. برخی از دلایل اثبات حرکت جوهری عبارت‌اند از: فاعل بودن جوهر برای حرکت در اعراض، شأن بودن عرض برای جوهر، و حصول جزء بالفعل با از میان رفتن جزء بالقوه.

الاتری ان الصور الطبيعية تکامل و تشد الی ان تجرد عن المادّة و تنقلب صورة

عقلية موجودة فی العالم الاعلی العقلی علی وصف الوحده و التجرد.^(۳۷)

با استفاده از اصل «اصالت وجود»، درمی‌یابیم که وجود اصالت دارد و آنچه عالم خارج

را لبریز ساخته همان وجود است. این اصل شاید ارتباط مستقیمی با مسئله نفس پیدا نکند؛ اما از آنجا که اساس «تشکیک در وجود» و «حرکت در جوهر» قلمداد می‌شود، باید پذیرفت که در تمام مسائل حکمت متعالیه - از جمله مسئله نفس - تأثیرگذار است. در مسئله تشکیک، پی می‌بریم که وجود دارای مراتب است؛ از قوی‌ترین مرتبه، که ذات واجب باشد، شروع می‌شود و به ضعیف‌ترین مرتبه، که هیولا باشد، منتهی می‌گردد. مسئله «تشکیک در وجود» می‌تواند سنگ‌بنای «حرکت در جوهر» را فراهم سازد. اگر وجود دارای مراتب نباشد، بلکه حقیقت واحدی باشد، معنا ندارد که حرکت در آن اتفاق بیفتد؛ زیرا پیش‌فرض اصلی حرکت امکان مراتب متعدد، و وجود قوه و فعل است. اگر این ویژگی‌ها نباشد، خبری از حرکت نیز نخواهد بود. حال، با عنایت به این سه اصل، می‌توان گفت که عالم طبیعت مرتبه‌ای از وجود است. یک طرف عالم طبیعت را هیولای اولی تشکیل می‌دهد که قوه محض است و طرف دیگر آن را انسان تشکیل می‌دهد که مرزی بین طبیعت و ماورای طبیعت است. بر اساس تشکیک در وجود، عالم طبیعت دارای مراتب است؛ برخی از این مراتب در نهایت ضعف و نقصان است (مانند هیولا) و برخی در نهایت فعلیت و کمال (مانند انسان). بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، جهان به سوی کمال خود در حرکت است. در این فرایند، لازم است که جماد به نبات، نبات به حیوان، حیوان به انسان، و انسان به عقل تبدیل شود. تمام فعالیت‌هایی که طی چند مرحله انجام می‌شوند باید به صورت منطقی پشت‌سر گذاشته شوند؛ در غیر این صورت، نتیجه موردنظر به دست نمی‌آید.

بر پایه این تحلیل، سخن از ارتباط بین نفس و بدن نیست؛ بلکه سخن از این است که در این فرایند، جهان باید به کمال مطلوب خود برسد و راه رسیدن به کمال مطلوب - که همان دست‌یابی به عقل فعال باشد - عبور از باب انسان است.^(۳۸) ملاصدرا در سرتاسر دائرةالمعارف فلسفی‌اش به این نکته اشاره کرده است:

فالنفس فی اوایل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم انا ان فی قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدریج فهي اولا صورت بشیء من الموجودات الجسمانية و فی قوتها قبول الصور العقلية و لامنافاة بین تلك الفعلية و هذا القبول الاستکمالی.^(۳۹)

بنابراین، با عنایت به اصل حرکت جوهری، طبیعت نردبان ماورای طبیعت است و مادیات بر پایه حرکت جوهری در مسیر تجرّد یافتن قرار دارند. نفس نیز محصول حرکت جوهری بدن است؛ بدن با غوطه‌وری در حرکت جوهری به جایی می‌رسد که نفس می‌شود (البته، بدن حامل نفس نمی‌شود، بلکه خود نفس می‌شود).^(۴۰)

استدلال از طریق ماهیت نفس: نفس چیست و مقومات آن کدام‌اند؟ آیا نفس جوهر است یا عرض؟ حکمای پیشین از جمله ابن‌سینا «نفس» را مفهومی اضافی می‌دانند که در ارتباط با بدن معنا پیدا می‌کند. بدین‌سان، مفهوم نفس از مقوله اضافه است و از اعراض بدن به شمار می‌رود. بدن نسبتی به جوهر مجرد (یعنی ذات نفس) دارد و مفهوم نفس از این اضافه به دست می‌آید. بنابراین، دو جوهر داریم: ۱) بدن؛ ۲) ذات نفس (که ما به آن علم نداریم).^(۴۱) و یکی هم اضافه که همان نفس است که از نسبت و اضافه بدن به آن امر مجرد پدید می‌آید و عرضی محسوب می‌شود. پیشینیان، برای تقریب به ذهن، از مفهوم «بنا» و «بنا» استفاده کرده‌اند. آنچه در خارج وجود دارد و «جوهر» قلمداد می‌شود انسان (زید) و ساختمان است؛ اما از نسبت زید به ساختمان، مفهوم «بنا» به وجود می‌آید. مفهوم «بنا» مابه‌ازای عینی در خارج ندارد و قائم به دو طرف اضافه است. نفس نیز مابه‌ازایی در خارج ندارد و از اضافه بدن به ذات نفس انتزاع می‌شود. همه مفاهیم متضایف بر همین قیاس هستند؛ یعنی در خارج مصداق ندارند و فقط منشأ انتزاع آنها در خارج وجود دارد. به سخن دیگر، بنابر روش پیشینیان، نفس دو نحوه وجود دارد: وجود لافسه و جوهری (که در الهیات باید سراغ آن را گرفت) و وجود لغیره و عرضی (که جای طرح و بررسی آن در علم النفس است).^(۴۲)

مَلَّاصِدْرَا نمی‌پذیرد که نفس تا حد و اندازه مقوله‌ای عرضی تقلیل یابد. از نظر مَلَّاصِدْرَا، نفس مفهومی اضافی نیست که از مقایسه ذات نفس با بدن به دست آید. برعکس، نفس جوهری واحد به حساب می‌آید و نفسیت نحوه وجود آن است. نفس مانند زید (در مثال «بنا»)، که وجودی مستقل از وجود بنا دارد، از وجود دیگری (مثلاً ذات نفس) بهره‌مند نیست تا در مقایسه با آن جوهر باشد و نفس نباشد. (۴۳)

مَلَّاصِدْرَا در جای دیگر تصریح می‌کند که هویت نفس، هویت تعلقی است؛ و تعلقی بودن از ذاتیات نفس و مقوم آن است، (۴۴) و نفس تا وقتی نفس است که همین هویت و ارتباط تعلقی را با بدن داشته باشد. وقتی که این ارتباط قطع شود، نفس از نفس بودن خود منسلخ می‌شود. در این صورت، اگرچه نفس به صورت نفس ادامه حیات نمی‌دهد؛ اما به صورت عقل امکان حیات دارد. مَلَّاصِدْرَا گوشزد می‌کند که نباید از تبدیل نفس به عقل دچار استغراب شد؛ زیرا، نفس ناطقه قبل از آنکه به مرحله نفس ناطقه رسیده باشد، مراحل گیاهی و حیوانی را پشت سر گذاشته است.

