

دوگانگی نفس و بدن در حکمت متعالیه

علی پیری*

قمر مرشدلو**

چکیده

نحوه ارتباط نفس و بدن، و به عبارتی مسئله ثنویت در فلسفه، معضل رابطه نفس و بدن را پیش می‌آورد که امروزه یکی از جدی‌ترین مسائل فلسفه ذهن محسوب می‌شود. هیچ‌کدام از فیلسوفان غربی نتوانسته‌اند در پاسخ به این مسئله کامیاب باشند، اما در جهان اسلام، ملاصدرا با ابداع مبانی فلسفی جدید، از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک در وجود، طرحی نو از کل مسائل فلسفی از جمله مسائل نفس ارائه داد که بی‌سابقه بوده است. از نظر وی نفس در آغاز حدوث دارای صورت جسمانی است و بدن مرتبه نازل اوست و سپس در اثر حرکت جوهری به مراتب دیگر دست می‌یابد. بنابراین صدرالدین شیرازی، بر مبنای حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری آن، رابطه نفس و بدن را رابطه اتحادی و بر همین مبنا انسان را حقیقتی ذومراتب می‌داند و در نتیجه از این طریق، تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن را تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها

بدن، نفس، روحانیه‌البقاء، جسمانیه‌الحدوث، حرکت جوهری.

Email: A_piri2001@yahoo.com

*. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه دولتی باکو.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۵.

Email: gamarmurshudlu@gmail.com

*. استاد فلسفه اسلامی دانشگاه دولتی باکو.

مقدمه

در تاریخ فلسفه، دو نظریه معروف درباره نفس وجود داشته است. افلاطون و شمار بسیاری از فلاسفه باستان با اعتقاد به ثنویت، می‌گفتند نفس یا روح، جوهری است قدیم که پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن بدن به آن می‌پیوندد و پس از ضعف و مرگ بدن به جای دیگر برمی‌گردد. نظریه دوم که از آن ارسطو است، رابطه روح و بدن را از نوع علاقه صورت و ماده می‌داند. نظریه دکارت نیز در این باب «شباهت به نظریه افلاطون دارد».^۱ ابن سینا به عنوان پیرو ارسطو در عالم شرق، نظر او را با فلاسفه اسکندرانی و نوافلاطونی تلفیق کرد.^۲ وی برخلاف ارسطو به ثنویت جوهر نفس و بدن معتقد بود. از دیدگاه ابن سینا رابطه نفس به بدن همچون رابطه مرغ به آشیانه است.^۳

سهروردی نیز دو دیدگاه در مورد نفس و بدن دارد. گاهی آنها را دو حقیقت متفاوت، و گاهی جنبه‌های متفاوت از یک حقیقت می‌داند. این دو نظریه بدین ترتیب قابل جمع‌اند که: وقتی از پایین نگاه می‌کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوت‌اند؛ زیرا مرتبه پایین‌تر که بدن متعلق بدان است شامل مرتبه بالاتر که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. زمانی که از بالا به همین سلسله مراتب نگاه شود مسئله نفس - بدن کم‌رنگ می‌شود؛ زیرا بدن محاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است.^۴

کوتاه سخن اینکه، معضل رابطه نفس و بدن به سبب تفسیر خاصی از «اصل سنخیت علت و معلول» می‌باشد. مطابق اصل سنخیت میان علت و معلول، باید نوعی مناسبت و ارتباط خاص میان هر علتی و معلول آن وجود داشته باشد و همین مناسبت و ارتباط است که از آن به «سنخیت» علت و معلول تعبیر می‌شود. دو تفسیر برای معنای دقیق این سنخیت مطرح شده است: ۱. «سنخیت» نوعی «مشابهت» میان علت و معلول است و مثلاً گفته می‌شود «گندم از گندم بروید، جو ز جو»؛^۵

۲. سنخیت علت و معلول، به معنای مماثلت نوعی یا جنسی میان علت و معلول نیست، بلکه به این معناست که علت باید کمالات معلول را در مرتبه بالاتری داشته باشد.^۶

