

## کیفیت ارتباط نفس و بدن از دیدگاه فلاسفه و عرفا:

منیره سید مظهري<sup>1</sup>

تاریخ وصول: 89/2/1

تاریخ تصویب: 89/4/1

### چکیده

کیفیت ارتباط نفس و بدن که اولی حقیقتی است مجرد و دومی جسمانی و مادی چگونه است؟ چگونه ممکن است موجودی غیر مکاندار در تعامل و ارتباط علی با موجودی مکاندار باشد؟ فلاسفه راههای مختلفی را در پاسخ به این سؤال برگزیده اند. افلاطون علیرغم اعتقاد به تمایز و تغایر ذاتی نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل آن دو را انکار نمی کند و معتقد است که می بایست بین نفس و بدن، تناسب و تعادل برقرار باشد.

ارسطو با تمسک به اصل اصیل خود یعنی ماده و صورت، نفس را صورت بدن می داند به طوری که آن دو، ماهیت واحدی را تشکیل می دهند و تفکیک آنها از هم مانند هر ماهیت مرکب از ماده و صورت، تفکیکی اعتباری و ذهنی است نه خارجی و واقعی.

از نظر ابن سینا برخلاف ارسطو، نفس جوهر کاملاً مجرد، مفارق و بسیطی است که با حدوث بدن حادث شده و در بدن قرار می گیرد و این تعلق عرضی است نه ذاتی. درعین حال نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل دارند. و اما نظر ملاصدرا در مورد ارتباط نفس و بدن، ابتکاری است. وی نفس را جسمانیة الحدوث می داند که با حرکت جوهری خود به مرحله تجرد عقلی نائل می شود.

از سخنان عرفا نیز استنباط می شود که نسبت روح و بدن مانند نسبت خداوند و عالم است. از نظر ایشان روح از حیث جوهریت و تجرد با بدن مغایر است اما از جهت تدبیر و تصرف در بدن، به آن تعلق دارد. وحدت نیز که از حقایق الهی است در پوشش نفسی واحد و با ظهور در اجزاء بدن، احکام و جویی خود را که پیش از آن در متن تعینات امکانی مستور مانده بود، آشکار می کند.

### واژگان کلیدی:

نفس، بدن، حدوث یا قدم نفس، جوهریت و تجرد نفس.

1- استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج



توجه به تاریخ زندگی بشر نشان می دهد که مسأله رابطه نفس و بدن از دیرباز به عنوان مسأله ای مطرح برای بشر، حتی بشر اولیه جلوه کرده است. در تمدن بین النهرین، مصر و یونان قدیم، وجود این مسأله مشهود است. هر چند که تفاوت‌هایی از لحاظ زبان و کیفیت طرح آن وجود دارد. فیلسوفان یونانی را می توان اولین افرادی دانست که این مسأله را به صورت فلسفی صریح مورد بررسی قرار دادند که در این میان آراء افرادی همچون "فیثاغورث، الکمئون، امپدکلس، آناکساگوراس، افلاطون، ارسطو، افلوپین و فیلسوفان رواقی و اپیکوری" قابل ذکر است. قرون وسطی نیز آستان این مسأله بوده است، خصوصاً آنکه عقاید دین مسیحیت درباره بازگشت حضرت مسیح «ع»، عود ارواح و قیامت، لزوم بحث درباره آن را بیشتر می ساخت. آرای افرادی همچون "آگوستینوس، گروتست و آکونیاس" نمونه های بارزی از نظریات مطرح شده در آن دوران می باشد.

دکارت فیلسوف مشهور عهد رنسانس، با احیای تفکر افلاطونی درباره نفس و بدن، نظریه ای ثنوی را اتخاذ کرد که این امر سبب وارد آمدن انتقاداتی بر او از سوی افرادی همچون "کاتروس" گشت. این امر، زمینه بحث دقیق تر و فلسفی تری را در باب این مسأله فراهم کرد و آن را به عنوان مسأله ای بسیار جدی در میان فیلسوفان غربی افکند که ثمره اش اظهار نظریات متعددی درباره آن می باشد، نظریاتی همچون «فعل موقعی»، «هماهنگی پیشین»، «پدیدار فرعی» و «دو جنبه ای».

مسأله رابطه نفس و بدن را نباید تنها در آرای غربیان جستجو کرد و مسلمانان را در این باب به فراموشی سپرد. آیات قرآن کریم درباره نفس زمینه ای را فراهم ساخت تا متکلمان درباره آن بیندیشند و نظریات متعددی در قلمرو حکومت اسلامی پدیدار شود که از این میان می توان به نظریه های "هشام بن حکم، علاف، جبابی، نظام" (شعری، ص: 331)، "ابن راوندی" (حلی، ص: 327)، و "شیخ صدوق" (ابن بابویه، ص: 50) اشاره کرد.

ترجمه کتابهای فلسفه به زبان عربی در عصر ترجمه و بعد از آن، آتش این بحث را شعله ورتر کرد به گونه ای که برخی از فیلسوفان کتابهایی را اختصاصاً در این مورد نگاشتند (رسائل فلسفی کندی، ص: 107 تا 38). البته باید توجه داشت که فیلسوفان متقدم همچون «کندی، فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق» تاحد فراوانی متأثر از عقاید فیلسوفان یونان هستند. با ظهور صدرالمتألهین وضع تغییر یافت و آرای بدیع فلسفی او عرصه را برای ابتکارات در فلسفه اسلامی، هموار ساخت. هر چند که غربیان مباحثات فراوانی راجع به این مسأله داشته اند ولی نتوانسته اند از حل آن برآیند اما به نظر می رسد که نظریه ملاصدرا تاحد فراوانی بتواند راهگشای این مسأله باشد.