فزوال التصرف فی البدن من النفس هو بعینه زوال وجودها فی نفسها أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعینه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق و حینئذ لم یکن نفسا بل شیء أرفع وجودا منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية - و هی کمال أول لجسم طبیعی - إلى مقام النفسیة کان شیئا أخص وجودا و أدون مرتبة من النفس. (۴۵)

مَلَّاصِدْرَا در ادامه تعریف نفس، تأکید می‌کند که نفس جوهر است؛ از این‌رو، ارتباط عمیقی که بین نفس و بدن وجود دارد هیچ‌گاه نفس را از جوهر بودن ساقط نمی‌کند.

فلا یلزم من ذلك (ای کون الاضافة مقومة للنفس) کونها من باب المضاف و لا یخرج

به النفس عن حد الجوهریة... (۴۶)

پس، نفس با اینکه هویت تعلقی دارد «جوهر» شمرده می‌شود. مَلَّاصِدْرَا نفس را به هیولا،

صورت، عرض و مانند آن تشبیه می‌کند. وجه تشبیه آن است که همان‌گونه که در هریک از امور یادشده نوعی اضافه تعبیه شده است (و هریک از هیولا، صورت و عرض - به ترتیب - به صورت، ماده و موضوع اضافه دارد)، و این قبیل اضافات باعث بیرون رفتن آنها از مقوله جوهر نمی‌شود، همچنین تعلقی بودن نفس و ذاتی بودن این نوع ارتباط برای نفس سبب نمی‌شود که نفس از جوهر بودن خارج و در مقوله عرض مندرج شود.^(۴۷) ملاحظه‌را شباهت نفس به عرض را بسیار عمیق ارزیابی می‌کند، زیرا نحوه وجود هر دو مورد عین تعلقی به چیز دیگر است؛ با این حال، ملاحظه‌را هشدار می‌دهد که این امر نباید باعث شود که ما تصور کنیم که نفس همان عرض است، همچنان‌که حکمای پیشین دچار این توهم شده بودند، زیرا نوع ارتباط نفس با ماده (که همان ارتباط ماده با صورت است) با نوع ارتباط عرض با معروض خود تفاوت دارد. در ارتباط نوع دوم، ارتباط از روی حاجت و فقر است: معروض بی‌نیاز به حساب می‌آید، اما عرض در وجود خود به موضوع نیازمند است. در ارتباط نوع اول، مسئله کاملاً متفاوت است؛ در واقع، بدن با دریافت صورت نفسانی قوام می‌یابد و بدین ترتیب، نفس به کمال مطلوب خود می‌رسد.^(۴۸)

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که اولاً نفس مفهوم اضافی نیست، ثانیاً هویت نفس تعلقی است (به گونه‌ای که وابستگی عین ذات نفس است)، ثالثاً نفس جوهری مستقل است (مانند هیولا و صورت). با تأمل در این نکات به دست می‌آید که نفس همان بدن است؛ زیرا اگر نفس جوهری غیر از بدن باشد، و وجود مستقل داشته باشد، همان سخنان حکیمان پیشین مصداق پیدا می‌کند. اگر نفس همان هویت تعلقی باشد که نحوه وجود آن همان تعلقی باشد، و چیزی غیر از تعلقی نباشد، این نوع وجود و وجود عرضی را در اذهان تداعی می‌کند؛ در حالی که ملاحظه‌را با عرضی بودن نفس موافق نیست. در نتیجه، اگر ما باز هم اصرار بورزیم که نفس وجود جوهری ندارد، چاره‌ای نیست جز

آنکه بپذیریم نفس همان بدن است و این بدن (که اسم دیگر آن نفس است) در ادامه حرکت تکاملی خود به مرتبه عقل مفارق می‌رسد.

مَلَّاصدرا نیز در آخرین تحلیل، نفس را تا زمانی که به مرتبه عقل فعال نرسیده باشد، صورت مادی می‌داند که در مقایسه با عقل فعال دارای درجات متفاوت است؛ گاهی به عقل فعال نزدیک، و گاهی از آن دور است. کسانی که استعدادهای خود را به کمال رسانیده‌اند طبعاً از کسانی که هنوز به این مرحله نرسیده‌اند به عقل فعال نزدیک‌ترند.^(۴۹) درست است که در این عبارت، از کلمه «صورت» استفاده شده است؛ ولی از آنجا که صورت و ماده یک چیز بیشتر نیستند، و در تحلیل عقلی به دو چیز تبدیل می‌شوند، نتیجه می‌گیریم که مراد از نفس در کلمات مَلَّاصدرا همان بدن است. البته باید توجه کرد که اگر مانند پیشینیان مرز بین مادی و مجرد را بسیار پررنگ در نظر بگیریم، طبیعی است که در این صورت، نمی‌توانیم به راحتی بپذیریم که مجرد در دامان مادی پرورش می‌یابد؛ اما اگر از این نگرش صرف‌نظر کنیم و مانند مَلَّاصدرا به «تکامل ماده» بیندیشیم، خواهیم پذیرفت که ماده تافته جدا بافته نیست، بلکه بخشی از عالم است. مَلَّاصدرا کل عالم را به صورت امتدادی در نظر می‌گیرد که در طرفی از آن، قوه محض قرار دارد و در طرف دیگر آن، فعلیت محض. اگر این تصویر از هستی را بپذیریم، و مراتب هستی را بریده از یکدیگر در نظر نگیریم، طبیعی است که به آسانی می‌توان حرکت تکاملی ماده و تحوّل آن به مجرد را پذیرفت. پیروان حکمت متعالیه تصریح می‌کنند که تفکر، به عنوان امری مجرد، زمانی ماده بوده و طی حرکت بنیادین جوهری، به مرحله تجرد رسیده است.^(۵۰)

استدلال از طریق رابطه نفس و بدن: مَلَّاصدرا تصویرهای متفاوتی از رابطه نفس و بدن ترسیم کرده است. او گاهی این رابطه را رابطه ماده و صورت شمرده، و گاهی آن را رابطه علت و معلول و مانند آن دانسته است.

