

Original Article

Investigating the Relationship between the Soul and Body from the Point of View of the Iranian Thinkers (Mulla Sadra, Javadi Amoli and Tabatabai)

Mohammad Reza Rajabnejad¹, Azam Majidi^{2*}

1. Faculty Member of the Institute of Medical History Studies, Islamic Medicine and Supplement, Faculty of Traditional Medicine, Iran University of Medical Sciences, Tehran, Iran.

2. The Club of Young and Elite Researchers at Islamic Azad University, Science Research Branch, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: enadiamajidi@yahoo.com

Received: 2 Jul 2019 Accepted: 8 Oct 2019

Abstract

Background and Aim: The relationship between soul and body is one of the controversial topics in the science of self-knowledge among thinkers. Mulla Sadra's belief is aligned with many of the principles of the Peripatetics. In the category of the relationship between soul and body, he appointed some principles with the titles: the originality of existence, hesitation in existence, scattered motion, the combination of matter and form and the unity of soul and power.

Materials and Methods: This study is based on a descriptive-analytic library study.

Findings: Mulla Sadra proves the relationship between soul and body with the above principles. Mulla Sadra's philosophy is based on the principle of "existence" and its distinction from "nature". The question of "existence" is understandable for all with the knowledge by presence and personal perception and it's "nature" and "existence" that makes difference, the existence is certainly real and nature is definitely relative. Javadi Amoli believes that the truth of existence is unique. If this fact is reveal by the clear or hidden address, reduces the number of options. Tabatabai believes that the soul is an existential matter that having alliance with body besides having independency, somehow that human from the moment of the creation accept various forms and having a life that participate in with intelligence and will.

Conclusion: it is deduced These three thinkers believes that the relationship between soul and body is unit and continuous that shows their union.

Keywords: Soul; Body; Mulla Sadra; Javadi Amoli and Tabatabai

Please cite this article as: Rajabnejad MR, Majidi A. Investigating the Relationship between the Soul and Body from the Point of View of the Iranian Thinkers (Mulla Sadra, Javadi Amoli and Tabatabai). *Med Hist J* 2020; 11(41): 23-32.

بررسی رابطه بین نفس و بدن از نظر اندیشمندان ایرانی (ملاصدرا، جوادی آملی و طباطبایی)

محمدرضا رجب‌نژاد^۱، اعظم مجیدی^{۲*}

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، دانشکده طب سنتی ایران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران، ایران.

۲. عضو باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات ایران، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

Email: enadiamajidi@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۱ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۶

چکیده

زمینه و هدف: رابطه نفس و بدن از جمله مباحث بحث‌برانگیز در علم نفس‌شناسی بین اندیشمندان بوده و هست. عقیده ملاصدرا با بسیاری از اصول مشائین هم‌راستا می‌باشد. وی در مقوله رابطه نفس و بدن اصولی را تدوین نمود، با عنوان: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، ترکیب اتحادی ماده و صورت و وحدت نفس و قوا. ملاصدرا رابطه نفس و بدن را با اصول ذکرشده اثبات می‌کند.

مواد و روش‌ها: این پژوهش بر اساس مطالعه کتابخانه‌ای و از نوع تحلیلی-توصیفی است.

یافته‌ها: فلسفه ملاصدرا بر اصل «وجود» و تمایز آن از «ماهیت» استوار است. مسأله وجود برای همه افراد با علم حضوری و ادراک شخصی قابل استنباط و دریافت می‌باشد، آنچه تفاوت‌ها را به وجود می‌آورد، ماهیت و ذات می‌باشد، همه رویدادها در اصل مشترک هستند که «وجود» نامیده می‌شود و در خصوصیات متفاوت هستند که «ماهیت» نامیده می‌شود. با این توصیف، وجود قطعاً حقیقی و ماهیت قطعاً نسبی می‌باشد. جوادی آملی معتقد است حقیقت وجود یکی است، اگر این حقیقت با نشانی آشکار یا پنهان نمایان شود، گستره کثرت کنار می‌رود. علامه طباطبایی بر این باور است که نفس، امری وجودی است که فی‌نفسه هم با بدن اتحاد دارد و هم استقلال، به گونه‌ای که انسان از لحظه به وجود آمدن صورت‌های گوناگونی را می‌پذیرد و حیاتی دارد که با شعور و اراده خودش می‌تواند در امور متفاوت دخل و تصرف داشته باشد.

نتیجه‌گیری: این سه اندیشمند معتقدند، ارتباط بین نفس و بدن ارتباطی واحد و پیوسته است که اتحاد بینشان را نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: نفس؛ بدن؛ ملاصدرا؛ جوادی آملی؛ طباطبایی

مقدمه

بحث در رابطه با نفس و ارتباط آن با بدن در بین متفکران سابقه‌ای بس طولانی دارد. مقوله نفس بخش عمده‌ای از بررسی‌های الهیات، حکمت فیلسوفان و دانشمندان علم اخلاق را در طول تاریخ تأمل بشریت به خود تخصیص داده است.

