

بدن و رابطه آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا

علیرضا حسن پور^۱

زهرا امامی^۲

چکیده

فیلسوفان اسلامی، به خصوص مشائیان، براساس تبیینی که از رابطه نفس و بدن و ماهیت این دو به دست می‌دهند، علم و ادراک را فعل نفس و نه بدن می‌دانند. از نظر ایشان، علم نفس به بدن از سنخ علم حصولی است. اما براساس دیدگاه ملاصدرا علم نفس به بدن همانند خودآگاهی نفس است و از سنخ علم حضوری به-شمار می‌آید. طبق نگرش صدرایی نه تنها بدن متعلق علم حضوری و خودآگاهی نفس قرار می‌گیرد، بلکه در تمام مراتب ادراک نیز حضور دارد و در هر کدام از آنها نقشی ایفا می‌کند؛ تا جایی که اگر اختلالی در بدن ایجاد شود تمام مراحل ادراک و حتی ادراک عقلی نیز دستخوش تغییر و تحول قرار می‌گیرد. در این نوشتار ابتدا به ذکر انواع بدن از منظر ملاصدرا را می‌پردازیم و سپس مسئله علم نفس به بدن و نقش بدن در ادراک از نظرگاه صدرایی را تبیین و تحلیل می‌کنیم و در نهایت به این نتیجه خواهیم رسید که بدن، مرتبه‌ای از مراتب نفس و نه جوهری جدای از آن است. این امر به ما امکان می‌دهد تا بپذیریم که حضور و نقش بدن در ادراک اگرچه به اندازه نفس نیست، اما کمتر از آن هم نیست و از این دیدگاه جمهور فلاسفه که معتقدند فقط نفس در ادراک نقش دارد فاصله بگیریم. در واقع، علم‌النفس صدرایی، فقط بررسی نفس نیست، بلکه تبیینی از ماهیت انسان است که بدون توجه به بُعد جسمانی او ناکافی است.

کلید واژه‌ها: علم حضوری، علم نفس به بدن، بدنمندی ادراک، بدن مثالی، ملاصدرا

arhassanpoor@yahoo.de

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام؛

zahra.emamy68@gmail.com

۲- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام؛ (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۸/۱۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۲۵

۵۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

طرح مسئله

نفس از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، مبدأ معرفت انسان است و حتی اکثر قریب به اتفاق آنان حقیقت انسان را همان نفس می‌دانند. بنابراین از دیدگاه جهمور فلاسفه، یگانه دریچه نگرش به ساحت وجود انسان، نفس است. بر این اساس، علم و ادراک تنها به این ساحت تعلق دارد و بدن فاعل ادراک قرار نمی‌گیرند. از نظر ایشان، ادراک امری روحانی است که اگر به بدن تعلق گیرد، تنها به واسطه حضور نفس در آن است و لا غیر. اما دیدگاه نوآورانه حکمت متعالیه و تبیین صدرایی از نوع رابطه نفس و بدن به ما این امکان را می‌دهد تا از نگرش متعارف فاصله بگیریم و بدن را به عنوان یکی از عناصر اصلی و همچنین مرتبه‌ای از مراتب نفس در فرآیند ادراک دخیل و شریک بدانیم.

بر اساس نگرش صدرایی، بدن در تمام مراتب ادراک دخیل است و در هر کدام از آنها نقشی ایفا می‌کند، به طوری که اگر اختلالی در بدن ایجاد شود، تمام مراحل ادراک و حتی ادراک عقلی نیز دستخوش تغییر و تحول قرار می‌گیرد. با توجه به بررسی‌هایی که در زمینه سابقه و پیشینه این پژوهش انجام داده شده، هیچ نوشته یا اثر مستقلی با این عنوان یافت نشده است، اما با این حال، مقاله‌ای با عنوان «علم حضوری نفس به بدن و خروج از ایدئالیسم مطلق»^۱ موجود است که در این نوشتار سعی شده با استفاده از علم حضوری نفس به بدن، امکان اثبات عالم خارج به لحاظ فلسفی نشان داده شود. نویسندگان ابتدا به اثبات علم حضوری نفس به بدن می‌پردازند و سپس اقسام ایدئالیسم را مورد بررسی قرار می‌دهند. اما بدن و نقش آن در ادراک که هدف این نوشتار است، بی سابقه بوده و نگارندگان با تکیه بر آثار این فیلسوف در پی استخراج آرای او برآمده‌اند. بنابراین بر طبق این نظر، ما در پی یافتن پاسخی برای این سؤالات هستیم که رابطه بین ادراک و بدن چگونه است؟ آیا بدن فقط در ادراک حسی نقش ایفا

۱. لنسل، علی (فیلیپ)؛ غفاری، حسین، «علم حضوری نفس به بدن و خروج از ایدئالیسم مطلق»، پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه)

حکمت)، س ۶، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.

بدن و رابط آن با علم و ادراک از مصلحت‌ها ۵۹

می‌کند یا در سایر مراتب آن نیز نقش دارد؟ برای پاسخ گویی به این پرسش‌ها نخست به تعریف بدن و انواع آن از دیدگاه مصلحت‌ها می‌پردازیم.