نفس چون صورت برای بدن: ملاًصدراً بارها رابطهٔ نفس و بدن را مانند رابطهٔ ماده و صورت در نظر گرفته است. برای مثال، او استدلالی از ابن‌سینا را مبنی بر «انعدام نفس با فساد بدن» نقل و سپس نقد می‌کند. نقد وی زاویه‌های مختلفی را دنبال می‌کند. در یکی از نقدهای وی آمده است: بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، رابطهٔ نفس و بدن، رابطه‌ای اتفاقی است و بین آنها علاقهٔ لزومی وجود ندارد؛ اما این دیدگاه با مبانی خود ابن‌سینا سازگار نیست، زیرا وی در جاهای دیگر تصریح می‌کند که نفس حکم صورت را نسبت به بدن دارد. اگر واقعاً نفس حکم صورت را داشته باشد، آن‌گاه امکان ندارد که کسی رابطهٔ بین نفس و بدن را تصنعی و اتفاقی بداند. همچنین، ابن‌سینا در تعریف «نفس» آورده است که نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است؛ اما استفاده از این قبیل تعاریف دربارهٔ نفس و بدن فقط با رابطهٔ ذاتی نفس و بدن قابل تجزیه و تحلیل است و با رابطهٔ اتفاقی میانه‌ای ندارد. بر پایهٔ این نقد، ملاًصدراً نوعی ارتباط تلازمی را بین نفس و بدن پیشنهاد می‌کند. بدین سان، رابطهٔ نفس و بدن از قبیل رابطهٔ دو متضایف یا دو معلول یک علت با یکدیگر نیست؛ بلکه از نوع ارتباط تلازمی است که بین ماده و صورت یا هیولا و صورت جرمی وجود دارد. صورت و ماده به یکدیگر احتیاج دارند و این احتیاج به گونه‌ای است که موجب دور نشود. در واقع، حیثیت احتیاج در هر کدام متفاوت است: حیث احتیاج نفس به بدن با حیث احتیاج بدن به نفس تفاوت دارد. بدن در تعیین ماهیت خود به نفس نیازمند است؛ اما نفس در وجود و تشخیص خود به بدن احتیاج دارد.^(۵۱) ملاًصدراً می‌گوید: «انّ النفس صورة البدن و البدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و اتباعه.»^(۵۲)

او در جایی دیگر می‌نویسد:

... انّ الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة و البنوة العارضة و كاضافة الربان الى السفينة و كاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول و يعود تلك الاضافة

النفسية و الشخص بحاله. بل النفسية كالمادية و الصورية و غيرها من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الاضافة.^(۵۳)

وی، همچنين می‌گوید:

فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن و هي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المشخصة الى المادة القابلة.^(۵۴)

ماده و صورت ترکیب اتحادی دارند و در واقع، یک شیء بیشتر نیستند؛ این ذهن است که با قدرت تحلیل، آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کند و احکام متفاوتی را برای آنها در نظر می‌گیرد. پس، نفس و بدن - که با یکدیگر رابطه اتحادی دارند - در واقع یک وجودند با دو حیثیت. ملاصدرا باز هم در جایی بر رابطه اتحادی نفس و بدن تأکید می‌کند و علت متألم شدن نفس از طریق متألم شدن بدن را ترکیب اتحادی نفس با بدن می‌داند: «و لو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية ... لم يكن سوء مزاج البدن و تفرق اتصاله مؤلما للنفس...»^(۵۵) در آثار ملاصدرا، تعبیرهایی که ناظر به اتحاد نفس و بدن باشند، به وفور به چشم می‌خورند.^(۵۶) ملاصدرا تعبیر دیگری از نفس و بدن دارد که این تعبیر تفاوت چندانی با تعبیر صورت و ماده ندارند؛ مثلاً گاهی از نفس به عنوان «علت بدن» یاد می‌کند و گاهی از بدن به عنوان «علت نفس» سخن به میان می‌آورد.

نفس چون علت برای بدن: ملاصدرا در رویارویی با فیلسوفان پیشین، این مطلب را مطرح می‌کند که نفس بر بدن تقدم ذاتی دارد و علت بدن است. برپایه دیدگاه برخی از فیلسوفان پیشین، نفس نمی‌تواند علت بدن باشد؛ چون اگر این طور باشد، با از میان رفتن نفس، بدن نیز باید از میان برود؛ در حالی که گاهی می‌بینیم نفس از میان رفته، ولی بدن همچنان باقی مانده است. ملاصدرا می‌گوید: من این حرف را قبول دارم؛ یعنی می‌پذیرم که با نابودی نفس، بدن نیز نابود می‌شود. همچنین، بعد از انقطاع رابطه نفس با بدن،

دیگر بدنی باقی نمی‌ماند؛ زیرا آنچه پس از انقطاع رابطه نفس با بدن باقی می‌ماند بدن نیست، بلکه جسم است. بنابراین، نفس برای بدن شریک‌العله است و بدن - بدون نفس - امکان بقا ندارد.

فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس و وجوده مع عدمها و الذي يبقى بعد النفس و مايجرى مجراها في نوعها على الاطلاق ليس ببدن اصلا بل جسم من نوع آخر، بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس به و النفس شريكة علة البدن. (۵۷)

ممکن است گفته شود که اگر نفس علت بدن باشد، آن‌گاه نفس نمی‌تواند در افعال خود از بدن کمک بگیرد و به یاری بدن و قوای بدنی افعال خود را انجام دهد؛ در حالی که می‌بینیم و همه فیلسوفان قبول دارند که نفس در انجام دادن افعال خود از بدن کمک می‌گیرد و وامدار قوای بدنی است! اما باید گفت که با توجه به سخنان ملاءصدرا، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، جهت وابستگی فرق می‌کند. نفس در اتیان افعال خود به بدن نیاز دارد، ولی بدن در قوام و هستی خود به نفس نیازمند است. بنابراین، با از میان رفتن بدن، نفس آن دسته از کارهایی را که به کمک بدن انجام می‌داده است دیگر نمی‌تواند انجام دهد. از سوی دیگر، بدن نیز با جدا شدن نفس دیگر نمی‌تواند به هستی خود به شکل بدن ادامه دهد. (۵۸)

ملاءصدرا نفس را از حیث تعلق تدبیری صورت نوعیه «بدن»، و علت صوری برای نوع انسانی می‌داند. (۵۹) نفس در دیدگاه ملاءصدرا مکون و محصل بدن است و آن را در جهات مختلف حرکت می‌دهد؛ همچنین، در این دیدگاه، نفس قوای جسم را تشکیل می‌دهد. (۶۰) از این رو، برخلاف تصور همگانی - که در آن، بدن حامل نفس پنداشته می‌شود - ملاءصدرا نفس را حامل بدن می‌داند و از نظر وی، کمال و نقص بدن وابسته به توجه یا عدم توجه نفس به تدبیر بدن است. (۶۱)