از آنجا که آرای برخی فلاسفه اسلامی در این مسأله متأثر از اندیشه های افلاطون و ارسطو بوده است، لذا نخست به دیدگاه این دو فیلسوف یونانی می پردازیم و در ادامه اندیشه فلاسفه اسلامی و عرفا را پی می گیریم.



### کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر افلاطون

اگر چه مسأله ارتباط نفس و بدن، مسأله ای دشوار است اما دشواری آن از نظر مکاتب فلسفی مختلف، یکسان نیست، چرا که این مسأله مبتنی است بر بعضی از مسائل فلسفی دیگر به خصوص مسأله حدوث یا قدم نفس. صرف نظر از تأویلی که ملاصدرا راجع به اعتقاد افلاطون در مسأله حدوث یا قدم نفس ارائه کرده است (ملاصدرا، اسفار، ج 3، ص: 488) و بنابر قول مشهور که افلاطون را معتقد به قدم نفس می داند، مکتب فلسفی افلاطون در توجیه کیفیت ارتباط نفس مجرد قدیم و بدن جسمانی حادث با مشکل مواجه است، لیکن افلاطون علیرغم اعتقاد به تمایز و تغایر ذاتی نفس و بدن «تأثیر و تأثر متقابل آن دو را انکار نمی کند. چنانکه در کتاب تیمائوس می گوید: «اگر مایع مخصوصی که در استخوانهاست بیش از حد لزوم تولید شود، باعث بیماری روح می گردد...» (افلاطون، ص: 1912)

افلاطون معتقد است بین نفس و بدن باید تناسب و تعادل برقرار باشد. هر چه خوب است زیاست ولی زیبایی، بی تناسب و اعتدال درونی ممکن نیست. بنابراین، موجود زنده نیز اگر بخواهد خوب باشد باید از تناسب و اعتدال بهره مند باشد. در مورد تندرستی و بیماری و خوبی و بدی، تناسب و اعتدال بین روح و بدن مهمتر و مؤثرتر از هر اعتدالی است و بی اعتدالی هاست ولی ما از این نکته به کلی غافلیم و هیچ توجه نداریم که آنجا که روحی بزرگ و قوی سوار بر مرکبی کوچک و ضعیف است و همچنین در خلاف این وضع، موجود زنده، فاقد زیبایی است چون از مهمترین و مؤثرترین اعتدالها بی بهره است. اما آنجا که تناسب و اعتدال میان جسم و روح برقرار است. در نظر کسی که قادر به دیدن اینگونه چیزهاست زیباترین مناظر جلوه گر است. اگر روح به مراتب نیرومندتر از تن باشد هنگام بروز خشم شدید، بدن دچار لرز و تشنج می گردد. و آنجا که بدنی بزرگ و نیرومند با روحی کوچک و ناتوان بهم پیوسته باشد، قدرت تفکر، ضعیف و ناچیز می گردد. از اینرو یگانه راه علاج برای هر دو قسمت وجود آدمی این است که تن و روح هر دو یکسان پرورده شوند. (همان، ص: 1913)

### کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر ارسطو

ارسطو در بسیاری از موارد، اصل اصیل و اساسی خود یعنی ماده و صورت را جهت تحلیل و تبیین مسائل هستی شناسی از جمله در تبیین ارتباط نفس و بدن بکار می گیرد، و بمعنای دقیق فلسفی، نفس را صورت بدن می داند بطوریکه آندو، ماهیت واحدی را تشکیل می دهند. تفکیک بین نفس و بدن مانند هر ماهیت مرکب از صورت و ماده، تفکیکی ذهنی و اعتباری است و نه تفکیکی خارجی و واقعی.



ارسطو حتی وقتی در تعریف نفس می گوید: «نفس کمال اول جسم طبیعی است» منظورش از کمال، همان صورت است و با صراحت تمام بیان می کند که جای بحثی راجع به اینکه آیا نفس و بدن یک چیزند نمی ماند: «اگر بخواهیم تعریف کلی که منطبق بر تمام انواع نفس باشد، بدست آوریم باید بگوییم که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و نیز از همین رو است که جایی برای بحث دربارهٔ اینکه نفس و بدن یک چیز است نمی ماند چنانکه این بحث را دربارهٔ موم و نقشی که بر روی موم است و بطور کلی در مورد ماده یک چیز معین و آنچه این ماده از آن اوست مطرح نمی کنند زیرا که واحد و وجود بچندین معنی می آید و لیکن معنی اصلی آنها کمال است». (ارسطو، ص: 79)

اگر چشم در واقع، حیوانی می بود، بینایی نفس آن بود، زیرا که بینایی، جوهر صوری چشم است. اما چشم، ماده بینایی است و اگر بینایی از میان برود دیگر چشمی در میان نمی ماند مگر باشتراک اسمی، مانند چشمی از سنگ یا چشم پیکری که نقاشی شده است. نفس، کمال است به همان معنی که قوهٔ بینایی برای چشم و قوهٔ برندگی برای تیر، و بدن چیزی است که فقط بالقوه است؛ اما همانطور که چشم، مردمکی است که منضم به بینایی است، در بحث ما نیز حیوان، نفسی است که متصل به بدن است. (همان، ص: 81)