در ارتباط بین نفس و بدن مسأله‌ای که ذهن‌ها را به خود مشغول کرده این است، چگونه موجود واحدی به نام انسان به وجود می‌آید، در صورتی که این موجود واحد از دو ترکیب مادی و مجرد حاصل شده است و این موجود واحد، چگونه از دو قسمت مادی و مجردش تأثیر می‌پذیرد.

در باب اهمیت رابطه نفس و بدن پرسشی که ذهن را همواره به خود مشغول می‌کند، این است که چرا اندیشمندان به موضوع نفس و بدن، همچنین مباحث مربوط به آن همواره توجه خاصی داشته‌اند؟

از جمله ضروریات است که آدمی، درک درستی در رابطه با مقوله نفس و بدن داشته باشد، فهم درست در این مقوله به علت‌یابی در پدیده‌های رفتاری و کنترل آن‌ها کمک می‌کند. تفسیر و تحلیل درست از رابطه نفس و بدن و بررسی نظریه‌های متفاوت، می‌تواند مبنای پایه‌گذاری اصول علمی در این زمینه باشد.

مهم‌ترین موضوع‌هایی که در مقوله نفس، همواره مورد تفتیش و واکاوی بوده است، می‌توان به چیستی نفس، حقیقت بدن، مفهوم قوای نفس و ارتباط مابین نفس و بدن اشاره کرد. در همین راستا هدف پژوهش حاضر بررسی رابطه نفس و بدن از دیدگاه اندیشمندان اسلامی می‌باشد.

نفس از دیدگاه قرآن، روایات و مکاتب فلسفی

نفس از اصطلاحات رایج در حوزه‌های فلسفه، عرفان، اخلاق و روان‌شناسی است. در قرآن کریم بارها این کلمه و مشتقات آن به کار گرفته شده است.

تفحص و بررسی در قرآن، بیانگر این حقیقت است که کلمه نفس در آیات زیادی (حدود ۳۴۶ مورد) به شکل‌های گوناگون مفرد و جمع و... استفاده شده است.

در سوره عمران آیه ۱۴۵ «و ما کان لنفس ان تموت الا باذن الله؛ برای نفس چیزی نیست، مگر آنکه بمیرد به اذن پروردگار» که در این آیه شریفه، از نفس به معنای حیات انسانی حیوانی که همان معنی جان را می‌دهد، به کار رفته است.

در سوره انعام آیه ۷۰ «و ذُکِّرْ به ان تُبْسَلْ نفسٌ بما کسبت؛ یادآوری کن آنان را که نفس آنچه کسب کند» بدان گرفتار می‌شود. در این آیه از نفس به معنای روان یا حالات روانی که همان نفس انسانی است، استفاده شده است.

در کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» جلد ۱۲ تألیف حسن مصطفوی چاپ اول سال ۱۳۷۱ به نقل از کتاب لغت «العین فی اللغة» می‌نویسد: «النفس: الروح الذی به حیاة الجسد و کل انسان نفس حتی آدم (ع) الذکر و الانثی سواء و کل شیء بعینه نفس و رجل له نفس ای خلق و حلاوة و سخا...»

«مراد از نفس همان روح است که حیات و هستی جسد و بدن وابسته به آن می‌باشد و هر انسانی به آن، نفس اطلاق می‌گردد و حتی حضرت آدم (ع)، زن باشد یا مرد، در این مورد مساوی است و هر شیء‌ای به ملاحظه ذاتش، نفس شیء گفته می‌شود و نیز گفته می‌شود کسی که دارای نفس است، یعنی صفات پسندیده داشته، دارای ذکاوت و سخاوت است..»

تفحص و بررسی از دیدگاه فیلسوفان نشان می‌دهد، مسأله نفس یکی از مسائل مهم فلسفی است که از زمان‌های قدیم مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در مورد ماهیت و وجود آن در طول تاریخ فلسفه، اظهار نظرهای گوناگونی ابراز شده است. نفس در اصطلاح فلسفه جوهری است که ذاتاً مستقل و در فعل، نیاز به ماده دارد و متعلق به اجساد و اجسام است، یعنی جوهری است مستقل و قائم به ذات خویش که تعلق تدبیری با بدن دارد و در تصرف و تدبیر به جوهر روحانی دیگری دارد که روحانیت آن از نفس کم‌تر است و آن واسطه، روح حیوانی است که آن هم واسطه دارد که قلب است (۱).

اینک به مواردی از پیشینه پژوهش در موضوع رابطه نفس و بدن اشاره می‌شود:

موسوی (۲) در مقاله خود با عنوان رابطه نفس و بدن معتقد است از پیچیده‌ترین مباحثی که در علم النفس مطرح

علمای طبیعی، گرچه نفس را مبدأ ظهور و صدور آثار و افعال حیاتی می‌دانستند، اما منکر جوهریت و تجردش بودند و نفس را چیزی جز مزاج قلمداد نمی‌کردند، یعنی نفس کیفیتی است مادی که در بدن موجودات زنده حاصل می‌شود و ناشی از ترکیبات عناصر بدن است. آنان مزاج را این‌گونه تعریف می‌کردند: «کیفیت معتدل و متوسطی است که پس از امتزاج عناصر چهارگانه و در اثر کسر و انکسار کیفیات آن‌ها (رطوبت، یبوست، برودت و حرارت) حاصل می‌شود. به عبارت دیگر مزاج برآیند مجموعه تأثیرات عناصر تشکیل‌دهنده جسم مرکب است» (۶).