بدن

یکی از جنبه‌های جالب توجه آموزه صدرایی در باب بدن این است که او به وجود دو بدن، یعنی بدن طبیعی و مثالی، قائل است. مصلحت‌ها بدن طبیعی را جوهری اسطوقسی می‌داند که از عناصری ترکیب یافته که در طبیعت خودشان در ستیز و نزاع با یکدیگرند و به سرعت به سوی انفکاک و جدا شدن گام برمی‌دارند (مصلحت‌ها، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ۲۵). این عناصر به عاملی نیازمندند که حافظ مزاج و ترکیب و وحدت آنها گردد. جمهور فلاسفه بر این باورند که این عامل چیزی جز نفس نیست. نفس حافظ بدن است؛ یعنی مانع می‌شود که ترکیب و مزاجش را از دست بدهد و اگر نباشد بدن متلاشی می‌گردد و دیگر ابزار مناسبی برای تکامل نفس و فعلیت یافتن قوای آن نخواهد بود. در واقع لزوم وجود نفس برای بدن طبیعی همانند لزوم وجود صورت برای ماده است؛ همان‌گونه که ماده بدون صورت تقویمی ندارد، بدن طبیعی نیز بدون نفس، فاقد تعین است.

اما همچنان که نفس در عالم طبیعت بدون بدن تحقق نمی‌یابد، در مرتبه خیالی و برزخی نیز بدون بدن نیست. تعلق نفس به بدن تعلقی طبیعی است، زیرا نفس بنا بر حرکت جوهری حاصل تکامل بدن است. نفس تا هنگامی که در نشئه طبیعی است، بدن طبیعی، ماده نفس و نفس، صورت بدن است؛ اما در عالم برزخ، بدن مثالی و کمالاتی که کسب کرده، صورت نفس است. وی درباره بدن مثالی چنین می‌گوید:

در باطن این انسان مخلوق از عناصر و ارکان، انسان نفسانی و حیوانی برزخی با تمام اعضاء و حواس و قوایش است و او هم‌اکنون موجود است و حیاتش همانند حیات این بدن عرضی نیست که از خارج بر او وارد شده باشد، بلکه او را حیات ذاتی است و این انسان نفسانی در وجود، جوهری است متوسط بین انسان عقلی و انسان طبیعی (مصلحت‌ها، ۱۳۹۱، ۴۱).

۶۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

بدن مثالی نیازمند ماده و موضوع نیست و به مدبر روحانی که وی را تدبیر و اداره نماید ندارد و نیز به نفسی که به آن تعلق گرفته و از قوه به فعلش خارج نماید، نیاز ندارد، چون عین خود نفس است و احتیاج به نفس دیگری ندارد (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ۵۸). به همین دلیل است که ملاصدرا بدن مثالی را «حیوان نفسانی» یا «نفس حیوانی» نیز می‌نامد.

این ادعای ملاصدرا که انسان جز بدن طبیعی، بدن مثالی نیز دارد، نباید با این گفته‌ها که به ازای هر فرد طبیعی ماهیت فردی هم در عالم مثال یافت می‌شود، اشتباه گردد و نتیجه گرفته شود که مراد او این است که به ازای بدن طبیعی انسانی، بدنی مجرد هم در عالم مثال یافت می‌شود؛ زیرا گفته‌ها اخیراً او درباره‌ی موجودات مثال منفصل و رابطه‌ی نوعی و فردی آنها با موجودات طبیعی است؛ در حالی که بدن مثالی مربوط به باطن انسان و قائم به نفس اوست (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ۱۲۳).

ملاصدرا بر این باور است که بدن مثالی، همان صورتی است که انسان در خواب مشاهده می‌کند؛ به طوری که نفس خود را با شکل و صورت و اعضاء و جوارح می‌یابد؛ با گوشش می‌شنود و با چشمش می‌بیند و با بینی‌اش می‌بوید و با زبانش می‌چشد و با پوستش لمس می‌کند و با دستش می‌گیرد و با پایش راه می‌رود. همچنین او تأکید می‌کند که تمامی این اعضاء و جوارح مثالی است و غیر از این اعضاء طبیعی است؛ چنان که سالکان و مکاشفان بر این امر اتفاق نظر دارند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ۲۵۶).

بنابراین، در نگرش صدرایی نحوه‌ی برخورد انسان با بدن مثالی‌اش در سه مرحله اتفاق می‌افتد: نخست به هنگام خواب، دوم به هنگام مرگ و سوم در جهان دیگر. اما اینکه بدن مثالی در این دنیا چگونه قابل شناسایی است از سخنان او چیزی مستفاد نمی‌گردد. به همین دلیل است که ماهیت بدن مثالی برای انسان ناشناخته می‌ماند و انسان تمام واقعیت را در بدن طبیعی‌اش می‌بیند.

علم نفس به بدن

بدن و رابطه آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا ۶۱

یکی از بارزترین اقسام علم حضوری، علم حضوری نفس به بدن است. ملاصدرا در اکثر کتب خود و به ویژه در جای جای *الاسفار الاربعة* از علم حضوری نفس به بدن سخن گفته و علم نفس به بدن را عین خود آگاهی نفس می‌داند. براساس مبانی صدرایی، یکی از شرایط علم حضوری، اتحاد وجودی میان عالم و معلوم است. اگر این رابطه در میان ذات معلوم و عالم برقرار باشد، اتحاد وجودی میان عالم و معلوم ایجاد می‌گردد و بدون اینکه صورتی از معلوم اخذ شده باشد، عالم بی‌واسطه به معلوم علم پیدا می‌کند که این همان علم حضوری عالم به معلوم است. در علم نفس به بدن نیز همین گونه است؛ بدن به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب نفس، همچنین به دلیل اینکه هیچ حاجب و مانعی میان نفس و بدن وجود ندارد، متعلق خود آگاهی نفس قرار می‌گیرد.

دلایلی را که وی برای اثبات علم نفس به بدن اقامه می‌کند، می‌توان در دو دسته جای داد. دسته نخست، دلایلی که مربوط به جسم انسان است و دسته دوم، دلایلی که مربوط به علم نفس به بدن است.