ارسطو بنا بر عقیده ای که به نحوهٔ اتحاد نفس و بدن دارد بسیاری از آثار و افعال صادر از انسان را مربوط به یکی از دو جزء مزبور نمی داند بلکه آنرا مربوط به موجود واحدی تلقی می کند: «بسیاری از امور نفسانی چنان با بدن تلازم دارند که تفکیک آنها از یکدیگر ممکن نیست و ظهور هر حالتی در نفس، مستلزم ظهور حالتی معین در بدن است» (همان، ص: 8). لذا ارسطو تأکید زیادی بر اتحاد نفس و بدن دارد و آندو را جدایی ناپذیر می شمرد و نیز عمل نفس را مستقل از بدن نمی داند هر چند که عقیدهٔ ارسطو در این مبحث - یعنی اتحاد نفس و بدن - تلازم چندانی با عقیده اش راجع به روحانیة الحدوث بودن نفس ندارد چرا که تکوّن یک ماهیت نوعیه واحد از طریق ترکیب دو جزء که یکی از آنها حدوثش روحانی و مجرد است و دیگری مادی و جسمانی، معقول نیست.

### کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر ابن سینا

برخلاف ارسطو که نفس و بدن را با یکدیگر کاملاً متحد و نسبت آنها را همان نسبت ماده و صورت می داند ابن سینا به چنین اتحاد و یگانگی بین نفس و بدن قائل نیست بلکه معتقد است که نفس، جوهر کاملاً مجرد و مفارق و بسیطی است که با حدوث بدن حادث می گردد و در بدن قرار می گیرد لکن با بدن، اتحادی نظیر اتحاد ماده و صورت پیدا نمی کند. نفس فقط چند صباحی که در دنیاست تعلقی تدبیری به



بدن دارد و بدن، آلت و ابزاری است جهت اعمال و افعال او.

از آنجائیکه ابن سینا نسبت بین نفس و بدن را نسبت صورت و ماده نمی داند، باعتقاد او تعریف نفس به «کمال» از تعریف نفس به «صورت» برتر است. نفس، متعلق به بدن می باشد در حالیکه صورت، منطبع در ماده است، اگر نفس را منطبع در بدن بدانیم معنایش اینست که هر جزئی از نفس بر هر جزئی از بدن منطبق می باشد و با انقسام بدن، نفس هم منقسم می گردد در حالیکه نفس انسان، حقیقت مجرد و غیر منقسمی است. بنابراین تعریف، نفس بصورت جامع، نفس انسان نمی باشد بلکه فقط نفوس منطبعه (نباتی و حیوانی) را در بر می گیرد. (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص: 6)

از طرف دیگر باید توجه نمود که بنا بر عقیده ابن سینا تعلق نفس به بدن، تعلقی عرضی است و نه ذاتی. عبارت دیگر نفسیت نفس (تعلق نفس به بدن) چیزی خارج از ذات و حقیقت نفس می باشد فلذا تعریف نفس به «کمال بدن» نیز مبین حیثیت ذات نفس نخواهد بود بلکه بیان کننده حیثیت اضافی و تعلقی آنست. بهمین خاطر، بررسی و تحلیل این جوهر مجرد بلحاظ تعلق آن به بدن، مربوط می شود به علم طبیعیات، در حالیکه بررسی این جوهر مجرد بلحاظ ذات مجردش مربوط است به علم الهیات. (همان، ص: 9)

از این سخنان ابن سینا کاملاً روشن است که وی نفس و بدن را دو جوهر متغایر دانسته و نسبت آندو را نیز فقط در حد تدبیر و تصرف و تعلق، عرضی می داند. در مقام تشبیه و ارائه مدل، ابن سینا در بعضی موارد، نسبت نفس به بدن را مانند نسبت پادشاه به مملکت و کشتییان به کشتی دانسته است. و حتی در مواردی نسبت آندو را نظیر نسبت مرغ به آشیانه می داند: «حکمت خداوند را نظاره کن که چگونه بوسیله اصول و پایه هایی مزاجهای مختلفی را ساخته و هر مزاجی را برای نوعی مهیا کرده است. پست ترین مزاج را برای پست ترین انواع قرار داده و بهترین مزاج را که معتدل ترین آن است برای نفس انسانی قرار داده است تا اینکه نفس ناطقه در آشیانه خود (مزاج) قرار گیرد» (ابن سینا، اشارات، ص: 286). خواجه نصیرالدین طوسی در شرح این فقره از عبارات شیخ می گوید: «در بیان شیخ که گفته است «لتستوکره» استعاره لطیفی است مبنی بر اینکه نفس مجرد است و نسبتش به مزاج نظیر نسبت پرنده است به آشیانه اش» (خواجه نصیر، ص: 287).

اگر چه ابن سینا نفس و بدن را متغایر دانسته و حتی نسبت آندو را به نسب مرغ و آشیانه تشبیه کرده است اما نه تنها منکر تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن نیست بلکه با تأکید فراوانی در تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن سخن گفته است. وی در فصل چهارم از مقاله چهارم نفس شفاء می گوید: «افعال و احوال نفس در نسبت با بدن اقسامی دارد بدین قرار: بعضی از احوال اولاً و بالذات مربوط به بدن است اما از آن حیث که



بدن دارای نفس می باشد مانند، خواب، بیداری، صحت و مرض، بعضی از احوال اولاً بالذات مربوط به نفس است اما از آن حیث که در بدن است و به بدن تعلق دارد مانند تخیل، شهوت، غضب، غم، هم، حزن و آنچه مانند اینهاست و بعضی از احوال بطور مساوی مربوط به هر دو است». (ابن سینا، طبیعات شفا، ص: 175).