از نظر افلاطون، نفس مانند محبوسی در زندان تن یا بدن مانند گوری برای نفس است و نفس، قدیم و روحانی است. این سینا با این دیدگاه به شدت مخالفت کرده و معتقد است که نفس همانند بدن حادث است و در واقع با حدوث بدن حادث می‌شود (۷).

اما شیخ اشراق که فلسفه‌اش متأثر از افلاطون است و او را رییس اشراقیون می‌دانند، در باب حدوث یا قدم نفس، به مخالفت با افلاطون پرداخته و نفس را حادث می‌داند. او در اکثر کتاب‌ها و مقالاتش این مطلب را بیان می‌دارد و برای اثبات آن، برهان اقامه می‌کند (۸).

نفس از دیدگاه ملاصدرا (۹۷۹ ق. / ۱۶۴۰ م) دارای وجودی واحد است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌شود. ملاصدرا نفس را مانند صورت می‌داند که وجود فی‌نفسه آن عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است. بر اساس تعریف نفس به لحاظ تعلق به بدن، نه تعریف اسمی، بلکه تعریف حقیقی است که حقیقت نفس را بیان می‌کند (۹). ملاصدرا حدوث نفس را این‌گونه بیان می‌کند، امکان آفرینش نفوس انسانی پیش از آفرینش ابدان ممکن نیست. حدوث یک جسم، نمی‌تواند مرجع حدوث امری مجرد و مباین باشد (۹). از این دو عبارت می‌توان برداشت کرد، چون نفس هم‌زمان با حدوث بدن حادث می‌شود، پس مجرد نمی‌باشد و به نوعی جسمانی یا مادی است. از جمله مقوله‌هایی که علامه طباطبایی به آن پرداخته است، مجرد بودن نفس است.

است، مسأله چگونگی رابطه نفس با بدن است. پیچدگی و اهمیت موضوع از آنجا آغاز می‌شود که نفس موجودی است مجرد، با ویژگی‌های خاص خویش و بدن موجودی است مادی و جسمانی با ویژگی‌هایی که در همه مادیات وجود دارد.

یوسفی (۳) در مقاله خود با عنوان رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا معتقد است: چپستی رابطه نفس و بدن، مسأله‌ای بحث‌انگیز در حوزه علم‌النفس فلسفی است. ملاصدرا نیز همچون حکمای مشاء در این‌باره نظریه‌پردازی کرده و به دستاوردهایی کم‌نظیر دست یافته است. در این مقاله به دنبال تبیین دیدگاه او در مورد این مسأله‌ایم. ملاصدرا با برخی از آموزه‌های مشائین درباره نفس موافق است، ولی رابطه بین موجود مادی و مجرد را ناممکن می‌داند. وی با بهره‌گیری از اصول فلسفی عام خویش، همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت، به ترکیب اتحادی و ذاتی نفس و بدن نایل می‌شود. وی حقیقت نفس را حقیقت تعلق می‌داند.

پیری و ایسماعیلوف (۴) در مقاله خود با عنوان بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسونیکی معتقدند: از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان و متفکران از دیرباز تاکنون بحث از نفس و چگونگی رابطه آن با بدن بوده است. ملاصدرا و هنری برگسون به عنوان فیلسوفانی از دو سنت متفاوت در تلقی خود از رابطه نفس و بدن، افقی تازه گشوده و راهی نو آغازیده‌اند، به گونه‌ای که هر دو فیلسوف نگاهی وحدت‌انگارانه به رابطه نفس و بدن دارند. همچنین هر دوی ایشان قائل به تمایز واقعی میان نفس و بدن نیستند. در این نوشتار، پس از تبیین دیدگاه این دو فیلسوف، تلاش شده تا میان این دو دیدگاه، الفتی ایجاد و روزه‌ای برای تطبیق و مقارنه گشوده گردد.

چپستی نفس از منظر اندیشمندان

نفس در لغت به معنای «روح» و «جان» و نیز به معنای «حقیقت و ذات شیء که به واسطه آن، ماهیات اشیا از یکدیگر جدا می‌شوند» آمده است (۵).

ابتدا جسمانی مادی محض است، ولی رفته‌رفته به سمت مجرد پیش می‌رود، یعنی نخست مادی محض (نامی) است، سپس مادی مثالی (نامی - حساس متحرک بالارنده) می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد (۱۳-۹).

نفس حیوانی نیز در ابتدا مادی است. برای نمونه جنین با علف هیچ فرقی ندارد و آن‌ها درست مانند هم رشد می‌کنند، هرچند علف قوه تحولات بعدی و انسان شدن را ندارد، ولی جنین، واجد چنین استعدادی است. پس جنین در روز اول جسم نامی است، یعنی رشد نباتی دارد و مادی است. پس هنگامی که احساس او آغاز به کار کند، مادی مثالی می‌شود و سرانجام به مثالی محض تبدیل می‌یابد، البته مرحله اخیر با مرگ حاصل می‌شود.