دلیل اول، درد جسمانی و آگاهی نفسانی است: یکی از آگاهی‌های نفس به بدن از طریق درد و ألم جسمانی است. ملاصدرا در بیان این استدلال چنین می‌گوید:

ما به سبب بیماری و یا قطع اتصالی که در بدنمان رخ می‌دهد دردمند می‌شویم و دردمند شدن عبارت است از شعور و آگاهی به درد. حال چگونه نفس می‌تواند این درد و جدایی را درک کند؟ این امر از چند حال خارج نیست: نخست اینکه نفس به علم حضوری اشراقی، این درد را درک می‌کند. دوم توسط عضوی از اعضای بدن یا قوه‌ای از قوای خود درک می‌کند و حالت سوم اینکه به وسیله صورتی کلی که در نفس حاصل می‌شود، به آن علم پیدا می‌کند. حالت دوم و سوم باطل است، به این دلیل که فرض دوم به اجتماع مثلین می‌انجامد. فرض سوم هم سبب می‌شود که هرگاه این صورت کلی در

۶۲ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

نفس حاصل می‌شود، نفس به آن علم پیدا می‌کند، در حالی که چنین نیست. پس تنها شق اول باقی می‌ماند که نشان می‌دهد نفس به بدن علم حضوری دارد (همان، ج ۶، ۱۶۰ و ۱۵۹).

این استدلال بیانگر این امر است که نفس در تمام بدن و همه اجزای آن حضور دارد؛ زیرا اگر نفس در جای‌جای بدن حضور نداشت، احساس درد نیز امکان‌پذیر نمی‌گشت. استدلال دیگری را که ملاصدرا درباره علم نفس به بدن اقامه می‌کند، می‌توان استدلالی فلسفی برشمرد. ملاصدرا در *الاسفار آنجا* که بر رد نظر شیخ اشراق اقامه برهان می‌کند، چنین می‌گوید:

ادراک نفس به بدن، وهم و خیال و حس و آنچه در آن از اجزای بدن و قوای آن تصرف می‌کند، به واسطه اضافه قهری اشراقی است. به همین خاطر، به مقدار تسلط و اشراقش به یکی از این اجزاء بدنی و قوا، به همان اندازه نیز بر آن علم و ادراک دارد (همان، ۲۵۰).

همچنین ملاصدرا یادآور می‌شود که فعل ادراک نفس به واسطه صورتی زائد بر ذات نفس نیست، زیرا اگر ادراک نفس به واسطه صورت مرتسم در ذاتش باشد، لازم می‌آید آن صورت، کلی باشد و اگر چه هزار بار هم تخصیص بخورد باز هم این صورت از کثرت و شمولیت عام آن خارج نمی‌شود. در این صورت لازم می‌آید که نفس، محرک بدن کلی باشد و قوای کلی را به کار گیرد. در حالی که می‌بینیم این گونه نیست، بلکه هر انسانی وجداناً به این امر واقف است که تنها بدن خاص و قوای خاص و جزئی آن را ادراک می‌کند نه بدن کلی را. پس براساس اتحاد مدرک و مدرک هنگامی که مدرک که (نفس انسانی) جزئی است، باید مدرک که بدن است نیز جزئی باشد. بنابراین علم نفس به بدن جزئی آن است، نه به بدن کلی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۱۹ و ۳۱۸).

بدن و رابط آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا ۶۳

در واقع علم حضوری به ما می‌آموزد که من بدن خود را به‌عنوان یک شیء نمی‌شناسم، بلکه از آن به‌عنوان خود من آگاهم و آن را در علم حضوری به‌عنوان تجربه من از وجودم، کشف می‌کنم. من در علم حضوری به بدن، تصدیق می‌کنم که بیش از بدنم هستم نه اینکه من بدنم نیستم (خاتمی، ۱۳۸۶، ۲۲۵).

اما سؤالی در اینجا قابل طرح است و آن اینکه یکی از شرایط عام علم حضوری نزد جمهور فلاسفه، تجرد از ماده است. ملاصدرا نیز به این اصل اساسی اشاره کرده است آنجا که می‌گوید:

أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن مادة الوضعية (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۱۹).

یعنی «علم عبارت است از وجود مجرد از ماده وضعی»؛ حال با وجود این شرط، چگونه می‌توان علم نفس به بدن را توجیه کرد؟

ملاصدرا در هیچ یک از آثارش، استثنائی برای تعلق گرفتن علم یا ادراک به اجسام مادی قائل نشده است. بنابراین، باید محتملی برای سخنان او یافت. همان‌گونه که در مبحث بدن گذشت، آن بدنی که بدن اصلی نفس است، بدن مثالی است و نفس به واسطه بدن مثالی در بدن طبیعی تصرف می‌کند.

اما دلیل واسطه قرار گرفتن بدن مثالی این است که چون نفس مجرد می‌خواهد در بدن طبیعی تصرف کند، به واسطه‌ای نیازمند است تا بتواند به آن امر مادی تعلق بگیرد. این واسطه باید نه مجرد تام باشد و نه مادی صرف و این ویژگی فقط در بدن مثالی وجود دارد. از این رو بدن مثالی، همان جنبه واحد بدن طبیعی است، لذا علم به آن امکان‌پذیر است.

همچنین همان‌گونه که در مبحث بدن گذشت، حیات بدن طبیعی حیات واقعی نیست، بلکه حیات، ذاتی بدن مثالی است. بنابراین، علم نفس نمی‌تواند به بدنی که حیات واقعی ندارد تعلق

۶۴ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

بگیرد. پس علمی که ملاصدرا در پی اثبات آن است، علم به بدن مثالی است. بنابراین، به زعم وی، علم نفس به بدن، اولاً و بالذات به بدن مثالی تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به بدن طبیعی. در ادامه به بررسی انواع ادراک و نسبت هریک از آنها با بدن و در واقع نقشی که بدن در هر کدام ایفا می‌کند، می‌پردازیم.