ملاصدرا و مسئله رابطه نفس و بدن

اگر چه صدر المتألهین همانند فیلسوفان سلف، انسان را حیوان ناطق تعریف می کند اما معتقد است نفس ناطقه، صورت انسان است و صورت، متحد با ماده است و از آنجا که شیئیت شیء به صورت آن است و صورت شیء تمام حقیقت شیء است و تمام حقیقت همان فصل اخیر است، و فصل اخیر واجد حقایق مادون خویش است، پس صورت انسانی همانند برزخی که جامع دو عالم است آخرین مرتبه حقیقت و معنای جسمانیت، و اولین مرتبه روحانیت است؛ از این رو «باب الله» است که به واسطه آن به عالم قدس و رحمت پای می گذارد.^۷ و به همین دلیل است که برخی آن را طراز عالم امر می نامند؛^۸ در نتیجه، بدن و قوای نفس چیزی جز مظاهر و نشانه های خود نفس نخواهند بود.

از این رو ملاصدرا با آگاهی به اینکه درباره نفس انسانی از دو دیدگاه می توان و باید نگرینست، مباحث انسان شناسی را نیز از دو دیدگاه نگرینسته است؛ دیدگاه اول متعلق به علم طبیعی و دیدگاه دوم متعلق به علم الهی است. بیان ملاصدرا در ابتدای سفر چهارم چنین است:

النظر فی النفس بما هو نفس نظر فی البدن. و لهذا عدّ علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة فی احوال المادة و حركاتها فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الأضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدء آخر و يستأنف علماً آخر غیر هذا العلم الطبيعي.^۹

بنابراین ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیش از خود که از مباحث نفس در علم طبیعی بحث می‌کردند، برای علم‌النفس جایگاه ویژه‌ای در فلسفه خویش قرار داد. از نظر وی از دو جهت می‌توان به نفس نظر کرد: یکی نفس از آن جهت که نفس است و تعلق به بدن دارد و منشأ آثار مختلف می‌گردد. از این جهت می‌توان علم‌النفس را در طبیعیات قرار داد که از احوال ماده و حرکات آن بحث می‌کند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت و دیگر بحث حقیقت نفس از جهت ذات آن و با قطع نظر از اضافه آن به بدن، که از این جهت باید در علمی دیگر غیر از علم طبیعی مورد بحث قرار گیرد.^{۱۰} البته ملاصدرا در آثار خود از دیدگاه نخست به نفس می‌نگرد ولی شایان توجه است که ایشان «علم‌النفس» را آخرین سفر از اسفار اربعه خویش قرار می‌دهد.^{۱۱}

ملاصدرا معتقد است که نفس یا ذهن، وجود عقلی بسیط و یکی از صور در علم الهی است.^{۱۲} به نظر وی نفس جوهری مستقل است که نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود.^{۱۳} ایشان بر آن است که نفس در آغاز پیدایش، صورتی مادی و به تعبیر خود او «لاشیء محض» است؛^{۱۴} یعنی فاقد مرتبه فعلیت و وحدت است. به سخن دیگر، در آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت قرار دارد. بدین صورت که نه جسم محض و نه روح محض است، بلکه تنها کمال جسم و قوه روح است که سرانجام به مجرد می‌رسد و از جسم بی‌نیاز می‌شود: «نفس انسانی از لحاظ حدود و تصرف مادی است. تصرف او در اجسام مادی است و تعقل ذات خود و ذات جاعل خود در او روحانی است».^{۱۵} تلقی وی از ماده تا حدی ارسطویی است که آن را بر اساس حکمت متعالیه خود اصلاح کرده است. از نظر او ماده چیزی کدر و پایین‌ترین مرتبه وجود الهی است و اگرچه دارای بهره‌ای از وجود است اما بهره آن اندک است. بنابراین ماده بر حسب بهره

ضعیفی که از وجود دارد، دارای نوعی آگاهی است.^{۱۶} پس ماده بی جان و منفعل نیست، بلکه دارای هدفی است.