بدن چون علّت برای نفس: از آنجا که بدن در تقوّم وجودی نفس دخالت دارد، بدن علّت نفس نامیده شده است.^(۶۲) مَلَّاصدرا در دفع این استبعاد که بدن نمی‌تواند علّت نفس قرار بگیرد، چنین می‌گوید: همچنان‌که علّیت نفس برای بدن وجه صحیحی دارد، علّیت بدن برای نفس نیز دارای وجه صحیحی است؛ به جای پرداختن به مجادله‌های بی‌فایده، بهتر است که وجه صحیح علّت بودن بدن برای نفس را کشف کنیم. از نظر مَلَّاصدرا، برای غلبه بر این مشکل، باید به تعریف نفس دقت کنیم. همان‌گونه که در جای خود بیان شده، از نظر مَلَّاصدرا، نفسیت نفس به تدبیر بدن و امور آن گره خورده است؛ به گونه‌ای که اگر شئونی مانند تدبیر بدن از نفس سلب شود، چیزی برای نفس باقی نمی‌ماند و در این صورت، نفس یا باید به کلی منعدم شود (که گزینه غیرقابل قبولی است) و یا نشئه دیگری را اختیار کند و مطابق آن به هستی خود ادامه دهد (گزینه‌ای که مورد قبول فیلسوفان است): «... أن البدن علّة مادّیة للنفس بماهی لها وجود.»^(۶۳)

شاید از ظاهر این تعابیر چنین برداشت شود که نفس و بدن دو چیز متمایز هستند؛ ولی اندکی تأمل نشان می‌دهد که این قبیل تعابیر بیان دیگری از همان صورت و ماده شمرده می‌شوند و چیزی زاید بر آن نیستند. اگرچه در خارج بیشتر از یک پدیده نداریم و آن پدیده همان بدن است؛ اما ذهن از راه تحلیل به این نتیجه می‌رسد که باید نفسی و بدنی وجود داشته و هریک به اعتباری علّت برای دیگری باشند.

استدلال از طریق اتّصاف یک شیء به صفات شیء دیگر: مَلَّاصدرا مدعی است که نفس به مختصات بدن توصیف می‌شود؛ همچنین، اگر چیزی به مختصات شیء دیگری وصف شود، عین آن شیء خواهد بود. در نتیجه، نفس عین بدن است.^(۶۴) اگر بخواهیم این استدلال را با استفاده از بیانات خود مَلَّاصدرا بی‌روانیم، باید بگوییم که این استدلال از مقدمات و نتیجه زیر تشکیل یافته است:

الف) نفس متّصف به صفات بدن می‌شود. مَلَّاصدرا مدعی است که اموری مانند

خوردن، آشامیدن، آمدن، رفتن، و... همگی از ویژگی‌ها و صفت‌های بدن شمرده می‌شوند؛ یعنی در واقع این بدن است که می‌خورد، می‌آشامد، می‌آید، می‌رود، و...^(۶۵) با این حال، ما همیشه افعال و اوصاف یادشده را به جای آنکه به بدن نسبت دهیم، بدون اینکه مرتکب مجازگویی شده باشیم، به نفس و خویشتن خودمان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: من می‌روم، من می‌آشامم، و مانند آن. اگر در این اسناد خودمان از صنعت استعاره و مجاز استفاده و با به کارگیری آنها این قبیل اسنادات را تصحیح می‌کردیم، مشکلی پیش نمی‌آمد؛ یعنی باور می‌کردیم که این صفات اولاً - و بالذات - به بدن، و ثانیاً - و بالعرض - به نفس نسبت داده شده‌اند. اما، به تأیید عرف، از مجاز و استعاره استفاده نشده است؛ از این رو، می‌توانیم بگوییم که این قبیل کاربردها بر سیل حقیقت صورت گرفته‌اند.

ب) هر چیزی که به مختصات و اوصاف چیز دیگری وصف شود، عین آن چیز دیگر خواهد بود. دلیل این امر آشکار است: یک صفت (مثلاً آشامیدن)، در آن واحد، نمی‌تواند قائم به دو موصوف باشد. البته می‌توان یک صفت را در دو زمان به دو موصوف نسبت داد و این مسئله مشکلی را به وجود نمی‌آورد؛ اما اسناد یک صفت به دو موصوف، در آن واحد، امکان‌پذیر نیست. علت این امر نیز روشن است: صفت خود عرض است. عرض وجود فی نفسه لغیره دارد؛ یعنی وجود فی نفسه یک عرض عین وجود آن عرض برای موضوع آن است. اگر صفت واحدی در آن واحدی از آن دو موصوف باشد، لازم می‌آید که یک وجود فی نفسه دو وجود لغیره داشته و در واقع یک وجود دو وجود باشد؛ به عبارتی، یک وجود هم یک وجود باشد و هم نباشد. اما چنین امری محال است.^(۶۶)

ج) بنابراین، نفس عین بدن است: «فثبت ان النفس عین البدن»^(۶۷)

استدلال از طریق استحاله همنشینی مجرد با مادی: ملأ صدرها بارها تأکید کرده است که مجرد و

مادّی نمی‌توانند با یکدیگر هم‌نشین شوند. او از فیلسوفان پیشین انتقاد کرده است؛ زیرا، به زعم وی، آنان این نکته را دریافته و در نتیجه دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند که براینند آنها هم‌نشینی مجرد با مادّی است. از آنجا که مَلَّاصدرا هم‌نشینی مجرد با مادّی را نمی‌پذیرد، دیدگاه‌هایی را که به این قبیل نتایج می‌انجامد مردود می‌شمارد: دیدگاه قدم نفس یا حدوث نفس با حدوث بدن. بر پایهٔ این دیدگاه‌ها، مجرد در کنار مادّی قرار می‌گیرد و با آن هم‌نشین می‌شود؛ امری که از نظر مَلَّاصدرا، نه لزومی دارد و نه امکان‌پذیر است. با عنایت به این استدلال، می‌توان گفت که هم‌نشینی برای مجرد و مادّی هیچ‌گاه امکان‌پذیر نیست، نه آنکه زمانی امکان‌پذیر باشد و زمانی امکان‌پذیر نباشد. قواعد عقلی، کلی است و استثنا‌بردار نیست. بنابراین، اگر بپذیریم که هم‌نشینی مجرد و مادّی سر از استحاله درمی‌آورد، باید بگوییم که همان‌گونه که این تقارن از ابتدا محال است، در وسط و انتها نیز محال است. به سخن دیگر، همان‌طور که بدن از ابتدا نمی‌تواند پذیرش نفس را بر عهده بگیرد، در مراحل بعدی حیات خود نیز این امکان را به دست نخواهد آورد. در عوض، بدن طی فرایند حرکت جوهری اشتدادی به مرحلهٔ نفس شدن می‌رسد که معمولاً می‌گویند: حالا بدن متقبّل نفس شده است و این سیر تکاملی همچنان ادامه پیدا می‌کند تا به مقام جمعی نائل شود.