پس نفس حیوان، جوهری بسیط و سیال است که در پیدایش، نباتی (جسمانی) است؛ با حرکت جوهری، کمال حیوانی را به دست می‌آورد، یعنی مادی مثالی می‌شود و سرانجام مثالی محض خواهد شد (۳).

علامه طباطبایی گاه با توسل به مجرد بودن شعور و ادراک به اثبات مجرد نفس پرداخته است. از آنجا که شعور و ادراک کار نفس است و اقسام و انواع ادراکات (حس، خیال و تعقل) از آن جهت که مدرک هستند، در عالم و ظرف خاص خود تقرر دارند، این ظرف نمی‌تواند مادی و در حواس مادی بدن باشد، چراکه حواس بدن فی‌نفسه بی‌بهره از حیات و شعورند (۱۶).

بسیط و واحد بودن نفس، بر اساس این دلیل، همه امور مادی متکثرند، در حالی که ما نفس خود را واحد و بسیط و بدون هرگونه کثرتی می‌یابیم (۱۶).

قوای نفس

فیلسوفان مسلمان همانند کندی (۲۵۶-۱۸۵ ق. / ۸۷۳-۸۰۱ م.)، فارابی (۲۵۹ ق. / ۸۷۲ م.)، ابن سینا (۳۵۹ ش. / ۱۰۳۷-۹۸۰ م.) و غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ق.) در یک طبقه‌بندی کلی، قوای نفس را به شرح زیر تقسیم کرده‌اند:

- قوای ظاهر یا قوای حاسه که ابزار این قوا، اعضای حواس پنج‌گانه (بصره، لامسه، سامعه، ذائقه و شامه) می‌باشند.

از نگاه علامه طباطبایی، نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد (۱۰). علامه طباطبایی در تبیین معنای روح، بحث را با اشاره به معنای لغوی آن آغاز می‌کند و می‌نویسد: روح آن‌گونه که از لغت به دست می‌آید، عبارت است از مبدأ حیات که حیوان را بر احساس و حرکت ارادی قادر می‌سازد. به واژه «روح» هم ضمیر مذکر برمی‌گردد و هم مؤنث (۱۱). ایشان نیز بسان بسیاری دیگر از فیلسوفان از واژه نفس برای اشاره به «روح» استفاده می‌کند. وی گاه واژه نفس را به معنای «روح» به کار می‌گیرد و گاه این دو را به صورت عطف تفسیری به کار می‌گیرد (۱۲).

ماهیت نفس

در مقوله علم النفس ابتدا می‌بایست به وضوح موضوع‌هایی از قبیل ماهیت و چیستی نفس، ماهیت بدن و ارتباط مابین نفس و بدن مشخص شود.

سقراط وجود نفس و بقاء آن را قبول داشت و می‌گفت: «روح علاوه بر این که مرگ‌ناپذیر است، فناپذیر و جاویدان نیز می‌باشد و همیشه این مطلب را به شاگردانش یادآور می‌کرد که در اندیشه روح خود باشید» (۱۲).

افلاطون که شاگرد برجسته سقراط بود، نفس را قدیم دانسته و در اکثر رسائل و آثاری که از او بر جای مانده است، از قبیل فایدون و تیمائوس، از نفس و حقیقت آن بحث کرده است. او در رساله فایدون از قول سقراط می‌گوید: «آموختن به جز یادآوردن نیست، ما باید چیزی را که در این زندگی به یاد می‌آوریم، در زندگی پیشین آموخته باشیم و چنین چیزی امکان‌پذیر نبود، اگر روح ما پیش از این که در قالب کنونی درآید، وجود نمی‌داشت و همین خود دلیل است بر این که روح باید از آغاز وجود داشته باشد و تا ابد زنده بماند (۱۲).

همچنین اندیشمندانی چون ملاصدرا، حدوث نفس حیوانی و انسانی را جسمانی می‌داند و از این جهت بین آن‌ها و نفس نباتی تمایزی قائل نیست. از این رو ابتدا نفس انسانی، جسمانی محض و انتهایش مجرد محض است و در بین این دو مادی مجرد است. نفس با پذیرش حرکت جوهری اشتدادی

- قوه وهمیه تزئین امور و استنباط انواع مکر و حیل و ابداع طرفندهای بدیع به منظور چاره‌اندیشی برای حل مشکلات است (۱۵).

بدن از منظر ملاصدرا، جوادی آملی و طباطبایی

ملاصدرا بدن را مرتبه نازله نفس می‌داند و به ترکیب اتحادی ماده و صورت معتقد است (۱۹). این نوع تعلق حاکی از ارتباط و اتحادی وثیق بین نفس و بدن است، به گونه‌ای که با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد، همچنان که وجود بدن نیز بدون نفس ناممکن است و آنچه پس از جدایی نفس از بدن بر جای می‌ماند، نه بدن، بلکه جسمی از نوع دیگر است (۱۳).

نفس در آغاز پیدایش، مادی است و از این جهت دارای قوه و استعداد است، زیرا قوه داشتن از شوون ماده است و با وجود قوه و استعداد، حرکت را ذات و جوهر خود خواهد پذیرفت. هنگامی که نفس ادراک و شعور یافت، از مادیت محض به موجود مادی - مثالی تبدیل می‌شود و هنگامی که ادراک عقلی یافت موجود مادی - مثالی - عقلی خواهد شد (۲۰). نفس در حالت تجردش نمی‌تواند صورت بدن باشد، چون وجودی است لافسه (۳).