ادراک

ملاصدرا ادراک را نیز مانند علم از سنخ وجود می‌داند و در این باره می‌گوید:

مرجعہ إلى نحو من الوجود، و هو المجرد الحاصل للجوهر الدّراک أو عنده
(همان، ج ۱، ۳۴۲).

یعنی «بازگشت (علم) به گونه‌ای از وجود است و آن (وجود) مجرد است که برای جوهر ادراک و یا نزد آن حاصل است».

همچنین او ادراک را به حضور مدرک نزد مدرک تعریف کرده است. از طرفی او علم و ادراک را نیز به یک معنا به کار برده که بر اقسام ادراکات مانند احساس، تخیل و تعقل اطلاق می‌گردد. بنابراین، ادراک دارای مراتب مختلفی از پایین‌ترین مرحله آن یعنی حس تا بالاترین مرتبه یعنی تعقل امتداد می‌یابد.

با این حال یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ادراک از نظر ملاصدرا تجرد از ماده است. از دیدگاه وی، تجرید مدرک، معنایش حذف و اسقاط بعضی از صفات آن و باقی ماندن بعضی دیگر نیست، بلکه عبارت است از تبدیل وجود پست ناقص به وجود برتر اعلی (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ۱۳۲). به اعتقاد وی، حتی ادراک حسی مستلزم تجرید است، اما تجرید آن از ماده ناقص است و هنوز به مرتبه تجرید کامل نرسیده است. به بیان دیگر، ادراک حسی است که با طی مراحل مختلف به مرحله تخیلی و عقلی نائل می‌شود و به تجرد کامل دست می‌یابد.

بدن و رابط آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا ۶۵

ادراک حسی

ادراک انسان از اشیاء مادی در همان هنگام که در میدان حواس او واقع‌اند، ادراک حسی است. ملاصدرا در الاسفار ادراک حسی را چنین تعریف می‌کند:

إدراک للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة معه من الأين و المتى و الوضع و الكيف و الكَم و غير ذلك (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۹۳).

یعنی «احساس عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرك بر هیأت و شکل مخصوص بدان و محسوس با آن از این و متی و وضع و کیف و کم غیر اینها است». بر این اساس، سه ویژگی در ادراک حسی یافت می‌شود:

- ۱- حضور ماده در هنگام مثلاً لمس یا مشاهده شیء ملموس و مرئی نزد ابزار و اندام ادراک.
- ۲- وجود وضع و هیأت خاص در مدرك؛ بدین معنا که شیء محسوس با همان وضع و هیأت خارجی حس می‌شود؛ مثلاً ستاره در آسمان و احمد در مغازه.
- ۳- جزئی بودن متعلق ادراک؛ مثلاً فلان چیز ادراک شده، شخص خاصی است (همان، ۳۹۴).

با این حال، یکی از شرایط عام ادراک، اتحاد میان مدرك و مدرك است. در هر ادراکی که صورت می‌پذیرد، لازم است که مدرك و مدرك از یک جنس باشند.^۱ از آنجا که ادراک حسی در ماده منطبق است، لازم است که با آلت و ابزار مادی و جسمانی تحقق یابد که این ابزار مادی چیزی جز بدن نمی‌تواند باشد. بنابراین ادراک حسی منحصر بر اموری است که در محدوده ماده معین و در جهت خاصی از جهات و وضع خاصی از اوضاع باشد. البته شایان ذکر

۱. مراد از مجانست مدرك و مدرك، مسانخت میان آنها است و چون ادراک حسی مادی است، همسنخ بدن طبیعی به‌شمار می‌رود.

۶۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

است همان گونه که میان انواع ادراک اختلاف تشکیکی وجود دارد، میان انواع ادراک حسی نیز در تعلق بیشتر یا کمتر به بدن، امر بدین منوال است.

آنچه ادراک حسی را به وجود می‌آورد، حواس پنج‌گانه‌اند. هریک از این حواس (لامسه، بینایی، شنوایی، بویایی و چشایی) کارکردی برعهده دارند. قوه لامسه، تنها قوه‌ای است که در همه جای بدن جریان و سریان دارد به نحوی که اگر هر جای بدن با شیئی برخورد کند، این قوه بی‌درنگ آن را درک می‌کند. این قوه سوزندگی آتش و برندگی شیء تیز را وقتی درک می‌کند که با آن تماس گردد (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ۳۰۴). قوه لامسه به واسطه عصب‌ها همچون پوششی فراگیر در تمام پوست و گوشت و دیگر اعضای بدن پراکنده و منتشر شده است.

اما لطیف‌ترین و برترین قوای پنج‌گانه، دو قوه بینایی و شنوایی است. انسان به واسطه قوه بینایی قادر است شیء را همراه با جهتش درک کند و با حس شنوایی، صداها را از فاصله دور یا از پشت موانع دیگر بشنود. با وجود این، تمام حواس پنجگانه رابطه مستقیم و تنگاتنگی با فعالیت و کارکرد مغز دارند. هرچند هریک از این حواس با اندام خاصی از بدن ارتباط دارند، اما فعالیت و کارکرد اصلی آنها توسط مغز کنترل می‌شود. دستگاه اعصاب مرکزی یعنی مغز و گیرنده‌های حسی در بالاترین قسمت بدن طوری قرار گرفته‌اند که به سایر اعضا تسلط و دسترسی کامل داشته باشند.