این دیدگاه به معایب دیدگاه پیشین دچار نیست؛ اما با اشکالات دیگری مواجه است، از جمله:

اولاً، فیلسوفان پیشین دلایل متعددی بر تجرّد نفس و تمایز آن با بدن اقامه کرده‌اند که بیشتر به این موضوع اشاره شد. مَلَّاصدرا این دلایل را بدون کم و کاست نقل می‌کند و خود نیز دلایلی را بر آنها می‌افزاید. به راستی، اگر نفس و بدن از دیدگاه مَلَّاصدرا یک چیز بیشتر نیستند، چراوی این همه اصرار دارد که تمایز آنها را ثابت کند؟

ثانیاً، اگر نفس همان بدن باشد، آیا این امر مساوی با نوعی ماتریالیسم (فیزیکالیسم)

نیست؟ فیزیکیالیست‌های امروزی نفس را همان مغز و اعصاب می‌دانند.^(۶۸) اینان هرگونه تحوّل را که دوگانه‌انگارهایی مانند دکارت به نفس نسبت می‌دهند، به مغز و اعصاب نسبت می‌دهند. آیا امکان دارد که در مورد مَلّاصدرا نیز چنین سخنی گفته شود؟ ثالثاً، همان‌گونه که پیشتر گفته شد، مَلّاصدرا در برخی از کلمات خود به تعبیر «مرتبه» اشاره دارد؛ یعنی بدن را مرتبه نازل نفس می‌داند. از این قبیل تعابیر نمی‌توان چنین استفاده کرد که نفس عین بدن است. نهایتاً از این دست تعابیر استفاده می‌شود که بدن صرفاً مرتبه‌ای از نفس را تشکیل می‌دهد.

۳) تشکیک‌گرایی

بر پایه دیدگاه نخست، مَلّاصدرا مانند دیگر الهیون دوگانه‌انگار است و انسان را متشکل از جسم و روح یا نفس و بدن می‌داند. این تصویر محاسن و معایب خاص خود را داشت. بر پایه دیدگاه دوم، مَلّاصدرا وحدت‌گراست و نفس و بدن را، نه دو حقیقت متفاوت، بلکه یک حقیقت می‌داند. این دیدگاه نیز محاسن و معایب خاص خود را داشت. اما دیدگاه دیگر، که از نظر نگارنده دیدگاه مَلّاصدرا به حساب می‌آید، همان دیدگاه تشکیک است. از این نظر، بسته به اعتبارات و لحاظات، مَلّاصدرا هم یگانه‌انگار است و هم دوگانه‌انگار؛ هم نفس را بدن می‌داند و هم نمی‌داند؛ هم نفس - به نظر او - از بدن تمایز دارد و هم ندارد. مَلّاصدرا وحدت‌گراست؛ زیرا، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، بارها بر وحدت نفس و بدن تأکید کرده است. وی همچنین ثنوی است، زیرا نفس را مجرد و بدن را مادی می‌داند و دلایلی را که ثنوی‌ها مبنی بر تمایز نفس و بدن مطرح کرده‌اند، بدون استثنا، می‌پذیرد؛ هم وحدت را می‌پذیرد و هم کثرت را (وحدت در عین کثرت).

اما چگونه می‌توان تصوّر کرد که هم وحدت درست باشد و هم کثرت؟ یا چگونه می‌توان پذیرفت که هم یگانه‌انگاری صحیح باشد و هم دوگانه‌انگاری؟ آیا می‌توان

تصویری ارائه کرد که جامع این دیدگاه‌های به ظاهر ناسازگار باشد؟

با توجه به مبانی ملاصدرا، پاسخ پرسش اخیر مثبت است. ملاصدرا قائل به تشکیک در وجود است. بر اساس نظریه تشکیک، همان‌گونه که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت، هستی که نظام علی و معلولی دارد واحد شخصی دارای مراتب است.^(۶۹) در یک دسته‌بندی، هستی از هیولای اولی شروع می‌شود تا به مرتبه عقل فعال می‌رسد. تشکیک به دو صورت متصور است: تشکیک عامی و تشکیک خاصی. در تشکیک عامی (مشایی)، مابه‌الامتیاز با مابه‌الاشتراک تفاوت دارد؛ ولی قابل ارجاع به آن است.^(۷۰) اما در تشکیک خاصی، مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است؛ وجود هم مابه‌الاشتراک موجودات است و هم مابه‌الامتیاز آنها. به گفته ملاصدرا، مافیه‌التقدم و مابه‌التقدم در وجود خود وجود است، نه چیز دیگر.^(۷۱) بنابراین، اشتراک مرتبه دانی وجود با مرتبه عالی وجود، در وجود است و امتیاز آن نیز در وجود می‌باشد. اگر مثلاً هیولای اولی و نفس انسانی را به عنوان دو مرتبه وجود در نظر بگیریم، می‌بینیم که این دو مرتبه - همان‌گونه که در هستی با یکدیگر مشترک‌اند - در هستی با یکدیگر متفاوت نیز هستند. نکته‌ای که نباید در تشکیک مراتب وجود از آن غفلت شود این است که مرتبه بالاتر وجود، علاوه بر داشتن کمالات مرتبه پایین‌تر از خود، کمالات دیگری را نیز دارد و همین امر باعث امتیاز او از وجود مادون خودش می‌شود. به سخن دیگر، بر اساس نظریه تشکیک وجود، هرچه وجود اعلی و اشرف و ابسط باشد، به لحاظ هستی‌شناختی، جامع‌تر و کامل‌تر است و ماهیات بیشتری را در خود جای می‌دهد. بدین‌سان، واجب‌الوجود که رأس هرم هستی است - و «زو برتر اندیشه برنگذرد» - جامع همه ماهیات است و با وجود او، همه ماهیات یک‌جا موجود هستند. ملاصدرا می‌گوید: «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء»^(۷۲) عکس قضیه نیز صادق است؛ یعنی هرچه مرتبه وجود تنزل پیدا می‌کند، به همان اندازه، جامعیت وجود تقلیل می‌یابد و ضعف و کاستی بر آن مستولی می‌شود.