صدرالمآلهین نفس را از دو جهت مورد ملاحظه قرار می دهد: یکی به عنوان جوهری مجرد و دیگر از جهت تعلق آن به بدن. از جهت اول که نفس جوهری بسیط و مجرد است، نه می توان آن را تعریف کرد و نه می توان بر وجود آن برهانی اقامه کرد؛ زیرا تعریف از جنس و فصل ترکیب می شود و چون نفس بسیط است و دارای جنس و فصل نیست، قابل تعریف حدی نیست و بنابر قاعده تلازم بین حد و برهان (ما لاحد له لا برهان علیه) نمی توان نیز بر وجود نفس برهانی هم اقامه کرد، اما از جهت دوم که نفس به بدن تعلق دارد، هم دارای حد است و هم دارای برهان. البته ایشان همچون فلاسفه دیگر، تأثیر مستقیم و بدون واسطه نفس مجرد بر بدن مادی را ناممکن می شمارد. ایشان معتقد است هم عالم مجردات و هم عالم مادیات از مراتب وجود هستند. در عالم مادیات، لطافت و عدم لطافت نشانه مراتب وجود به لحاظ شدت و ضعف است. از اینجا می توان نتیجه گرفت که تنها وجود مادی لطیف می تواند متعلق جوهر نفسانی مجرد باشد. واسطه ای که ملاصدرا میان بدن و نفس قائل می شود، جوهر لطیفی است که آن را روح بخاری می نامد.^{۱۷} به نظر وی، واسطه میان هر دو جوهر - بدن و نفس - از حالت وسط برخوردار است؛ یعنی نیمه مجرد و نیمه مادی است.^{۱۸} او همچون فخر رازی و شیخ الرئیس معتقد است روح بخاری از اجزای لطیف و بخاری اخلاط حاصل می شود؛ در حالی که اجزای بدن از اجزای غلیظ اخلاط تحقق می یابد. البته ملاصدرا به سه روح معتقد است که از حیث رقت و لطافت، در سه مرتبه قرار می گیرند. او لطیف ترین اجزای اخلاط را روح نفسانی مغزی می داند که پس از آن، روح حیوانی قلبی و سرانجام، روح طبیعی کبدی قرار دارند.^{۱۹} ملاصدرا نفس انسان را ایستا، بی حرکت و غیر قابل تغییر و دارای فقط یک درجه از وجود نمی داند، بلکه آن را دارای رشد و حرکتی در جوهر و ذات خود

می داند که روز به روز کامل تر می شود.^{۲۰} از نظر ملاصدرا وجود نفس در عالم عقل، خالص و بدون پوشش است. اما کمالاتی برای او متصور است که دستیابی به آنها برای او جز از طریق تنزل به بدن مادی و کاربرد اندام‌های بدن ممکن نیست.^{۲۱} ملاصدرا می گوید محال است که چنین امری از اتحاد صورتی عقلی و غیرجمادی با ماده جسمانی بدون وساطت کمال و تغییر تدریجی ماده حاصل شود. از این رو، نفس در آغاز خلقت دنیوی خود از لحاظ وجود، جسمانی و در سطح بدن است.^{۲۲} اما قابلیت این را دارد که به صورت صور عقلی درآید؛ در حالی که بدن چنین قابلیت ندارد.^{۲۳} به نظر وی، نفس صورت بدن است و در نتیجه، ترکیب نفس و بدن ترکیب اتحادی است.^{۲۴} بنابراین ملاصدرا اثبوتی را که بیشتر فیلسوفان و عارفان در مورد انسان قائل اند و معتقدند که انسان از دو جوهر نفس و بدن ترکیب شده است، انکار می کند.

صدرالمتألهین در پاسخ این اشکال که ترکیب اتحادی نفس و بدن مستلزم تجرد جسم مجرد است می گوید: این اشکال هنگامی وارد است که نفوس انسانی را در آغاز پیدایش، مجرد بالفعل بدانیم؛ در حالی که این گونه نیست و نفس از آن جهت که نفس است جسمانی است و هرگاه در جوهر خود استکمال یابد مجرد خواهد گشت.^{۲۵} بنابراین نفس تا زمانی که نفس است نوعی اضافه وجودی به بدن دارد و همین اضافه است که تفاوت نفس و عقل مجرد را تبیین می کند. مجرد تام هویت تعلقی ندارد و به موضوعی اضافه نمی شود؛ برخلاف نفس که اضافه به بدن در حاق وجودش نهفته است. در عین حال نفس می تواند به واسطه حرکت جوهری به مرتبه عقل مجرد نائل گردد. وجود نفس عرض عریضی را تشکیل می دهد که در یک سوی آن ماده جسمانی و در سوی دیگر عقل مجرد قرار دارد و ما از چنین وجود دارای مراتبی ماهیت نفس را انتزاع می کنیم. بنابراین نقطه آغازین حرکت تکاملی نفس، وجود جسمانی است که نسبت به مرتبه عقل حرکت

بالقوه دارد. امتداد وجودی نفس از این نقطه آغاز می‌گردد و تا مرتبه عقل مجرد تداوم می‌یابد و در طول این امتداد، نفس صورتی است که متعلق و مضاف به ماده است.