کلیه حواس پس از ارتباط با مدرک (محسوسات)، سرانجام به قشر مغز و مراکز اولیه خود می‌رسند و سپس به مراکز ثانویه برای درک و شناسایی می‌روند. آنگاه برای ادغام کلیه حس‌ها مانند بینایی و شنوایی و غیره به بخش خلفی لوب گیجگاهی فرستاده می‌شود. اختلال این ناحیه، باعث اختلال هویت و درک مفاهیم و ادراک و کلمات نوشته و تکلم می‌شود (بهداد، ۱۳۸۵، ۱۸۴). امروزه با اطمینان می‌توان ادعا کرد که مغز اندام واحدی نیست که همه بخش‌هایش کارکردهای یکسانی را ایفا کنند، بلکه مرکب از اندام‌های مختلف و متعددی

بدن و رابط آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا ۶۷

است که هر یک کارکرد خاص خود را دارند و قوای مختلفی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، مکان‌یابی کارکردهای مغزی در مغز را باید یک واقعیت عینی دانست (خاتمی، ۱۳۸۶، ۶۲).

بنابراین، در مورد نقش بدن در این نوع ادراک باید گفت که ادراک حسی همانند فاعلش ذاتاً در ماده است. زیرا همان‌گونه که گفته شد حواس پنج‌گانه دخیل در ادراک و در واقع فاعل آن هستند و این حواس نیز منطبق در اندام‌های بدنی‌اند. بدیهی است که حس از اختلالات اندام‌ها تأثیر می‌پذیرد و هر جا که کارکردهای عصبی مختل شوند، حس هم به‌طور متناظر دچار نقص می‌شود. اما شاهدهی سراغ نداریم که این وابستگی غیرمستقیم و بیرونی (غیرذاتی) باشد. بنابراین، باید نتیجه بگیریم که این وابستگی مستقیم و ذاتی است و به‌عبارت دیگر، خود اندام بدنی، فاعل حس است (همان، ۶۸). علاوه بر این نیز حس درونی ما به ما این آگاهی را می‌دهد که ما ادراک حسی را به‌وسیله اندام‌های بدنی انجام می‌دهیم؛ به این معنا که می‌دانیم دست ما است که لمس می‌کند و برخورد را احساس می‌کند، چشم ما است که می‌بیند و گوش ما است که می‌شنود.

در واقع ادراک حسی، ادراکی بدنمند است و در ساحت بدن طبیعی شکل می‌گیرد. این پنج قوه حسی، قوای بدنی نیز خوانده می‌شوند. در این مرتبه، انسان دارای اعضای محسوس است که در وضع از هم متباین و جدایند؛ به این معنا که موضع چشم، موضع گوش نیست و موضع دست، موضع پا نیست و هیچ عضوی در موضع دیگری نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۲۷۹). با وجود این، انسان برای تحقق ادراک حسی، علاوه بر اینکه نیازمند اندام بدنی است، به دواعی و میلی نیز نیازمند است که برانگیزاننده این اندام و قوا باشد تا ادراک حسی محقق شود. بدیهی است که این میل، برخاسته از نفس است که محرک اراده و شوق و برانگیزاننده قوا و نیروهای بدن تلقی می‌شود؛ یعنی تا میل و شوقی در نفس ایجاد نگردد، در قوای بدنی نیز انگیزشی پیدا نخواهد شد. در واقع اگر مغز را تنها اندام ادراکی انسان بدانیم، آن‌گونه که ماتریالیست‌ها می‌پندارند و به چیزی ورای آن معتقد نباشیم، در آن صورت هیچ کس نمی‌تواند

۶۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

در برابر اعمال و فعالیت مغز مقاومتی نشان دهد، در حالی که لزوماً چنین نیست. براساس این ادعا چگونه می‌توان بدنمندی ادراک حسی را از یکسو و فاعلیت نفس را از سوی دیگر توجیه کرد؟

برای مشخص شدن کارکرد هر یک از این دو (نفس و بدن) در فرایند ادراک حسی، لازم است به نقش هر یک از آنها جداگانه بپردازیم. بر این اساس، در این فرایند سه حالت پیش می‌آید: نخست، نقش بدن در ادراک حسی؛ دوم، نقش نفس در ادراک حسی؛ سوم، نقش نفس و بدن توأمان در ادراک حسی.

نقش بدن در این فرآیند توضیح داده شد، اما درباره حالت دوم یعنی نقش نفس در ادراک حسی باید گفت به زعم ملاصدرا مدرک تمام ادراکات و فاعل تمامی افعال نفس است و بدن طبیعی از آن جهت که جسم طبیعی است و نفس هماهنگ کننده و تدبیرکننده آن است نمی‌تواند دست کم به‌طور مستقل فاعل ادراک باشد.

با این حال ملاصدرا نه شق اول را به تنهایی می‌پذیرد و نه شق دوم. زیرا پذیرش شق نخست، حقیقت انسان را تنها در جنبه مادی‌اش خلاصه می‌کند و شق دوم نیز سبب می‌شود که بدن فقط نقش ابزاری و فرعی داشته باشد که قبول این امور برای ملاصدرا غیرممکن است. بنابراین او راه میانه‌ای برمی‌گزیند و نفس و بدن را با هم در ادراک دخیل می‌داند؛ به این معنا که نه بدن به تنهایی فاعل ادراک است و نه نفس، بلکه این امر کارکرد هماهنگ نفس و بدن است. در واقع ادراک حسی بیانگر بیشترین تأثیر بدن (طبیعی) بر نفس است.