ابن سینا در نمط سوم اشارات و تنبیهاست بعد از اثبات حقیقتی متغایر با بدن اشاره می کند که این حقیقت، واحد است و اصل انسان همین حقیقت می باشد. این حقیقت دارای فروعی است که در اعضاء بدن پراکنده می باشند. وی آنگاه به تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن تصریح می نماید: «هر گاه چیزی را بوسیله اعضاء بدن احساس کنی یا تخیل نمایی و یا غضب کنی ارتباط و علاقه ای که بین نفس و قوای جسمانی نفس است باعث ایجاد حالتی در تو می شود که افعال صادره به تدریج در تو ملکه میگردد و به راحتی می توانی آنها را انجام دهی کما اینکه عکس آن نیز واقع می شود. یعنی یک هیئت نفسانی در قوای جسمانی و اعضای بدن تأثیر می گذارد. (همان، اشارات، ج 2، ص: 307).

### کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر ملاصدرا

#### 1) وحدت نفس از نظر ملاصدرا

صدرالمتألهین شیرازی، همچون ارسطویان معتقد است که نفس امری واحد است. از همین رو، او سخن کسانی را که قائل به وجود سه نفس متمایز نباتی، حیوانی و انسانی در انسان هستند، باطل می داند. او برای اثبات مدّعی خود، در طیّ دو مرحله ابتدا به ابطال دلایل فلاسفه معتقد به این نظریه پرداخته است؛ آنگاه دلایل خود را در اثبات وحدت نفس، اقامه می کند.

**بحث سلبی ملاصدرا:** از دیدگاه منکران وحدت نفس، گیاهان دارای نفس نباتی هستند که تدبیر نموّ آنها را بر عهده دارد؛ اما حیوانات علاوه بر نفس نباتی واجد نفس حیوانی نیز هستند. درعین حال هیچ یک از نباتات و حیوانات دارای نفس ناطقه نیستند. توجه به این که نفس نباتی بدون نفس حیوانی در گیاهان وجود دارد، و نفس حیوانی بدون نفس ناطقه در حیوانات موجود است، ما را به تغایر این سه نفس رهنمون می شود؛ زیرا در صورت واحد بودن آنها، محال بود که با تحقق یکی از آنها در یک شیء، آن دو مورد دیگر تحقق نداشته باشند. حال، از آنجا که هر سه نفس در انسان وجود دارد - زیرا آثار همه آنها در انسان مشهود است - در می یابیم که انسان دارای سه نفس متغایر می باشد. (ملاصدرا، ج 8، ص: 61)

ملاصدرا پس از تقریر دلیل منکران وحدت نفس آن را قاصر از اثبات مطلوب آنان می داند، از دیدگاه



او اشتباهی که این عده بدان گرفتار آمده اند، خلط میان وحدت بالنوع و وحدت بالجنس است. در صورتی که نفس نباتی گیاهان و حیوانات و نفس حیوانی حیوانات و انسانها را واحد بالنوع بدانیم لازم می آید که با توجه به دلیل ذکر شده آنها را متغایر از یکدیگر و از نفس ناطقه بدانیم؛ اما امر، بدین منوال نیست و وحدت آنها وحدت بالجنس است.

توضیح آنکه اگر قوه حساس (نفس حیوانی) انسان از آن حیث که تحصیل وجودی کاملی را داراست در نظر بگیریم با قوه حساس حیوانات وحدت بالنوع دارد، زیرا قوه حساس حیوانات تحصیل وجودی کاملی دارد. اما امر بدینسان نیست زیرا قوه حساس در انسان تحصیل و استقلال وجودی ندارد و تحصیل وجود و حقیقت آن وقتی کامل می شود که کمال آن، یعنی قوه ناطقه حاصل شود و این بیانگر وحدت بالجنس قوه حساس انسان و حیوان است. بنابراین، دلیل مذکور لازم نمی آورد که انسان موجودی با سه نفس متمایز باشد؛ بلکه او نفس واحد را داراست که قوای مختلفی نیز دارد. (همان، ج 9، ص: 58)

### بحث ایجابی ملاصدرا: صدرالممتألهین در گام بعدی خود با بحثی ایجابی دلایلی را برای اثبات

وحدت نفس اقامه می کند.

یکی از راههایی که ملاصدرا برای اثبات نظریه خود برگزیده است توجه به معلوماتی است که در نزد انسان حاضر است.

هر یک از ما با شهودی که نسبت به خود داریم در می یابیم که قادریم احکام محسوسات، موهومات و معقولات را بر یک چیز حمل کنیم. به عنوان مثال ما چنین قضایایی را به کار می بریم: چیزی که دارای فلان رنگ است، فلان طعم را دارد، این صورت خیالی من مغایر با عین این شیء خارجی است، زید انسان است و ...