از نظر صدر المتألهین هیچ‌گونه تغییری بین نفس و بدن وجود ندارد مگر به نحوی از اعتبار و در تحلیل عقلی «فانظر فی حکمة الصانع کیف کتف اللطیف لابل لطف الکثیف بحسن تدبیر». ^{۲۶} البته در نظر ملاصدرا نفس با بدن حادث می‌شود؛ امری که بر مبنای حرکت جوهری معنا می‌یابد، به این شکل که بدن طی حرکت جوهری دارای نفس می‌شود و نفس از دل آن برمی‌آید. ^{۲۷} نقد ملاصدرا بر حکیمان مشا این است که تعریف آنان نفس را داخل در مقوله اضافه کرده است؛ پس صورت و یا کمال نفس برای بدن لاحق و عارض به وجود نفس است و نه عین وجود نفس؛ و از همین جاست که ثنویت نفس و بدن پیش می‌آید. ملاصدرا «اضافه نفس به بدن را ذاتی نفس می‌داند». ^{۲۸} وی بزرگ‌ترین اشتباه فلاسفه در مورد نفس را این می‌داند که آنان مقام معلومی برای نفس قائل شده و نفس را امری ایستا می‌دانند که از آغاز پیدایش تا پایان یکسان و یکنواخت بوده و دچار تحول و شئونات گوناگون نمی‌گردد. ^{۲۹} استاد جوادی آملی در این زمینه می‌نگارد:

در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه لبس بعد از لبس است و به همین دلیل، شیء نخست باشیء دوم متحد هستند و شیء اولی در این اتحاد نابود نمی‌شود، بلکه تنها نقص خود را از دست می‌دهد و نقص یک وصف سلبی است که او را رها می‌کند و بارها کردن نقص، بدون آن که هویت خود را که هستی اوست از دست بدهد، با کمال بعدی جمع می‌شود و همراه با آن کمال یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد. ^{۳۰}

ملاصدرا درباره ارتباط میان نفس و بدن می‌گوید:

ارتباط میان نفس و بدن به صورت ملازمت است. البته نه همچون همراهی دو امر اضافی و نه همراهی دو معلول یک علت در وجود که میان آنها ارتباط و وابستگی نیست، بلکه

همچون همراهی دو شیئی که به نحوی ملازم یکدیگرند همچون ماده و صورت... به طوری که هر یک نیازمند دیگری است بدون آنکه دور لازم آید که محال است؛ بنابراین بدن نیازمند همه نفس و نه جزئی از آن است و نیاز نفس به بدن، نه از حیث حقیقت مطلق عقلی اش، بلکه به لحاظ وجود متعین و شخصی و حدوث هویت نفسانی اش است.^{۳۱}

پس نفس در عین وحدت خود، جامع همه قوای نطقی، حیوانی و نباتی است. نفس در همه مراتب وجود انسان حتی در مراتب نباتی و طبیعی آن سریان، و یا به تعبیر دقیق تر، حضور دارد.

حرکت جوهری که بنیاد جهان بینی ملاصدرا را تشکیل می دهد تحول بزرگی در مباحث مربوط به نفس ایجاد کرد. این مسئله صدرالدین را بدین نکته رهنمون می شود که روح محصول حرکت جوهری بدن است و بدین قرار بدن و روح رابطه ای همچون رابطه درخت و میوه دارند، و همان اندازه که میوه و شاخه به طور طبیعی در کنار هم و باهم زیست می کنند، به همان اندازه، روح و بدن هم از این گونه ارتباط مهر آمیز با یکدیگر برخوردارند. بنابراین روح «محصول حرکت جوهری بدن است».^{۳۲} البته این بدان معنا نیست که روح معلول، یا متکی و قائم به بدن است، و یا همچون سایر صفات و اعراض بدن، عرض و صفتی برای آن است، بلکه صورتی نسبت به ماده بدن است: «حق این است که نفس انسانی در حدوث و تصرف جسمانی است، اما در بقا و تعقل روحانی. تصرفش در اجسام جسمانی است اما تعقلش از خودش و از ذات خالقش روحانی است. عقول مجرد محض، ذاتاً و فعلاً روحانی اند و طبایع جسمانی ذاتاً و فعلاً جسمانی اند».^{۳۳}