برای توضیح بهتر رابطه نفس و بدن (به‌ویژه مغز) در ادراک حسی، می‌توان رابطه ایستگاه فرستنده تلویزیونی و دستگاه تلویزیون را مثال زد. نفس غیرمادی و خودآگاه به‌طور دائم مغز را اسکن، بررسی و کنترل می‌کند. اگر مغز آسیب دیده باشد یا فرد بی‌هوش باشد، نفس وظیفه خود را ادامه خواهد داد، اما نتیجه آن به کیفیت و کارایی «دریافت» از سوی مغز وابسته خواهد بود. به همین ترتیب، اگر دستگاه تلویزیون دچار نقص شود، ایستگاه فرستنده همچنان به

بدن و رابط آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا ۶۹

فرستادن سیگنال‌های تلویزیونی ادامه خواهد داد، ولی تصویری که تلویزیون نشان می‌دهد ممکن است مبهم، همراه با پارازیت یا برفکدار باشد یا اصلاً هیچ تصویری نشان ندهد. بنابراین، گفتن اینکه مغز تنها اندام درگیر در این فرایند است، بسیار ساده‌نگری خواهد بود، درست مانند کودکی که فکر می‌کند کسانی که روی صفحه تلویزیون دیده می‌شوند، واقعاً در درون تلویزیون قرار دارند (حق، ۱۳۹۰، ۶۶ و ۶۵).

البته باید به این امر توجه داشت که مراد از نفس، نفس ناطقه نیست، بلکه نفس حیوانی یا همان بدن مثالی است و به واسطه همین بدن است که حیات در بدن طبیعی جریان می‌یابد و بالتبع ادراک حسی نیز به واسطه آن در بدن طبیعی تحقق می‌پذیرد. بنابراین، شاید پذیرش بدنمندی ادراک حسی و اینکه حس عملکرد یک فاعل مرکب (نفس و بدن) است و صرفاً فعلی مختص به نفس نیست بلکه فعل بدن نیز محسوب می‌شود، امری دور از ذهن نباشد. علاوه بر این، قوای حسی با اندام‌های متعددی مرتبطند؛ قوه دیدن با چشم، شنیدن با گوش و غیره. بنابراین، ادراک حسی ادراکی مکانمند نیز هست و هر کدام از این قوای حسی در اجزای مربوطه بدن مکان دارند.

ادراک خیالی

پس از آنکه ادراک حسی پایان یافت، اثری از آن در ذهن باقی می‌ماند یا به تعبیری پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه دیگری که آن را خیال می‌نامیم شکل می‌گیرد و پس از زوال صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت انسان بخواهد می‌تواند آن صورت را ادراک کند و به اصطلاح آن شیء خارجی را تصور کند.

ادراک خیالی از میان سه شرط ادراک حسی، فاقد شرط اول است؛ به این معنا که در ادراک خیالی، حضور ماده شرط نیست، بلکه تنها عوارض آن کافی است. بدین ترتیب ویژگی‌های

۷۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

ادراک خیالی را این گونه می‌توان بیان کرد: وجود وضع و هیئت خاص در مدرک و جزئی بودن مدرک (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۹۴).

با وجود این، یکی از اندیشه‌های بدیع ملاصدرا درباره‌ی خیال این است که خیال را امری مجرد از ماده اما همراه عوارض آن می‌داند. این نظر برخلاف دیدگاه پیشینیان است که خیال را همانند حس، قوه‌ای جسمانی می‌دانستند. البته باید به این امر توجه کرد که تجرد صور خیالی، تجرد مثالی است نه تجرد تام. ادراک خیالی، ادراکی متوسط میان ادراک حسی محض و ادراک عقلی محض است. به اعتقاد ملاصدرا ادراک نفس پیش از رسیدن به مقام عقل، ادراک حسی یا خیالی و یا ادراک عقلی مشوب به خیال است و صورتی را که نفوس متوسط در علم و عمل صورت عقلی می‌نامند و آن را ادراک عقلی می‌پندارند، ادراک عقلی محض و خالی از شائبه‌ی تخیل و توهم نیست. از این رو، ادراک‌های عقلی پیش از رسیدن به تجرید کامل عقلی همگی ادراک خیالی هستند.

با این حال، تأکید بر نقش خیال در ساحت بدن نیز امری ضروری است. زیرا خیال امری است که در مرتبه‌ی بدن رخ می‌دهد، اما در اینجا دیگر بدن جسم مادی نیست، بلکه مثالی است. در این مرتبه، بدن مثالی و کارکردهای آن در اختیار ادراک خیالی قرار دارد. به بیان دیگر، بدن مثالی و ادراک خیالی مساوقاند و صور خیالی توسط اندام بدن مثالی به ادراک مدرک خیالی‌اش می‌پردازد.

دلیلی که بر این مدعا می‌توان اقامه کرد، وجود ویژگی‌های مشترک میان این دو (بدن مثالی و خیال) است. مهم‌ترین وجه اشتراک میان خیال و بدن مثالی آن است که هر دو مجرد مثالی هستند.

- بدن مثالی و ادراک خیالی، ادراک جزئیات و همچنین ادراک ارادی و حسی را نیز دارا هستند و در این مورد وابسته به نفس (ناطقه) نیستند.

بدن و رابطه آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا ۷۱

- بدن مثالی پس از مرگ نیز همراه نفس باقی می‌ماند و در واقع از آن جدا نشدنی است، به همین دلیل بدن مثالی را «بدن اخروی» می‌نامند. در باب ادراک خیالی نیز ملاصدرا بر این باور است که به هنگام مرگ و جدا شدن روح از بدن، آنچه از بدن همراه نفس می‌ماند عجب‌الذنب، اجزاء اصلی و یا جوهر فرد نیست بلکه تنها قوه خیالی است که بعد از مرگ باقی می‌ماند.

- بدن مثالی نیاز به نفسی که به آن تعلق گرفته و از قوه به فعلش خارج نماید ندارد، چون عین خود نفس است. بنابراین بدن مثالی را حیوان نفسانی و یا نفس حیوانی نیز می‌نامند که این نفس مربوط به مرحله ادراک خیالی است.