به همان دلایلی که مَلَّاصدرا و دیگر فیلسوفان بیان کرده‌اند، و پیش از این به برخی از آنها اشاره شد، می‌دانیم که نفس انسان مجرد است و می‌دانیم که نفس نسبت به بدن و قوای خود علّیت دارد؛^(۷۳) به تعبیر دیگر، نفس نسبت به آنها در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد. بنابراین، نفس نیز می‌تواند و می‌باید مشمول نظریه تشکیک قرار بگیرد. مطابق نظریه تشکیک، هر مرتبه عالی در هستی (که طبعاً علّت مادون خود است) مشتمل بر مرتبه دانی می‌شود. بنابراین، نفس به دلیل برتری وجودی‌اش از تمام کمالات موجودات فروتر از خود مثل بدن برخوردار است و به علاوه، کمالات دیگری را نیز دارد؛ همچنان‌که ذات واجب نیز با توجه به بساطت و جامعیتی که دارد همین‌گونه است. به قول مَلَّاصدرا، نفس ناطقه انسان - در عین بساطت - جامع همه قواست.^(۷۴) همچنین، به قول شارح کتاب وی، نفس محدود به عالم مجرد نیست؛ یعنی نفس در عین اینکه مجرد است می‌تواند مادی نیز باشد، زیرا نفس در مرتبه وحدت جمعی قرار دارد که جامع همه مراتب مادون خود است.^(۷۵) از این رو، می‌توانیم نفس را بر بدن اطلاق کنیم و بگوییم که نفس همان بدن است؛ یعنی تمام کمالات بدن را دارد. به تعبیر مَلَّاصدرا، قوای نفس شئون و مراتب وجود نفس است، نه موجودات متفاوت با آن. ظاهراً تفاوت چندانی بین ارتباط نفس با بدن و ارتباط نفس با قوا وجود ندارد؛ زیرا، ارتباط با بدن، ذاتی برخی از قوا مانند لامسه است. بدین سان، اگر نفس همان قوه لامسه باشد، می‌توان به راحتی گفت که نفس همان بدن است. بنابراین، اگر بر پایه دیدگاه یگانه‌انگاران می‌گفتیم که نفس انسانی، قبل از حدوث، امری جسمانی بوده و با اتکا به حرکت جوهری و اشتداد وجودی به نفس تبدیل شده است، این مطلب ظاهراً بدان معنا بود که نفس قبل از به وجود آمدن، صرفاً دارای مراتب مادی و جسمانی بوده و اکنون که تکون یافته، آن مراتب مادی پیشین حفظ و مراتب تجردی دیگری نیز به آن افزوده شده است؛ در نتیجه، واقعیت جامع‌تری تحقق یافته است که یک طرف آن به ماده ختم می‌شود و طرف دیگر آن به عوالم آسمانی.

همچنین، وقتی بر پایه نظر دوگانه‌انگاران سخن از تمایز نفس و بدن به میان می‌آوریم، باید بگوییم که این نظر بدان معناست که انسان دو ساحت دارد: ساحت مادی و ساحت مجرد. از این‌رو، این نظر بدان معنا نیست که نفس ساحت خاص خود را داشته باشد و بدن نیز قلمرو ویژه خود را. حال که بر اساس نظریه تشکیک، معلوم شد که نفس انسان با عنایت به موقعیت هستی‌شناختی و مقام جامعیت آن، طیف عظیمی از مراتب هستی را پوشش می‌دهد (که از عالم عنصر، عالم گیاه، عالم حیوان و عالم مجرد می‌توان به عنوان بخشی از این مراتب یاد کرد)، درباره رابطه نفس و بدن، باید گفت که نظر دوگانه‌انگاران درست نیست، زیرا آنها نفس و بدن را کاملاً مستقل و متمایز از یکدیگر در نظر می‌گرفتند. البته این نظر، آن‌گونه که یگانه‌انگاران بر آن تأکید دارند، کاملاً منتفی نیز نیست؛ بلکه بر فرض نگاه کثرت‌گرایانه، رابطه جزء و کل است: بدن به عنوان مرتبه‌ای از نفس می‌تواند با نفس تعامل داشته باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، درباره رابطه نفس با بدن از منظر مَلَّاصدرا بحث شد. آیا مَلَّاصدرا دوگانه‌انگار است و مانند افلاطون و دیگران نفس و بدن را دو هویت مستقل می‌انگارد و به بررسی رابطه آنها می‌پردازد یا اینکه مانند فیزیکالیست‌ها یگانه‌انگار است؟ البته با این تفاوت که فیزیکالیست‌ها بدن را اصل می‌دانند، چیزی به نام نفس یا موجودی متافیزیکی را نمی‌پذیرند و با همان سازوکار مغز و اعصاب تلاش می‌کنند که تمام تحولات روحی را تجزیه و تحلیل کنند، اما مَلَّاصدرا نیز یک موجود بیشتر نمی‌پذیرد، منتها همان یک موجود هم نفس نام دارد و هم بدن. گفتیم که کلمات مَلَّاصدرا در این زمینه تاحدودی پذیرای تفسیرهای متفاوت است: هم می‌توان کلمات دوگانه‌انگارانه در آثار مَلَّاصدرا یافت و هم سخنان یگانه‌انگارانه. اما از آنجا که نمی‌توان هم دوگانه‌انگار بود و هم

یگانه‌انگار، باید راه‌حل دیگری پیدا کرد. از این‌رو، این کلمات باید در سایه نظریه تشکیک در وجود تفسیر شوند. بر پایه کاوش‌های به عمل آمده، چون نفس دربردارنده شرایط نظریه تشکیک است، این نظریه در مورد آن قابل اجراست. با اجرای این نظریه در باب نفس، می‌توانیم بگوییم که نفس واقعی است که مراتب تشکیکی دارد؛ پاره‌ای از این مراتب مادی، و پاره‌ای دیگر مجرد است. از آنجا که این مراتب در حکم شئون نفس است و از خود استقلال ندارد، و همچنین وجود این مراتب عین وجود قوه برتر از آنهاست، می‌توانیم بگوییم که نفس و بدن دو واقعیت‌اند، آن‌گونه که دوگانه‌انگاران می‌پندارند؛ همچنان‌که می‌توانیم بگوییم که نفس و بدن یک چیز بیشتر نیستند، آن‌گونه که یگانه‌انگاران تصور می‌کنند. متناسب با این رویکرد، رابطه نفس و بدن مانند رابطه مستقل و رابط یا ذی‌الشأن و شأن است.