از آنجا که ملاصدرا نفس را حادث می داند، تعلق از نوع «وجه حدوثی» را میان نفس و بدن می پذیرد. نفس در آغاز حدوث، همچون صورت، برای تشخیص خویش به ماده ای نیاز دارد و آن بدن است. نکته مهم این است که این نوع نیازمندی صرفاً در حدوث نفس منحصر است، نه در بقای آن. برای اینکه نفس حادث شود، یعنی حالت دنیوی خویش را آغاز کند، به ماده ای نیازمند

است که در سایه آن تشخیص یابد. از نظر ایشان نفس در آغاز حدوث فاقد هرگونه کمال ثانوی است و برای کسب این کمالات ثانوی، به بدن نیازمند است.^{۳۴} این کمالات بر دو نوع هستند: کمالات حیوانی و انسانی. منظور از کمالات حیوانی کمالاتی همچون ادراکات حسی و تحرکات شهودی است، و بهترین مثال کمالات انسانی همان ادراک عقلی است. بنابراین اگر تعلق نفس به بدن بعد از حدوث نفس، صرفاً تعلقی استکمالی باشد، تعجبی نیست که این تعلق قطع شود و آن در صورتی است که نفس به کمال برسد.^{۳۵} ملاصدرا در الشواهد الربوبیه نحوه حرکت انسان از ماده به سوی عقل را در قوس نزول و صعود به روشنی توضیح می‌دهد. وی وجود را به قوسی تشبیه کرده است که از عقل آغاز شده و سرانجام به عاقل (عقل اول و ذات اقدس واجب الوجود) منتهی می‌شود و بین این دو، مراتب و منازل متعددی وجود دارد؛ بدین ترتیب که از عقل آغاز می‌شود تا به ماده می‌رسد و بعد از آن در سلسله صعود به صورت معکوس دور می‌زند و سرانجام به بصورت انسانی صاحب عقل و شعور درمی‌آید. پس انسان صراط و راهی است که بین دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده است.^{۳۶} هانری کربن، این جریان تکامل را چنین توضیح می‌دهد:

انسان‌شناسی ملاصدرا با نوعی نظریه عظیم مربوط به تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارت است از هبوط نفس در اسفل السافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی، به عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت، و تداوم انسان‌شناسی در طبیعیات و مابعدالطبیعه معاد.^{۳۷}

صدرالمتألهین انسان را که عالم صغیر است، همانند عالم کبیر دارای سه مرتبه می‌داند:

۱. والاترین مرتبه، نفس ناطقه است که شبیه عالم عقل از عوالم کلی وجود است؛ ۲. پایین‌ترین مرتبه بدن مادی است که شبیه عالم ماده است، و همچنان که در هستی، عالم مثال، برزخی میان عالم عقل و عالم ماده است، برزخ نفس و بدن نیز «روح» نامیده می‌شود؛ ۳. نفس اثر خود را از طریق

روح به بدن نازل می‌کند؛ همچنان که حالت جسمانی بدن به واسطه روح به نفس می‌رسد، این روح «روح حیوانی است که آن را بخار لطیف شفاف می‌دانند که واسطه در تدبیر نفس است»^{۳۸} و در نتیجه، روح حیوانی، بدن نفس ناطقه است و بدن مادی، پوسته و غلاف روح حیوانی است.^{۳۹} پس ملاصدرا ثنویت انسان از دو جوهر نفس و بدن را انکار می‌کند. از نظر وی با حرکت جوهری جسم است که نفس حادث می‌شود. بر این مبنا انسان حقیقتی دارای مراتب است که مرتبه نازل آن بدن و مرتبه والای آن نفس مجرد است.^{۴۰} بنابراین ایشان برخلاف سایر فیلسوفان که تعلق نفس به بدن را در جهت استکمال و کسب فضیلت می‌دانستند، بر آن است که تعلق نفس به بدن «در وجود و تشخیص»^{۴۱} است. از این رو ملاصدرا با تأسیس اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، نفس را در آغاز پیدایش جسمانی، و ترکیب نفس و بدن را اتحادی می‌داند و نه انضمامی. پس طرح مسئله رابطه نفس و بدن نزد ملاصدرا به گونه‌ای است که از آغاز گرفتار ثنویت نمی‌شود. به نظر وی نفسیت نفس به تدبیر بدن است نه عارض بر بدن، و این به معنای آن است که نمی‌توان به نفس نگاهی مستقل و بدون ارتباط با بدن داشت.