جوادی آملی همانند ملاصدرا و علامه معتقد است در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه لبس بعد از لبس است و به همین دلیل، شیء نخست با شیء 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 با رهاکردن نقص، بدون آنکه هویت خود را که هستی او است، از دست بدهد با کمال بعدی جمع می‌شود و همراه با آن کمال یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد (۲۱).

علامه طباطبایی با توجه به دیدگاه حکمای صدرایی نفس انسان را جسمانیه الحدوث می‌داند. به این معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید و در ابتدا جسم طبیعی بیش نیست که حالات و صورت‌های مختلف به او دست داده و با حرکت تکاملی و جوهری خود و خروج از قوه به فعل تبدیل به روح

خاصیت اصلی قوای حاسه آن است که صورت‌های محسوس را که در ماده وجود دارد، درک می‌کند برخلاف قوه مصوره، قدرت ترکیب و تلفیق صورت‌ها را ندارد.

- قوه باطنه یا متوسطه که خود بر چهار نوع است:

۱- قوه متخیله: برعکس قوه حاسه، صورت‌های جزئی را در غیاب ماده، در ذهن ایجاد می‌کند و آن‌ها را با یکدیگر ترکیب می‌نماید.

۲- قوه واهمه: قادر است چیزهای محسوسی را که قابل حس نیستند را ادراک کند.

۳- قوه حافظه: می‌تواند صورت‌هایی که قوه مصوره به او می‌دهد، حفظ و ضبط کند. به همین سبب، کلیه محفوظات آدمی بازگشت به این قوه دارد.

۴- حس مشترک: یکی از قوای باطنی است و آن قوه‌ای است که همه صورت‌هایی که در حواس پنج‌گانه، نقش می‌بندد، به این قوه ارسال می‌شوند و در اینجا مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

- قوه عاقله که خود مراتبی دارد (۱۷).

قوای نفس از منظر علم اخلاق

عالمان اخلاق، قوای نفس انسانی را بر اساس گرایش‌های موجود در آن به چند نوع تقسیم کرده‌اند.

ملاصدرا نراقی صاحب کتاب جامع‌السعادات، نفس انسانی را دارای چهار قوه می‌داند: قوه عقلیه، قوه غضبیه، قوه شهویه و قوه وهمیه. هر یک از این قوا فوایدی دارد و تعبیه آن‌ها در وجود آدمی از ناحیه خداوند به منظور تأمین اهدافی است که بدون آن‌ها ادامه حیات آدمی ممکن نیست.

- وظیفه قوه عقلیه، ادراک حقایق امور و تمییز بین خیر و شر و فرمان‌دادن به افعال نیک و بازداشتن از کردار زشت است.

- قوه غضبیه منشأ صدور خشم و کینه به جهت مقابله با نیروهای متجاوز و دفع امور ناملایم است.

- قوه شهویه به جهت جذب امور ملایم نفس است و عهده‌دار امر تغذیه و تولید مثل می‌باشد.

پس در این ارتباطات، نفس صورت بدن است و تا زمانی که از بدن مادی استفاده می‌کند، صورت آن باقی می‌ماند. ملاصدرا نفس را صورت نوعیه بدن می‌داند. صورت نوعیه منطبع در بدن است. در نتیجه نفس منطبع در بدن خواهد بود. حالت انطباق نفس در بدن، هنگام جسمانیت نفس و پیش از رسیدن به ساحت تجردی، کاملاً بی‌اشکال است، ولی پس از رسیدن به تجرد امری محال است.

نفس تا هنگامی که به تجرد محض نرسد و به کلی از بعد مادیش جدا نشود، موجود واحد بسیطی است که مراتب تشکیکی دارد؛ به گونه‌ای که به وجود واحد بسیطش، هم از مرتبه مادیت و جسمانیت برخوردار است و هم از مراتب تجرد، خواه تجردمثالی باشد و خواه تجرد عقلی، البته مراتب نفس به لحاظ نزدیکی و دوری نسبت به نشئه عقلی و تجرد محض، متفاوت‌اند، زیرا نفوس به جهت شدت و ضعف و کمال و نقصی که به لحاظ اشتداد در وجود می‌یابند، تفاوت دارند (۱۳).

جوادی آملی در زمینه حرکت جوهری آن را اتحاد یافتن دو شیء می‌داند. ایشان استدلال «اثبات وحدت شخصی وجود با بررسی معلول» را معرفی کرده است (۱۸)، با این استدلال از وحدت تشکیکی وجود و به وحدت شخصی وجود می‌رسد و طبق بیان فوق، معلولات در زمره شوون و اوصاف علت قرار می‌گیرند و رابطه وصف با موصوف رابطه تولیدی نیست، یعنی اگر رابطه عالم با مبدأ رابطه تولیدی باشد، عالم سهمی از هستی خواهد داشت، ولی اگر رابطه وصفی باشد، وصف برای خود سهمی از هستی ندارد. از این رو آنچه در خارج است، یک واحد شخصی است که دارای شوون و تجلیات است» (۱۹).