رابطه نفس و بدن در انسان‌شناسی مَلّاصدرا □ ۱۴۷

پی‌نوشت‌ها

- ۱- مرتضی مطهری، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۱ (انسان و ایمان)، ص ۸.
2. Suzanne Cunningham, *What is a mind? An Integrative Introduction to the Philosophy of Mind*, p. 21.
3. physicalists.
4. mental states.
5. Peter Carruthers, *The Nature of the Mind; An Introduction*, p. 148.
6. Ibid, pp. 167-183.
7. recollection.
8. Richard Swinburne, "Nature and Immortality of the Soul", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, v. 9. p. 44.
- ۹- البته، مَلّاصدرا این قول را توجیه کرده است؛ به این صورت که منظور از قدیم نفس، قدم بودن در علم الهی است (مَلّاصدرا «صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی»، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العسقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۳۳۲).
10. R. Swinburne, "Nature and Immortality of the Soul", p. 44.
11. Ibid.
12. W.K.C. Guthrie, "The Presocratic World Picture" in *Philosophy before Socrates*, ed. Terrence Irwin, pp. 62 , 102.

۱۳- از جمله، نگاه کنید به این غزل حافظ:

خوشا دمی که از آن چهره برده برفکنم	حجاب چهره جان می‌شود غسبار تنم
روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم	چین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی است

(شمس‌الدین محمد حافظ، *دیوان*، تصحیح بهاء‌الدین خرّمشاهی، ص ۳۴۳).

۱۴- مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۳، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

15. Dion Scott-Kakures et al, *History of Philosophy*, p. 57.
- ۱۶- ابن‌سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۳۳ و ۲۸۵.
- ۱۷- ارسطو نفس را صرفاً کمال می‌داند، و قید «اول» را ندارد؛ اما ابن‌سینا نظر ارسطو را نمی‌پذیرد و می‌گوید: مواردی یافت می‌شود که کمال شمرده می‌شود (مانند وجود حکومت قانونی در کشور)، ولی تعریف اصطلاحی نفس بر آن صدق نمی‌کند (ابن‌سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۱۶).

- ۱۸- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۲.
- ۱۹- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۲۴.
- ۲۰- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۵، ص ۹۱.
- ۲۱- همان، ج ۷، ص ۳۲۶.
- ۲۲- مآصدرا، شرح اصول الکافی، ص ۳۰۸.
- ۲۳- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۱۲.
- ۲۴- همان، ج ۳، ص ۲۸۳.
- ۲۵- ویلیام، جی. لایکن و دیگران، نگرش های نوین در فلسفه، ج ۲، ص ۱۰-۱۲.
- ۲۶- مرتضی مطهری، معاد، ص ۱۲۴.
- ۲۷- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۷۸.
- ۲۸- همان، ص ۳۷۷.
- ۲۹- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۰.
- ۳۰- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۹.
- ۳۱- محمّدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲ / عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۵۹.
- ۳۲- به تازگی، برخی از بزرگان دیدگاهی نزدیک به همین مضمون را مطرح کرده اند (ر.ک: غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی).
- ۳۳- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹.
- ۳۴- مآصدرا، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۶۲.
- ۳۵- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۷.
- ۳۶- مآصدرا، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
- ۳۷- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۶۸.
- ۳۸- گرچه مآصدرا در آغاز جلد نهم اسفار در نفی این استدلال قائلان به تناسخ صعودی (موجودات طبیعی همگان به سوی غایت عقل مطلق در حرکت اند و چون رسیدن به این غایت فقط از طریق عبور از دروازه انسان میسر است، همه موجودات باید به انسان منتهی گردند و از طریق او به عقل فعال دست یابند)، با تمسک به روایت معروف «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق»، خاطر نشان می کند که لزومی ندارد موجودات به انسان منتهی شوند، زیرا راه های رسیدن به عقل منحصر در یک راه نیست؛ اما باید گفت که این استدلال با کلیت فلسفه مآصدرا - و دیگر دیدگاه ها - سازگاری زیادی ندارد. اگر عالم طبیعت بر اساس «تشکیک در وجود» دارای مراتب است (از هیولای

رابطه نفس و بدن در انسان‌شناسی مَلْأَصْدْرَا □ ۱۴۹

اولی شروع، و به انسان ختم می‌شود) و اگر این مراتب در طول یکدیگر قرار دارند و اگر بر اساس «حرکت جوهری» این مراتب باید طی فرایند حرکت جوهری به مراتب دیگری تبدیل شوند، آن‌گاه چگونه می‌توان گفت که مرتبه‌ای از عالم هستی (مثلاً حیوان)، بدون آنکه مرتبه بعدی (مثلاً مرتبه انسانیت) را پشت سر گذاشته باشد، به مرتبه بعدی (مثلاً عقل فعّال) رسیده است!

۳۹- همان، ج ۳، ص ۳۳۱.

۴۰- ظاهراً برخی به پیروی از قدما، از تعبیر «حامل» استفاده کرده‌اند؛ یعنی بدن، طی فرایند حرکت جوهری، به مرحله‌ای از رشد و استعداد می‌رسد که توانایی آن را پیدا می‌کند که نفس مجرد را در آغوش بگیرد (ر.ک: عبدالکریم سروش، **نهاد ناآرام جهان**، ص ۷۷). اما، به نظر می‌رسد که این قبیل تعبیرات با رویکرد تحول‌گرایانه مَلْأَصْدْرَا سازگاری نداشته باشد؛ زیرا مَلْأَصْدْرَا نه تنها بدن را حامل نفس نمی‌داند (چون همان محذورات پیشین لازم می‌آید)، بلکه نفس را حامل بدن می‌داند (مَلْأَصْدْرَا، **مبدأ و معاد**، ص ۴۶۵). از این رو، باید گفت که این قبیل تعبیر از رسوبات همان دیدگاه‌های دوگانه‌انگار پیشینیان است.