دستاوردهای فلسفی دیدگاه ملاصدرا

۱. نفس هر شخصی رفته رفته در طول عمر او ساخته می‌شود، نه اینکه هر شخصی دارای نفس ثابتی باشد که همواره به یک صورت باقی است ولی حالات و صفات آن متغیر باشد؛
چقدر سخیف و سبک مایه است که کسانی تصور کرده‌اند نفس جوهر او ذاتاً از ابتدای تعلق به بدن تا انتهای عمر چیز یکسان و ثابتی است؛ در حالی که دانستی که نفس در ابتدا هیچ نیست... و در اوج خود به مرحله عقل فعال می‌رسد.^{۴۲}
۲. بنابراین روح هر کسی در طول عمرش، و به مدد مکتسبات و افعال او کم کم ساخته می‌شود.

۳. نتیجه دوم ابطال اندیشه تناسخ است. اندیشه مرغ و قفس، به تفکر تناسخی اجازه پیدایش و رشد داده است. اگر هر روحی همچون مرغی در قفس باشد، در این صورت چه مانعی دارد که مرغ را از این قفس برداریم و در قفس دیگری دربند کنیم؟ اما وقتی که روح را میوه یک بدن بدانیم، در این صورت هر میوه دیگری را که بخواهیم به این بدن پیوند بزنیم بیگانه است و میوه آن بدن نیست و در نتیجه، تناسخ محال است.

۴. نظریه ملاصدرا آشکارا دو گونه روان شناسی را طرد می کند: ۱) روان شناسی مبتنی بر ثنویت فلسفی که آنچه را نمی تواند به بدن مربوط سازد، به موجود مجرد جداگانه به نام نفس مرتبط می کند که در بدن مستقر است؛ ۲) روان شناسی مبتنی بر وحدت گرایی مادی که در آن، وجود نفس انکار می شود^{۴۳} و همه رفتارها و پدیدارهای روانی، با توسل به فیزیولوژی یا نوروفیزیولوژی تبیین می شود.

نتیجه

ملاصدرا در مقابل ماتریالیسم که همه چیز و کل حیات را به نحو مادی و مکانیکی تبیین می کند، جنبه و حیثی معنوی برای عالم در نظر می گیرد؛ یعنی فراتر از ماده می رود و حیات و روح را ملحوظ می دارد. ایشان ماده را نیز پویا و جنبنده و متجدد می داند، نه منجمد و جامد محض. صدرالمتألهین وجود حرکت جوهری را در جوهر جسمانی مطرح می کند و ذات عالم مادی را متحول و متطور می داند. از سوی دیگر، نقطه تلاقی میان نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا عقل عملی است که همان حالات تعلق نفس به بدن می باشد که در این حالت نفس به مرتبه مادون خود نظر دارد. در واقع عقل عملی وظیفه تنظیم رابطه نفس و بدن را بر عهده دارد. به سخن دیگر، در تفکر ملاصدرا نوعی فراتر رفتن از حس مطرح است. معرفت اصیل به نظر وی، نوعی دریافت درونی است که به عقل معطوف به وجود متوسل می شود.

پس بحث از رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا بحثی جدی است. ملاصدرا چنان که اشاره شد تمایزی واقعی بین نفس و بدن قائل نیست و در واقع آنها را چیزهایی جدا از هم نمی داند. نفس از نظر وی همچنان که اشاره شد، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است. بنابراین وی نگاهی وحدت انگارانه به رابطه نفس و بدن دارد.