به نظر می‌رسد این مقدار از بحث نمی‌تواند بیش از وجود رابط را اثبات کند و معلوم نشده است که چرا وصف سهمی از هستی ندارد. در واقع یک بار مقصود از شوون و تجلیات همان وجود رابط است که در این صورت، به لحاظ فلسفی اشکالی وارد نمی‌شود، اما دیگر این سخن مستلزم امری بیش از وحدت تشکیکی وجود نیست. اما اگر مقصود از شوون و ظهور، امری باشد که سهمی از هستی ندارد و بر آن وجود صدق نمی‌کند و صریحاً بیان شود که این ظهورات معدوم‌اند (۱۹). به نظر می‌رسد مهم‌ترین برهان طرفداران وحدت شخصی

می‌شود و دارای حیات تازه‌ای گشته و کارهایی از قبیل اراده و فکر و تصرف در حالات مختلفه و تدبیر امور جهان و نقل و انتقال و تبدیل و تحول در موجودات گوناگون و خلاصه اموری که از اجسام و جسمانیت ساخته نیست، از او سر می‌زند. از این رو نسبت نفس به جسم و بدن، نسبت میوه است به درخت یا روشنایی به روغن است. در واقع نفس در ابتدای وجود عین بدن است، ولی بعد از آن امتیاز پیدا کرده و پس از مرگ، استقلال کامل پیدا می‌کند (۱۶).

علامه طباطبایی پیدایش نفس انسانی را محصول حرکت می‌داند، حرکتی عمیق و جوهری که در ذات تمام اشیا جریان دارد. چه این که مبدأ و آغاز تکوین و شکل‌گیری نفس، ماده جسمانی است، ماده‌ای که این استعداد را در وجود خود دارد که در دامنش موجودی در ماورالطبیعه و مجردات بپروراند (۱۷).

رابطه نفس و بدن

نفس حقیقتی مجرد است، اما برای این که مراحل کمال را طی کند، احتیاج دارد تا بدن به او افزوده شود، تا به کمک بدن پنداشتها و برداشتهایی که از محیط دارد، تنظیم و تفسیر کند و به آن معنا دهد تا نفس بتواند دریافتش کند. نفس و بدن می‌توانند بر یکدیگر عملکرد تقابلی داشته باشند. نفس منشأ زندگی و سروسامان‌دادن به افعال بدن است و متقابلاً بدن نیز نشانه وجود و سرچشمه یگانگی و خودایستایی نفس است. پس بدن به خاطر آن خلق شده است که متعلق و خدمتگذار نفس باشد.

ملاصدرا مباحث فلسفی جدیدی را بیان می‌کند، از جمله اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری و با این بیانات، طرحی جدید و قابل قبول در ارتباطی که نفس و بدن با هم دارند، ارائه می‌دهد. ملاصدرا نفس را جسمانیت الحدوث می‌داند که دارای جوهری بسیط و سیال است و از ابتدای جسمانیت تا انتهای روحانیتش در تلاطم و جوششی ذاتی است. ملاصدرا بر اساس حدوث جسمانی و حرکت جوهری این ارتباط را اتحادی می‌داند و انسان را دارای مراتبی می‌داند و بدین‌گونه ارتباط نفس و بدن را می‌شناساند.

انتزاع می‌کنیم و آن را ماهیت نوعی می‌نامیم که با ماهیات دیگر در آثارش تفاوت دارد (۱۸).

علامه طباطبایی، نسبت بدن به روح به نوعی همان نسبت سایه به شاخص است، اگر شاخص باشد، سایه‌اش هم هست و اگر شاخص یا اجزای آن به طرفی متمایل شود، سایه آن نیز به آن طرف متمایل می‌گردد (۱۱).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا هیچ‌گونه ضدیت و تناقضی بین جسمانی بودن نفس و داشتن آمادگی برای کسب درجات عقلی و رسیدن به عقل مفارق یا روحانی شدن نمی‌بیند و معتقد است دگرگونی‌های که در نفس اتفاق می‌افتد، گریز از جسمیت محض به نبات در ادامه حیوان و انسان می‌باشد که به منزله دگرگونی‌های مختلف یک جسم واحد است، این دگرگونی‌ها را درجات نفس می‌داند.

جوادی آملی حقیقت وجود را یکپارچه می‌داند، به عبارتی آسمان و زمین و هر آنچه در دنیا موجود می‌باشد، تجلی‌دهنده یک حقیقت واحد می‌باشد.

طباطبایی معتقد است نفس (روح) همان بدن است، نفس (روح) امری وجودی می‌باشد که فی‌نفسه هم با بدن اتحاد دارد و هم استقلال دارد و اگر روزی از بدن جدا شود، باقی می‌ماند و به طور مستقل ادامه می‌دهد. علامه بر این باور است که انسان از لحظه‌ای که به وجود آمده صورت‌های گوناگونی را پذیرفته و خداوند به انسان حیاتی داده که در آن حیات شعور و اراده داشته باشد تا فکر کند و به دخل و تصرف در امور بپردازد و به عبارتی کارهایی را انجام دهد که اجسام قابلیت انجامش را ندارند، پس نفس بالنسبه به جسمی (بدنی) است که در آغاز پیدایش وجود داشته، مانند روشنائی از نفت.