۴۱- در فلسفه جدید مغرب‌زمین، گرچه شناختِ نفس امکان‌پذیر تلقی گردیده، اما دیدگاه‌ها درباره ماهیت نفس و تعیین حدود و ثغور آن بسیار متفاوت است. دکارت نفس را جوهر اندیشنده معرفی می‌کند، جوهری که عامل وحدت هویت فرد شمرده می‌شود و امکان جاودانگی را فراهم می‌سازد. از نظر لاک، نفس مساوی با خودآگاهی است؛ در حالی که نفس، از منظر هیوم، مجموعه‌ای از تصورات یا براینده تجربه است. از دیدگاه کانت، نفس پیش شرط صحت تجربه است. ویلیام جیمز نفس را یک جوهر مجرد نمی‌داند؛ بلکه مجموعه‌ای از افکار، اعتقادات، فرهنگ، دارایی، نژاد و مانند آن می‌داند. جیمز مانند دیگر فیلسوفان تحلیلی، بر مقوله «روابط» تأکید دارد: نفس فرد ثروتمند (که در این فرایند، ارتباط خاصی بین نفس و اشیای خارجی به وجود آمده است) ماهیتاً با نفس فرد فقیر متفاوت است

(Suzanne Cunningham, *What is a Mind?* pp. 160-179). رایل، یکی دیگر از فیلسوفان برجسته تحلیلی، نفس را مساوی با رفتارهای آدمی می‌داند و معتقد است که دکارت با طرح نظریه متافیزیکی نفس، دچار اشتباه مقوله‌ای (category mistake) شده است. از نظر او، کسی که مثلاً به قصد بازدید از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی عج وارد این مؤسسه می‌شود و از بخش‌های اداری، آموزشی، پژوهشی، کتابخانه و مانند آن بازدید به عمل می‌آورد و در انتها این پرسش را مطرح می‌کند که: خوب من تا حالا از بخش‌های مختلف مؤسسه بازدید کردم، اما خود مؤسسه کجاست که آن را نیز ببینم؟ در واقع گرفتار اشتباه مقوله‌ای شده است. از نظر رایل، «مؤسسه» اسم جمعی همین بخش‌هاست و مابه‌ازای مستقل دیگری ندارد. کسی که برای مؤسسه - مانند کتابخانه - به دنبال مابه‌ازای خاصی می‌گردد، در واقع، اسم جمعی را به قاعده اسم خاص محکوم می‌سازد. نفس نیز اسم جمعی مجموعه‌ای از رفتارهاست، نه چیز مستقلی در مقابل آنها.

۱۵۰ □ معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۸

(Ibid, p. 14).

- ۴۲- برای توضیح بیشتر، ر.ک: محمدتقی مصباح، شرح جلد هشتم اسفار، ص ۵۶-۵۹.
- ۴۳- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸ ص ۱۱ و ۱۲.
- ۴۴- همان، ص ۱۲ و ۳۸۳.
- ۴۵- همان، ج ۸ ص ۳۷۷.
- ۴۶- همان، ص ۱۲-۱۳.
- ۴۷- همان، ص ۱۳، ۳۷۶ و ۳۷۷.
- ۴۸- همان.
- ۴۹- همان، ص ۱۳-۱۴.
- ۵۰- مرتضی مطهری، معاد، ص ۱۲۴.
- ۵۱- همان، ص ۳۸۲.
- ۵۲- همان، ج ۵، ص ۲۸۶.
- ۵۳- همان، ج ۸، ص ۳۷۳.
- ۵۴- همان.
- ۵۵- همان، ص ۱۳۴.
- ۵۶- همان، ج ۹، ص ۱۲۶.
- ۵۷- همان.
- ۵۸- همان، ص ۳۸۳.
- ۵۹- همان، ج ۹، ص ۳.
- ۶۰- همان، ص ۴۷.
- ۶۱- مآخذ، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۶۵.
- ۶۲- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۸ ص ۳۳۱.
- ۶۳- همان، ج ۸ ص ۳۸۳.
- ۶۴- همان، ج ۵، ص ۲۸۶.
- ۶۵- همان.
- ۶۶- همان.
- ۶۷- همان.

رابطه نفس و بدن در انسان‌شناسی ملاًصدرا □ ۱۵۱

Mind, p. 21.

۶۹- البته، تشکیک به صورت عرضی نیز قابل تصور است؛ در این صورت، وجود رابطه علی الزامی نیست، مثل افراد متفاضل یک نوع. این قبیل تشکیک فعلاً مورد حاجت ما نیست و مشتاقان می‌توانند در جای خود به مباحث مربوط به آن مراجعه کنند.

۷۰- فیلسوفان مسلمان در تمایز دو امر مفروض (الف ۱ و الف ۲)، که تمایزشان نه در عرضی و نه در ذاتی باشد، با یکدیگر اختلاف دارند. مکتب اشراق، در این باره، نظریه تمایز تشکیکی را مطرح کرده است؛ به این معنا که ماهیت آنها مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک‌شان است (شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۲۹۹). مکتب مشاء تشکیک در ماهیت را نمی‌پذیرد و این قبیل تمایز را به تمایز در ذاتی یا عرضی ارجاع می‌دهد؛ به این معنا که اشتراک آنها در الف بودن، و امتیاز آنها در وجود متفاضل داشتن است. از آنجا که تمایز وجود و ماهیت در ذهن است (نه در خارج)، می‌توان گفت که تشکیک در مشاء نیز قابل تصور است؛ به این معنا که آنها در ماهیت الفیت با هم اشتراک، و در ماهیت محققه الفیت با هم افتراق دارند (ابن‌سینا، *الشفاء، المنطق*، ج ۱، ص ۷۴-۷۶).

۷۱- ملاًصدرا، *تعلیقه بر شفا*، ج ۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۷۲- ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۶۸؛ ج ۶، ص ۱۱۰ و موارد دیگر.

۷۳- همان، ج ۸، ص ۵۱.

۷۴- همان، ص ۷۲.

۷۵- همان، پاورقی.

منابع

- ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، بيروت، مؤسسة النعمان، ۱۹۹۲م.
- _____، *الشفاء المنطق*، قم، مكتبة آية الله العظمى مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، *دیوان*، تصحیح بهاء‌الدین خزّمشاهی، تهران، دوستان، ۱۳۷۹.
- سروش، عبدالکریم، *نهاد ناآرام جهان*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (شیخ اشراق)، *مجموعه مصنفات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- فیاضی، غلامرضا، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
- لایکن، ویلیام، جی. و دیگران، *نگرش‌های نوین در فلسفه*، ترجمه امیر دیوانی و دیگران، قم، طه، ۱۳۸۳.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، *معاد*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- _____، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، ج ۳.
- _____، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، ج ۱ (انسان و ایمان)، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *شرح اصول الکافی*، تهران، مكتبة المحمودی، ۱۳۹۱ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- _____، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م.
- Carruthers, Peter, *The Nature of the Mind; An Introduction*, New York and London, Routledge, 2004.
- Cunningham, Suzanne, *What is a Mind? An Integrative Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Hackett Publishing Company. Inc., 2000.
- Guthrie, W. K. C., "The Presocratic World Picture" in *Philosophy before Socrates*, ed. Terrence Irwin, New York and London, Garland Publishing Inc. 1995.
- Scott-Kakures, Dion et al, *History of Philosophy*, New York, Harpercollins Publishers, 1993.
- Swinburne, Richard, "Nature and Immortality of the Soul", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, London, Routledge, 1999.