Archive of SID

پی‌نوشت‌ها

۱. رضا اکبریان، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، ص ۵۴.
۲. سید حسین نصر، جاودان خرد، ص ۲۷۴.
۳. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۸۶.
۴. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۶۰-۱۶۵.
۵. علی‌افضلی، «راه‌حل فیلسوفان اسلامی برای مسئله رابطه نفس و بدن»، فصلنامه فلسفه، دانشگاه تهران، ش ۳، ص ۴۶.
۶. برای نمونه ر.ک: مرتضی مطهری، حرکت و زمان، ج ۱، ص ۱۶۵؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۳۶.
۷. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۶۷.
۸. همو، رساله الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۳.
۹. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، ج ۸، ص ۱۰.
۱۰. همان.
۱۱. همان، ج ۱، ص ۸-۱۳.
۱۲. همان، ج ۸، ص ۴۲۸.
۱۳. همان، ج ۲، ص ۲۵۹.
۱۴. همان، ج ۸، ص ۳۸۳.
۱۵. همان، ص ۴۰۲.
۱۶. رضا اکبریان، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، ص ۶۵.
17. Ali Piri et al, *Innovative Perspective's of Mulla Sadra's Philosophical Anthropology*, 2013, p.169.
۱۸. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۷۷-۷۴.
۱۹. رضا اکبری، ملاصدرا به روایت ما، ص ۱۱۳.
۲۰. ملاصدرا، اسفار، ج ۸، ص ۴۴۵.
۲۱. همان، ص ۳۴۶.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۳۵۸.
۲۳. همان، ج ۹، ص ۲۱۶.
۲۴. همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۹۳.
۲۵. همو، *رسالة الشواهد الربوبية*، ص ۱۷۸-۱۷۹.
۲۶. همو، *اسفار*، ج ۷، ص ۱۲۶.
۲۷. رضا اکبریان، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، ص ۱۰۶.
۲۸. ابوالحسن غفاری، «تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۲۳، ص ۱۱۰.
۲۹. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۲۴۳-۲۴۷.
۳۰. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختم*، بخش ۲، ج ۲، ص ۱۲۴.
۳۱. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۴۳۸.
32. Ali Piri et al, *Innovative Perspective's of Mulla Sadra's Philosophical Anthropology*, 2013, p.169.
۳۳. ملاصدرا، *الشواهد الربوبية*، باب ۷، فصل ۳.
۳۴. رضا اکبری، *ملاصدرا به روایت ما*، ص ۱۱۲.
۳۵. محمدتقی مصباح یزدی، *شرح جلد هشتم اسفار*، ج ۱، ص ۲۰۵.
۳۶. ملاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۶۶.
۳۷. هانری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۴۸۳؛ علی پیری و فرمان ایسماعیلوف، «بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسون»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۲۶، ص ۱۰۸.
۳۸. ملاحادی سبزواری، *شرح الاسماء و شرح دعای جوشن کبیر*، ص ۶۳۴.
۳۹. ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۳۵۰.
۴۰. مرتضی شجاری، *انسان شناسی در عرفان و حکمت اسلامی*، ص ۱۴۰.
۴۱. همان.
۴۲. ملاصدرا، *اسفار*، سفر رابع، باب ۷، فصل ۱.
۴۳. رضا اکبریان، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، ص ۷۴.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸.
۲. افضلی، علی، «راه حل فیلسوفان اسلامی برای مسئله رابطه نفس و بدن»، فصلنامه *فلسفه*، دانشگاه تهران، ش ۳، ۱۳۸۶، ص ۴۵-۵۶.
۳. اکبری، رضا، *ملاصدرا به روایت ما*، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
۴. —، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸.
۵. پیری، علی و فرمان ایسماعیلوف، «بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسون»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۲۶، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸-۱۰۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، بخش ۲، ج ۲، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۶.
۷. سبزواری، ملاهادی، *شرح الاسماء و شرح دعای جوشن کبیر*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۹. سروش، عبدالکریم، *نهاد ناآرام جهان*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۱۰. شجاری، مرتضی، *انسان‌شناسی در عرفان و حکمت اسلامی*، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة*، ج ۸، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۱۲. —، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، ج ۲، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۱۳. —، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه*، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

۱۴. —، شرح اصول الکافی، ج ۳، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۵. —، الشواهد الربوبية، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
۱۶. —، رسالة الشواهد الربوبية، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۱۷. غفاری، ابوالحسن، «تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، ش ۲۳، ۱۳۸۹، ص ۹۷-۱۱۴.
۱۸. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۰.
۱۹. —، المبدأ و المعاد، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۰. —، اجوبة المسائل، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۲. —، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، ج ۱، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۳. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۲۴. نصر، سید حسین، جاودان خرد، مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر، به اهتمام حسن حسینی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۲.

25. Piri, Ali. Ismayilov, Farman, Hasani, Zahra, Mehri, Gholamreza, *Innovative Perspective's of Mulla Sadra's Philosophical Anthropology*, Journal of American Science, Marshal press, 2013, Vol 9, p. 167-172.