باید توجه داشته باشیم که حکم کننده میان دو چیز لازم است که هر دو طرف حکم، یعنی موضوع و محمول را نزد خود حاضر سازد تا بتواند میان آن دو به سلب یا ایجاب، رابطه برقرار سازد. بنابراین با توجه به قضیه اول قوه واحدی در انسان وجود دارد که به واسطه آن کلیه محسوسات را ادراک کرده در میان آنها به حکم می پردازد، توجه به قضیه دوم ما را به این حقیقت رهنمون می شود که قوه واحدی، صورتهای حسی و خیالی را نزد خود حاضر کرده، میان آنها به صدور حکم ایجابی یا سلبی می پردازد؛ در نهایت توجه به قضیه سوم این حقیقت را نشان می دهد که قوه واحدی صورتهای حسی و عقلی را در نزد خود حاضر دارد و بدین وسیله امکان حکم سلبی یا ایجابی را فراهم می سازد. لذا انسان دارای نفس واحدی است



که در عین وحدت، تمام قواس حسی، خیالی، وهمی و عقلی را واجد است. (همان، ج 8، ص: 221-230)

## 2) رابطه نفس و بدن

صدرالمتألهین در ذکر اقسام تعلق دو چیز به یکدیگر، دو قسم از اقسام تعلق را در مورد نفس و بدن می پذیرد: اول: تعلق نفس به بدن از حیث حدوث نفس - و نه بقای نفس - تعلق به حسب وجود تشخص است، زیرا حکم نفس در ابتدای حدوث و تکون آن، حکم طبایع مادی است که نیازمند ماده ای مبهم الوجود هستند و نفس نیز در ابتدای حدوث خود به ماده ای مبهم الوجود که همان بدن است، تعلق دارد.

دوم: تعلق نفس به بدن، هنگامی که قوه عقل عملی انسان به فعلیت رسیده، اما عقل نظری او هنوز در حد عقل هیولانی است تعلق به حسب استکمال و کسب فضایل وجودی است. از دیدگاه صدرالمتألهین این قسم تعلق از ضعیفترین اقسام آن است. (همان، ص: 327)

او برای تقریب به ذهن، این قسم از تعلق را به تعلق نجار به وسایل کارش تشبیه می کند با این تفاوت که تعلق نفس به آلات خود (اعضای بدن) تعلق ذاتی و طبیعی؛ است اما تعلق نجار به ابزار و وسایل خود عرضی و خارجی است.

با دقت در آنچه ملاحظه در این باره آورده است در می یابیم که او با پذیرش قسم اول، که همان تعلق صورت به ماده است، نفس را در ابتدای خلقت همچون صورتی برای ماده می داند و لذا در سلک ارسطو و پیروان او که نفس را صورت ماده دانسته اند، قرار می گیرد. البته باید توجه داشت که ارسطو این قسم از تعلق را برای نفس در طول حیات یک فرد ثابت می داند؛ اما صدرالمتألهین به این قسم بسنده نکرده و قسم دیگری را نیز برای تعلق نفس به بدن قائل می شود. او با پذیرش قسم دوم تعلق، به تصور افلاطونیان از نفس، نزدیکتر می شود. (ملاصدرا، ج 9؛ ص: 47) هر چند که برخلاف آنان نفس را قدیم و دارای همه ادراکات نمی داند بلکه او معتقد است که نفس حادث بوده و فاقد هر گونه صورت ادراکی در بدو پیدایش است.

هر چند که صدرالمتألهین در ذکر اقسام تعلق نفس و بدن به یکدیگر، ظاهراً به این دو قسم بسنده کرده اما در قسمتهای دیگر، جملاتی را درباره نفس و بدن ذکر کرده است که ما را رهنمون به ارتباطی بالاتر از ارتباط قسم دوم می نماید. در این قسم، نقش اصلی بر عهده نفس است و به تعبیری باید از رابطه بدن با نفس سخن گفت نه رابطه نفس با بدن.

او درجایی می گوید: «بدان که نفس حامل بدن است بر خلاف پندار اکثر مردم که امر را به عکس دانسته اند و بدن را حامل نفس می دانند». (همان) و در جای دیگر می گوید: «بدن از توابع وجود نفس



در مراتب پایین آن است». (همان، ص: 149) این بخش از سخنان او در تطابق کامل با سخنان افلوپین در تاسوعیات (انثادها) می باشد. افلوپین در جایی از اثر خود چنین می گوید: «روح جسم نیست و بیش از آنکه محاط باشد محیط است» (افلوپین، ج 1، ص: 507) و در جای دیگر می گوید: «تن در پرتو روح روشن می شود». (همان، ص: 509)

هر چند که استناد نادرست کتاب اثولوجیا به ارسطو در پذیرش این سه قسم از تعلق توسط ملاصدرا نقش داشته است؛ اما علت اصلی این مسئله را باید در خود نظریات ملاصدرا جستجو کرد. اتخاذ این موضع توسط صدرالمتألهین ناشی از اعتقاد او به حرکت جوهری است، که حرکت جوهری نفس نیز در آن می گنجد. بر این اساس، نوع تعلق نفس به بدن با توجه به مراتب مختلف وجودی نفس تغییر می کند تا آنجا که از هر گونه تعلق به بدن مادی، رها می شود.

### 3) متعلق اول نفس در بدن

مشکلی که همواره دامنگیر معتقدان به تجرد روح بوده، کیفیت ارتباط موجود مجرد با موجود مادی و تعامل آنها با یکدیگر است. عده ای برای فرار از این مشکل، تعامل و تأثیرگذاری علی نفس و بدن را بر روی یکدیگر انکار کرده اند که برخی از فیلسوفان بعد از دکارت همچون لایب نیتس و مالبرانش از آن جمله اند. اما می توان گفت که تمامی فیلسوفان مسلمان این تعامل دو جانبه را پذیرفته اند. لذا لازم است که به تبیین ارتباط این دو با یکدیگر پردازند. فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا در این مسئله متأثر از آرای فیلسوفان و اطباء یونان قدیم بوده اند. در این میان ملاصدرا معتقد است که جوهر نفس به دلیل آنکه از عالم ملکوت و عالم نور محض عقلی است در بدن تاریک و غلیظ عنصری مستقیماً تصرف نمی کند، بلکه در این میان واسطه ای وجود دارد که روح بخاری نامیده می شود. (ملاصدرا، ج 9، ص: 75) از دیدگاه او روح بخاری از حیث جسم بودن خود متناسب با بدن و از حیث لطافت خود متناسب با نفس مجرد است. او همچون «فخر رازی» و «شیخ الرئیس» همزمان با اکثر اطباء یونان قدیم معتقد است که روح بخاری از اجزای لطیف و بخاری اخلاط، حاصل می شود؛ حال آنکه اعضای بدن از اجزای غلیظ اخلاط تحقق می یابد. (همان، ص: 74) البته باید توجه داشت که او معتقد به سه روح بخاری است که از حیث رقت و لطافت در سه مرتبه قرار می گیرند:

روح نفسانی مغزی که لطیفترین اجزای اخلاط است

روح حیوانی قلبی



## روح طبیعی کبدی

پذیرش این سه روح توسط ملاصدرا سبب شده است که او چندین واسطه را میان نفس و اعضای بدن، مطرح سازد: اولین واسطه، روح نفسانی مغزی است که رابطه میان نفس و روح حیوانی قلبی را فراهم می کند. روح حیوانی قلبی واسطه ای میان روح مغزی و نفس با خون لطیف و صاف است و خون لطیف نیز واسطه ارتباطی روح حیوانی، روح مغزی و نفس با بدن محسوب می شود.

دلیل صدرالمتألهین در وجود روح بخاری همان دلیلی است که جالینوس در صحت ادعای خود مبنی بر مرکزیت مغز برای حس و حرکت اقامه کرده است: در صورتی که عصبی را محکم ببندیم، متوجه می شویم که حس و حرکت در آن بخش از عصب که در سمت مغز است باقی می ماند حال آنکه در بخشی که پایینتر از محل بستن است، حس و حرکتی وجود نخواهد داشت و می دانیم که بستن، فقط مانع نفوذ اجسام می شود و این نشان می دهد که روح بخاری جسم است؛ اما جسمی که به دلیل لطافت، می تواند رابطه نفس با بدن را فراهم کند. (همان، ص: 79)

صدرالمتألهین همانند دیگر افرادی که نفس را واحد دانسته اند معتقد به وجود یک عضو رئیسی در بدن است که تعلق روح بخاری به آن می باشد و بدینگونه تعلق روح بخاری و در نتیجه تعلق نفس به دیگر اعضای بدن به واسطه آن صورت می گیرد، آنچه ملاصدرا در تعیین عضو رئیسی بدن آورده، متفاوت است و شامل سه نظریه می گردد:

از آنچه در جلد نهم اسفار آورده است؛ بدست می آید که او قلب را عضو رئیسی بدن می داند؛ در بخشی از جلد هشتم اسفار، ضمن ابطال نظریه فخر رازی، کبد را عضو رئیسی معرفی می کند و در جای دیگر مغز را مقدم بر قلب و کبد می داند. (همان، ج 8، ص: 144) توجه به کلمات ملاصدرا در نظریه اول و تطبیق آن با سخنان فخر رازی در المباحث المشرقیه نشان می دهد که صدرالمتألهین در نظریه اول بر ممشای قوم مشاء حرکت کرده است و نظریه مذکور، نظریه فلسفی او نیست. (فخر رازی، ص: 419) اما هر دو نظریه بعدی را می توان عقیده ملاصدرا دانست که تفاوت ظاهری میان آن دو کاملاً قابل رفع است؛ زیرا هر یک از حیثی متفاوت از دیگری به بررسی عضو رئیسی بدن و رابطه نفس با آن پرداخته است. آنجا که صدرالمتألهین کبد را مقدم بر اعضای دیگر دانسته و روح طبیعی موجود در آن را اولین بخش به وجود آمده چنین می داند به رابطه نفس و بدن از حیث زمانی و حدوث بدن نظر داشته است؛ اما در آنجا که اولین عضو حاصل شده را مغز می داند که روح نفسانی در آن موجود است؛ به رابطه علی و معلولی مراتب نفس نظر داشته و به عبارت دیگر رابطه نفس و بدن را از حیث بقای آن مد نظر قرار داده است.



اگر چه رای صدرالمتهلین دربارهٔ مسأله ارتباط نفس با بدن در نوع خودش بدیع و تازه بوده، اما وی دربارهٔ کیفیت ارتباط نفس و بدن تا حدِّ فراوانی متأثر از فیلسوفان و طبیبان یونانی باقی ماند. کوششی که او در تبیین رابطهٔ نفس و بدن با پذیرش روح بخاری نموده است؛ کوششی ناموفق است. او روح بخاری را بدان سبب که نه مجرد صرف و نه مادی صرف است رابط نفس و بدن دانسته، که جنبهٔ مادی آن متعلق بدن و جنبهٔ مجرد آن متعلق نفس است و لذا همچون پلی، ارتباط نفس و بدن را فراهم می کند. پذیرش این نظریهٔ بدان علت بوده است که او همچون دیگر فیلسوفان مسلمان به تأثر از نوافلاطونیان، ارتباط بی واسطهٔ موجود مجرد با مادی را محال می دانسته است. ناموفق بودن این نظریه همانگونه که علامه طباطبایی در حواشی خود بر کتاب اسفار آورده (ملاصدرا، ج 9، ص: 247) بدان سبب است که در آن، میان کیفیات جسمانی و مرتبه وجودی خلط شده است. رقت و غلظت یک جسم - از این حیث که ملاصدرا روح بخاری را جسم لطیف می داند - از کیفیات جسمانی است و موجب شرافت یا پستی وجودی در جسم نمی شود. بنابراین نمی توان روح بخاری را واسطهٔ نفس مجرد و بدن مادی دانست.