در واقع ملاصدرا، بدن مثالی را بدنی ادراکی می‌داند با این تفاوت که ادراک حسی بدنمندی طبیعی را داراست و ادراک خیالی، بدنمندی مثالی. البته تجسد ادراک خیالی در جهان آخرت تحقق می‌پذیرد، زیرا ادراک خیالی در این دنیا ادراکی مجرد از بدن طبیعی است، اما در آخرت از بدن مثالی جدایی ناپذیر است. همچنین ادراک صورت‌های خیالی لذت‌بخش یا دردآور در عالم دیگر متحقق است؛ زیرا صورت خیالی در هیچ یک از اعضای بدن طبیعی حلول نکرده و از طرفی چون نفس در آخرت به بدن مثالی تعلق می‌گیرد، احساس لذت یا درد به این بدن تعلق می‌گیرد که به مراتب بیش‌تر از بدن طبیعی است.

حال با این توضیحات ممکن است مخاطب با این پرسش مواجه شود که آیا قوه خیالی و به تبع بدن مثالی هیچ‌گونه کارکردی در این دنیا ندارند و ثمره آنها تنها در جهان دیگر حاصل می‌شود؟ در پاسخ باید گفت که از دیدگاه ملاصدرا تجسد ادراک خیالی در جهان آخرت از ظهور و شدت بیشتری برخوردار است و اینکه در دنیا از ظهور و شدت برخوردار نیست بخاطر اشتغال و سرگرم بودن نفس به بدن طبیعی است. با این حال می‌توان از خواب به‌عنوان نمونه‌ای از بروز ادراک خیالی در این جهان نام برد. هر انسانی در خواب، خودش و حتی افراد دیگر را با همان شکل و هیأت خاصی که در بیداری دارند، مشاهده می‌کند. در این حالت، فرد هیچ

۷۲ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

شکی به خود راه نمی‌دهد که انسانی که در خواب دیده همان است که در بیداری مشاهده می‌کند (همو، ۱۳۹۱، ۱۵۵).

درواقع از نظر ملاصدرا کارکردهای خیالی در این دنیا تنها حفظ صور محسوس و یادآوری آنها به هنگام اراده فرد است، اما اینکه ادراک خیالی در این دنیا نیز ادراکی بدنمند تلقی شود از سخنان وی چیزی مستفاد نمی‌گردد؛ زیرا او به صراحت از مجرد مثالی این ادراک و ظهور و بروز آن در جهان آخرت اشاره می‌کند. حتی محل آن را نه قوه‌ای از قوای بدن می‌داند و نه همچون پیشینیان آن را منطبع در آخر تجویف اول مغز می‌شمارد (همو، ۱۴۱۰ق، ۵۶۲ و ۵۶۱). با این حال می‌توان ادراک خیالی را از حیث ابتدای آن بر ادراک حسی به‌طور غیرمستقیم بدنمند به بدن طبیعی هم دانست؛ زیرا همان‌گونه که می‌دانیم ادراک خیالی برگرفته از ادراک حسی است که از عوارض مادی آن مجرد یافته است. بنابراین بدنمندی مثالی را می‌توان به‌طور مستقیم به ادراک خیالی نسبت داد و با واسطه بدنمندی طبیعی را نیز برای آن در نظر گرفت.

بنابراین، قوه خیالی و همچنین ادراک خیالی نقش بسیار مهمی در فلسفه صدرایی و به‌ویژه در بحث معاد جسمانی ایفا می‌کند. زیرا همه آخرت و عاقبت آدمی با خیال و خیالات او در این دنیا شکل می‌گیرد و جنس و ماهیت تحقق آخرتی او نیز از سنخ ادراکات این نشئه از نفس است.

ادراک عقلی

سومین مرحله ادراک، ادراک عقلی یا تعقل نام دارد. نفس پس از گذشتن از مرحله حس و خیال، به مرتبه عقل نائل می‌شود. در این مرتبه، مدرکات نفس همگی کلی و مجرد و قابل انطباق بر کثیرین است. بنابراین، شرط تعقل، مجرد از ماده است؛ زیرا تعقل هر ماهیتی به‌نحو مجرد و کلیت ممکن است. به بیان دیگر، در تعقل، نه حضور ماده محسوس با هیئت و عوارض مخصوص به آن و نه جزئیت، هیچ‌کدام شرط نیست. در نتیجه، مراتب تجرید و تنزع در تعقل از

بدن و رابط آن با علم و ادراک از مطلقاً صدر ۷۳

ادراک خیالی و حسی شدیدتر است (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۹۴). بنابراین قوه عقلانی نه جسمانی و نه در آلت جسمانی منطیع است.

بنابراین، ملاصدرا ادراک عقلانی را ادراکی متجسد یا بدنمند نمی‌داند؛ چه بدنمندی طبیعی و چه بدنمندی مثالی. با این حال، این امر را نباید از نظر دور داشت که قوه عاقله تا هنگامی که در بدن است ذاتاً مجرد و فعلاً نیازمند بدن و قوای آن است. قوه عاقله هر چند مجرد است و هیچ شائبه امور محسوس در آن یافت نمی‌شود، اما گاه برای تعقل به مقدماتی نیاز دارد که فراهم کردن آنها در گرو استفاده از بدن است. قوه عاقله در آغاز فعالیت ادراکی خود نیازمند ابزار جسمانی است تا اینکه در اثر رشد، توان انجام کار برایش بدون ابزار نیز حاصل می‌آید (همان، ۱۳۶)؛ همانند کسی که تصمیم دارد به شهری سفر کند و نیازمند مرکبی است، اما وقتی به مقصد رسید از مرکب بی‌نیاز می‌گردد.