با توجه به آموزه‌های ملاصدرا بی‌عالم هستی، دارای سه مرتبه وجودی است: مادی، مثالی خیالی و عقلی. هویت شخصی نفس انسان هر سه مرتبه وجودی را دارا می‌باشد، یعنی در لحظه به وجود آمدنش با توجه به این‌که جسمانی حادث می‌شود، ولی حرکت خود به سمت کمال با حرکت

وجود این دلیل باشد. این برهان را اغلب پیروان حکمت متعالیه مطرح کرده‌اند و عجیب اینجا است که در آثار هیچ یک از منکران وحدت شخصی وجود، نقدی بر آن یافت نشد.

بنا بر قولی که وحدت شخصی وجود را در مقابل وحدت تشکیکی وجود مطرح می‌کند، وجود تنها بر واجب‌الوجود صدق می‌کند و لازم می‌آید - چنانکه بعضاً تصریح کرده‌اند - ممکنات که تعینات و ظهورات واجب‌اند، موجود نباشند (۱۹). «بعد از اثبات وحدت شخصی وجود که ملازم با نفی تشکیک در مراتب است، مسأله به این صورت درمی‌آید که وجود دارای معنای واحدی است که نسبت آن به ذات حق، حقیقی و به ماسوای حق، مجازی است، البته این مجاز، مجاز در کلمه نیست تا آنکه از «هستی» در هنگام استعمال مجازی، معنایی غیر از معنای حقیقی آن مراد شود، بلکه مجاز در اسناد است - نه در استعمال - لذا هستی در همه موارد به یک معنا استعمال می‌شود، مثلاً آنجا که به تصویر یک درخت در آینه اشاره شده، گفته می‌شود: «این درخت است»؛ درخت در این استعمال معنایی غیر از معنای معروف درخت که به خارج اسناد داده می‌شود، ندارد، پس درخت در هر دو حالت به یک معنا است، ولی نسبت این معنا به آن درختی که در خارج است، حقیقی و نسبت به تصویر درختی که در آینه دیده می‌شود، مجازی است. باید توجه داشت که این نسبت مجازی، خود واجد مصحح حقیقی است و آن عبارت از یک نحو وحدتی است که میان ظاهر با مظهر بر قرار است» (۱۸).

از این رو علامه از اثبات حرکت جوهری نتیجه می‌گیرند که صورت‌های جوهری که یکی پس از دیگری بر روی ماده در می‌آید و صورت کامل‌تری ایجاد می‌شود، به عنوان مثال صورت تراب به صورت نباتی و به صورت حیوانی و در نهایت به صورت انسانی تبدیل می‌شود، این‌ها یک صورت واحد جوهری سیال هستند که تدریجاً تکامل پیدا می‌کنند و بر ماده جاری می‌شوند، موضوعشان ماده است که توسط یک صورت در هر حالت محفوظ و باقی است. این صورت جوهری واحد و گذرا به گونه‌ای است که ما از هر یک از حدود آن مفهوم خاص غیر از آنچه که از حدود دیگر به دست می‌آید،

راستا یا در طول یکدیگر و به هم متصل هستند، نه در عرض یکدیگر و باعث از بین رفتن یکدیگر نمی‌شوند.

نفس در زمان به وجود آمدنش نیاز به بستری مادی دارد، پس اجازه می‌دهد بُعد مادی بر او میهمان شود که در این لحظه در پایین‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد، ولی پیوسته در طلب رسیدن به استكمال است که برای رسیدن به مرحله تمامیت، جنبش کامل کردن خود و به سرانجام رسیدن را شروع کرده و برای خود بستری به وجود می‌آورد تا هویت خود را ارتقا و به مراحل بالاتر وجودی برسد. ارتباط بین نفس و بدن از منظر اندیشمندان دارای خصوصیات منحصربه‌فرد است که سایر علوم از آن بی‌بهره‌اند. نتیجه‌گیری کلی نشان می‌دهد، نفس برای پیشبرد اهداف خود، بدن را به عنوان ابزاری برای ارتقای خود انتخاب می‌کند و بدون این بستر نمی‌تواند حرکت استکمالی خودش را شروع کند. پس شناخت حقیقت نفس و بدن به او کمک می‌کند، بهتر و راحت‌تر سیر تکاملی هویت درونیش را طی کند. مهم‌ترین محدودیت پژوهش حاضر دسترسی به منابع اطلاعاتی بوده است. در اصل هدفی را که فلاسفه دنبال می‌کردند، بینش و شناسایی قسمت‌های مختلف چارچوب نفس بوده است، ولی علمای علم اخلاق در پی یافتن مسیر بوده‌اند که باید توسط انسان طی شود تا به کمال در خور شخصیتش برسد.

جوهری را با قوه تخیل خود آغاز کرده و حتی می‌تواند با ارتقای کمالات عقلی به انسان مادی مثالی عقلی نیز برسد.