این اشکال بر برخی از فیلسوفان غرب همچون دکارت نیز وارد است، زیرا او نیز که جایگاه ادراک و متعلق اول نفس را درغده صنوبری مغز می داند، معتقد است که وجود حالت اتری در آنجا سبب تعلق نفس به آن می شود.

### کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر عرفا

قبلا اشاره نمودیم که مسئله ارتباط نفس و بدن و نحوهٔ اعتقاد دربارهٔ این مسئله، ارتباط وثیقی با مسئله «حدوث یا قدم نفس» و نحوهٔ حدوث آن دارد بدین معنا که در صورت حدوث، آیا باید حدوث آنرا روحانی بدانیم و یا جسمانی؟ باعنایت به این مطلب باید نظر عرفا راجع به نحوهٔ ارتباط نفس و بدن را از کتب آنها استنباط و استنتاج نماییم. اینکه می گوییم «باید استنباط نماییم» بدین سبب است که عرفا این مسئله را نیز مانند مسئله «حدوث یا قدم نفس» و نحوهٔ حدوث نفس با صراحت و روشنی بیان نکرده اند. عرفا نسبت نفس و بدن را مانند نسبت خداوند و عالم دانسته اند. مضمون سخن ابن عربی و شارح فصوص الحکم او در اینباره چنین است: که نفس دراین جسم حاصل شد و مأمور به تصرف در او و تدبیر وی گردید. خداوند برای نفس، این قوا را آلات و ابزار قرار داد تا به مقاصدی که از نفس در تدبیر بدن اراده فرموده، واصل بشود. همچنین است تدبیر حق تعالی عالم را، که عالم را تدبیر نمی فرماید مگر به عالم، که بعضی از اعیان قابل تدبیر را متوقف بر بعضی دیگر نمود مثلا بعضی را سبب و بعضی را مسبب قرار داد چنانکه قوای کائنه در



تابوت انسان که بدن اوست بعضی در بعضی متوقفند و روح مدبر بدن، بدن را تدبیر می کند بواسطه بدن، و یا اینکه خداوند، عالم را تدبیر می کند بوسیله صورت عالم، پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر بواسطه عالم، مانند توقف ولد بر ایجاد والد و توقف مسببات به اسبابشان و محققات بر حقایقشان، و همه اینها از عالمند و این عمل حق سبحانه و تدبیر اوست در عالم. اما آنکه گفته شد یا بصورت عالم، مراد از این صورت، اسماء حسنی و صفات علیایی است که حق سبحانه به آنها نامیده می شود و بدانها متصف می گردد پس هیچ اسمی که خداوند بدان اسم نامیده می شود به ما نرسیده است مگر اینکه معنی و روح آن اسم را در عالم می یابیم پس خداوند که عالم را به اسماء حسنی خود تدبیر می فرماید، در حقیقت عالم را با صورت عالم تدبیر می کند و آدم را خلیفه خود بر عالم قرار داده و عالم را به خلیفه تدبیر نموده و در حق آدم (که جامع نعوت حضرت الهیه است که ذات و صفات و افعال او می باشند) گفته است: «الله خلق آدم علی صورته» و صورت حق جز حضرت الهیه، که حضرت اسماء و صفات می باشد، نیست. (ابن عربی، ص: 566)

روح از حیث جوهریت و تجردش و سنخیت آن با عالم ارواح با بدن مغایر است، و به آن تعلق دارد جهت تدبیر و تصرف در آن، اما قائم به ذات خود است و در بقاء و قوام خود محتاج به بدن نمی باشد و از آن حیث که بدن، صورت و مظهر کمالات و قوای روح در عالم شهادت است، روح به بدن محتاج می باشد و از بدن منفک نیست بلکه در بدن ساری است، اما نه مانند سریان حلولی و اتحادی که نزد اهل نظر مشهور است بلکه مانند سریان وجود خداوند در جمیع موجودات، پس از این حیث بین روح و بدن تغایر نیست.

هر کس کیفیت ظهور خداوند در اشیاء را درک کند و بداند که اشیاء از چه جهت عین خداوند و از چه جهت غیر خداوند هستند می تواند کیفیت ظهور روح در بدن را نیز درک کند و بفهمد که روح از چه جهت عین بدن و از چه جهت غیر بدن است، چرا که روح، رب بدن است و هر کس حالت و نسبت رب با مربوب را درک کند کیفیت نسبت روح و بدن را نیز درک خواهد کرد. (قیصری، ص: 711) بعقیده ابن عربی و قیصری همانگونه که تدبیر عالم کبیر بوسیله ملائکه می باشد، تدبیر روح در بدن نیز بوسیله قوای روحانی (عقل نظری و عملی، وهم، خیال) و قوای حیوانی و نباتی (حواس خمس، غاذیه، نامیه، مولده...) انجام می گیرد.

وحدت که از حقایق الهی است با ظهور در اجزای بدن، احکام خود را که پیش از آن در متن احکام تعینات امکانی، مخفی و مستور بوده است آشکار می کند و بلکه در حقیقت، انکار احکام کثرت که در تماس همه جانبه اجزاء بدن حاصل می شود موجب می گردد تا وحدت که در متن کثرات، مستور مانده بود، در پوشش نفسی واحد، ظاهر شود و با پیدایش نفس حقیقی، هر یک از اجزاء بدن نیز احکام و جویی خود را که در زیر احکام امکانی عناصر جزئی، مستور بودند آشکار نمایند و بدین ترتیب عناصر در پرتو وحدت حقیقی در قالب



اعضاء مختلف، قوای گوناگونی را که منشأ افعال متنوع هستند، قبول می نمایند. هماهنگی اعضاء انسان تابع هماهنگی قوای او، و همسویی قوای وی تابع نزهت روح و تجرد نفس اوست. (ابن ترکه، ص: 637). عرفا نیز مانند فلاسفه دخالت و تعلق مستقیم روح مجرد به بدن جسمانی را ممکن نمی دانند و لذا واسطه ای را در این میان لازم می شمردند: روح مجرد به جسم کثیف (جرمانی) تعلق نمی گیرد مگر بواسطه یک جسم لطیف، و لذا روح مجرد به روح حیوانی تعلق می گیرد. روح حیوانی، جسم لطیف بخاری است که از امتزاج اجزاء لطیف ارکان اربعه با هم حاصل می شود. روح مجرد بعد از تعلق به روح حیوانی (روح بخاری)، به قلب سپس به کبد و آنگاه به مغز تعلق می گیرد. (قیصری، ص: 84)

جندی، شارح دیگر فصوص الحکم دربارهٔ رابط بین بدن و روح می گوید: بین جوهر جسم و روح، تباین کلی وجود دارد بطوریکه غیر از حقیقت جوهریت و موجودیت هیچ وجه جامعی بین آندو نیست، پس خداوند از این جوهر که دارای چنین اعتبار و حیثیتی است جوهر ثالثی ایجاد نمود که عبارت است از «نفس». نفس، جوهر غیر متحیز و غیر متقوم به شیء متحیز می باشد، نفس به جسم متحیز، تعلق تدبیری و تعمیری و تسخیری دارد.

نفوس ناطقه اگر چه جوهر وحدانی نورانی هستند اما مشتمل بر قوای کثیر و خصایص و حقایق متعددی می باشند، ظهور این قوا و خصایص متوقف است بر تعلق تدبیری و تسخیری و تعمیری و تنویری نفوس، لذا خداوند آن نفوس انسانی را واسطه ای قرار داد بین جوهر نیر حی شریف وحدانی قدسی روحی و بین جوهر تاریک میّت مرکب متکثر، چون نفوس انسانی، هم دارای جهت وحدانی مطلق هستند و هم دارای کثرت نسبی، و با دو جوهر روح و جسم تناسب دارند. بنابراین نفس، جوهر غیر متحیزی است که بمنظور تدبیر و تعمیر و تشریف و تسخیر و تصریف به بدن تعلق می گیرد و حقیقت روح انسان نور تجلی از نفس رحمانی است که در ماهیت قابل انسانی، تعیین یافته و با نسیم قدسی به انسان وجود و حیات می دهد. (جندی، ص: 77)

همانگونه که کلام جندی صراحت دارد او انسان را متشکل از سه جوهر متغایر می داند که دو جوهر از این سه جوهر، مجردند و یک جوهر، غیر مجرد. دو جوهر مجرد عبارتند از روح و نفس و جوهر غیر مجرد، بدن می باشد. نفس، واسطهٔ ارتباط روح و بدن است این در حالی است که خود نفس نیز مجرد می باشد. در جوهر نفس، جهات کثرت و لو نسبی موجود است اما روح، جوهری وحدانی و قدسی است.

بیان جندی را با دو تفسیر شاید بتوان قابل فهم دانست یک تفسیر این است که منظور او از نفس، «قلب» باشد، در این صورت ایشان رابط بین روح (عقل) و بدن را قلب (نفس) دانسته است.

در تأیید این تفسیر می توان به کلام قیصری استشهاد کرد که آنچه در فلسفه، عقل گفته می شود عرفا



به آن روح می گویند و آنچه در فلسفه، نفس مجرد ناطقه گفته می شود، عرفا به آن قلب می گویند و منظور عرفا از نفس، نفس منطبعه حیوانیه است (قیصری، ص: 213). تفسیر دیگر اینکه منظور جندی از نفس، خیال باشد اما با این تفاوت که بر خلاف قیصری، ایشان خیال (نفس) را مجرد دانسته است و نه منطبعه (جسمانی).

Archive of SID



### منابع

- 1 - ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد، اعتقادات، ترجمه جعفر سلطان القرابی، نهضت زنان مسلمان، 1361.
- 2 - ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، تحریر آیت الله جوادی آملی، الزهراء، 1372.
- 3 - ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (طبیعیات النفس)، مقدمه ابراهیم مدکور، کتابخانه آیت اله مرعشی نجفی، بی تا.
- 4 - \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات، مطبعة الحیدری، (ج 2)، 1379.
- 5 - ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داوودی، حکمت، 1378.
- 6 - ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، شرح آیه الله حسن حسن زاده آملی، فرهنگ و ارشاد، 1378.
- 7 - اشعری، ابوالحسن، المقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت رتیر، انتشارات الاسلامیه، 1400.
- 8 - افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، 1367.
- 9 - افلوپین، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، 1366.
- 10 - جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، دانشگاه مشهد، 1361.
- 11 - حلّی، الحسن بن یوسف بن مطهر، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، تحقیق حسن المکی العاملی، دارالصفوه، 1411.
- 12 - رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، دارالکتب العربی، 1410.
- 13 - شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار، مجلدات 3، 7، 8، 9، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- 14 - الطوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبيهات، مطبعة الحیدری، ج 2، 1379.
- 15 - قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، شرح جلال الدین آشتیانی، تبلیغات اسلامی، 1375.