مراتب وجودی با واسطه رابطه طولی با یکدیگر ارتباط هستند و این ارتباط مانعی برای اتحاد آنها نیست و انسان در هر کدام از مراتب وجودیش که باشد به مرتبه پایین‌تر خود مسلط است. همچنین اگر مرتبه بالایی را به دست آورد، مرتبه پایین‌تر خود را که سازنده آن مرتبه بوده را فراموش نخواهد کرد، پس انسانی که در آخرت است، همان انسانی است که در دنیا بوده و هویت آخرتش را مراتب پایین‌ترش در دنیا ساخته‌اند، ولی چون ذاتش از سنخ ملکوتی است به جایگاهش بازمی‌گردد.

مجرد دانستن نفس به معنای تغییرناپذیری آن نیست، بلکه آنچه تغییر نمی‌کند، هویت اسمی و شخصی است که در لحظه تولد به هر شخصی داده می‌شود و انسان در تمام دوره زندگی با همان هویت اسمی و شخصیش شناخته و حتی در دوره پس از زندگی با همان هویت اسمی و شخصیش به خاطر می‌آید و در زمان حیاتش تغییر سلول‌های بدن جسمی این هویت را تغییر نمی‌دهد. آنچه در نفس تغییرپذیر است کسب مراتب پیشرفت است که در این صورت مرتبه ضعیف‌تر را به مرتبه بالاتر ارتقا می‌دهد. با این تفسیر می‌توان پذیرفت، نفس دارای استقلال است که در کدام مرتبه بماند، پیشرفت بکند یا نکند و صددرصد مجرد است.

ماهیت وجودی یا شخصیت هر فردی به نفس ناطقه او مربوط می‌شود، با توجه به این که جزء جزء قسمت‌های بدن انسان چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی پیوسته در حال تغییر و تحول می‌باشد، ولی پیوسته این شخص همان شخص اولیه می‌باشد و یک هویت بیرونی مشخص دارد. پس هویت بیرونی با همه تغییرات ثابت می‌ماند و آنچه باید از طی طریق کردن ارتقا داده شود، ارتقاء ماهیت وجودی یا هویت درونی است.

با توجه به رابطه اتحادی بین نفس و بدن، آن دو در یک سطح نیستند و نفس از مرتبه عالی‌تری برخوردار است، پس ارتباطشان به اتحاد مابینشان است و اگر یکی از آنها برای دیگری وجود داشته باشد، یعنی از مرتبه وجودی آن هم هست. پس نفس انسانی تنها صورت با ارزش‌تر بدن است و در

References

1. Haqani Zanjani HA. Look at the Meaning of the Self from the Perspective of Literature and News and Traditions. *Journal Islam of School* 1999; 9: 3-8. [Persian].
2. Mousavi H. The relationship between the body and the body of Baqerol Alum Research Institute. *Journal Knowledge* 2014; 8(155): 43-56. [Persian]
3. Yousefi MT. The Relationship between the Souls and the Body in the View of Mulla Sadra. *Quarterly Journal of Philosophical Knowledge* 2011; 9(2): 147-180. [Persian]
4. Peri A, esmailof F. Comparative Study of the Relationship between the Self and the Body in the Philosophical System of Mulla Sadra and Bergston. *The Journal of Religious Anthropology* 2011; 26: 147-190. [Persian]
5. Nafisi AA. Exquisite Culture. Tehran: Khayyam Publications; 1964. [Persian]
6. Mesbah Yazdi MT. Al-Asfar. Qom: Institute of Imam Khomeini Education, as the Eighth Volume Asfar; 2004. [Persian]
7. Ibn Sina H. Healing Alalhyat. Qom: Leaflets Mktbh Almrshy Ayatollah al-Najafi; 1984 [Persian]
8. Sheikh Eshragh. Mosaffahat. Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies; 1993. Q.3. [Persian]
9. Sadruddin Shirazi, M.I .Al-Hakkah al-Mutalliyeh fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba. 979- 1050. Beirut: Al-Arabi Darahiya Publishing,
10. Tabatabaee SMH. Badayeh al-Hekmah. Qom: Dar al-Fakar Publishing; 2010. Stage.6 Chapter.1. [Persian]
11. Tabatabaee SMH. Al-Mizan. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyah; 1984. Vol.13 p.195. [Persian]
12. Lotfi MH, Kaviani R. Period of Plato works. Tehran: Kharazmi Publication; 2005. p.503-557 [Persian]
13. Mulla Sadra M. Alrshyh. Correctied and Translated by Hossein Ahani GH. Tehran: Mola Publications; 1981.
14. Hashemian A. Al-Mufid from the perspective of Islamic scholars. Tehran: Payam Noor Publications; 2001. [Persian]
15. Naraghi A. Jamea al-Sa'adat. Qom: Ismailian Publishing; 2003. [Persian]
16. Javadi Amoli A. Rahik Mktam. Description of Transcendental Wisdom. Qom: Osra Publication; 1997. Vol.2 Sec.2. [Persian]
17. Motahari M. Collection of Works. 9th ed. Tehran: Sadra Publication; 2005. Vol.13 p.34. [Persian]
18. Javadi Amoli A. Tahrir Tamhid al-Qawad. Tehran: Al-Zahra Publishing House; 1993. p.763-781 [Persian]
19. Javadi Amoli A. Rahim Mokhtam. Qom: Esra's Publishing Center; 1996-A. Vol.1. [Persian]