درواقع کار عقل، ارتباط نزدیکی با شرایط دستگاه عصبی مغز دارد. به این ترتیب، آسیب مغزی و تأثیر برخی از سموم، مانع از تعقل می‌شوند و عملکرد ذهن را تحریک یا متوقف می‌کنند. این وابستگی تعقل به کارکردهای مغزی تنها دو تبیین دارد. یا خود تعقل هم از کارکردهای دستگاه عصبی است یا مستلزم وقوع فعالیت دیگری است که از کارکردهای دستگاه عصبی نشأت می‌گیرد. تبیین نخست با تجرد تعقل ناسازگار است. بنابراین امکان اینکه تعقل کارکرد دستگاه عصبی باشد فرضی محال است. در نتیجه فقط تبیین دوم به‌عنوان تنها تبیین درست باقی می‌ماند. ادراک عقلی به کارکرد مناسب دستگاه عصبی وابسته است؛ زیرا به کار حواس بستگی دارد و دستگاه عصبی نیز به‌عنوان اندام حواس عمل می‌کند. پس می‌یابیم که وابستگی ادراک عقلی چیزی جز این نیست که متعلق ادراک عقلی باید قبلاً به وسیله حواس و خیال ادراک شده باشد.

وجه دیگر به هنگام ضعف و بیماری بدن است. اگر ابزار جسمانی همچون مغز یا قلب فاسد شود و یا اختلالی در آن رخ دهد، نفس به تدبیر و ترمیم آن مشغول می‌گردد و از توجه به

۷۴ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

معقولات بازمی‌ماند. به عبارت دیگر، نفس در دوران سالخوردگی به علت ضعف قوای بدن، احتیاج بیشتری به تدبیر بدن دارد و این احتیاج، او را از ادراک و تعقل بازمی‌دارد. لذا قوه عقلانی نمی‌تواند عمل ادراک و تعقل را به‌طور کامل و به‌نحو احسن انجام دهد؛ همان‌طور که نفس وقتی گرفتار خوف و ترس شدید گردید، لذت را به‌خوبی درک نمی‌کند و یا اگر گرفتار غضب و عصبانیت شدید شود، در آن حال، درد را نمی‌فهمد و یا حتی وقتی به معقولات توجه دارد، در آن حال غیرمعقول را ادراک نمی‌کند (همان). پس نفس انسان به‌گونه‌ای است که اشتغال به چیزی او را از اشتغال به چیز دیگر بازمی‌دارد.

همچنین نحوه خاص اتحاد نفس با بدن، دلیلی در اختیار ما می‌گذارد که متعلق عقل باید متعلقی باشد که در درجه اول از طریق حواس ادراک شده است. اگر قرار است اتحاد نفس با بدن، طبیعی باشد، باید انتظار داشته باشیم که نفس در بدن کمک‌کاری را برای کارهای قوایش پیدا کند؛ زیرا اگر نفس خودبسندۀ بود، بدن برای آن سربار و بی‌استفاده بود، اما بدن نمی‌تواند در فعل یا عقل یا اراده عقلانی نقش ذاتی‌ای را ایفا کند. بنابراین، کمکی که بدن به نفس ارائه می‌دهد، یک همکاری غیرذاتی است. تنها راهی که بدن می‌تواند این همکاری را مطابق ماهیتش انجام دهد به‌وسیله قوای حسی است. این قوا موادی را فراهم می‌کنند که قوای مجرد افعالشان را در آنها انجام می‌دهند. به عبارت دیگر، متعلق خاص ذهن در داده‌هایی است که حواس و مخیله ذهن را تغذیه می‌کنند (خاتمی، ۱۳۸۷، ۱۲۸ و ۱۲۷).

مراحل ادراک بدنمند

حال بنابر آنچه در باب مراتب ادراک و رابطه آنها با بدن گفته شد، می‌توان این‌گونه پنداشت که ملاصدرا ادراک را همانند نفس امری می‌داند که حدوثش جسمانی اما در بقا روحانی است. این امر با حرکتی جوهری حاصل می‌شود؛ به این معنا که اولین گذرگاه و نشئه ادراکی، از ماده محسوس شکل می‌گیرد و سپس با طی طریق این نشآت یکی پس از دیگری بر نفس ظاهر می‌گردد و بدون اینکه ویژگی‌های مرتبه پیشین را از دست بدهد ویژگی و

بدن و رابط آن با علم و ادراک از منظر ملاصدرا ۷۵

خصوصیات مراتب پسین را نیز دارا می‌شود. بنابراین نفس به اعتباری متحدالوجود با ماده جسمانی و از جهتی بواسطه استکمالات جوهری و تحولات جوهری متحدالوجود با عقل می‌شود. تجسم و تقدر ادراکات حسی و خیالی منافات با مجرد ادراک عقلانی آن ندارد، بلکه برای نفس حقیقت معینه‌ای مثل موجودات واقف در یک مرتبه نیستند، صاحب نشأت و مراتب متعدد و مختلف است.

درواقع تغییرات جوهری نفس پس از پیدایش یک موجود جسمانی منجر به پیدایش یک موجود روحانی می‌شود که قوه عقلانی آن به فعلیت رسیده است. همان‌گونه که نفس در آغاز پیدایش خود در مرحله نباتی است، سپس با حفظ آن به مرحله حیوانی و پس از آن به مرحله انسانی می‌رسد، ادراک نیز با پشت سر گذاشتن مراحل ادراک حسی و خیالی به ادراک عقلی خالص دست پیدا می‌کند. البته باید در نظر داشت لزوماً تمام ادراک‌ها به مرتبه عقلی خالص دست پیدا نمی‌کنند، بلکه رسیدن به این مرحله، تحت شرایط خاصی است. در این مسیر تکاملی جوهری ادراک به‌عنوان یک واقعیت پایدار باقی است و همه مراحل آن را داراست.

همچنین ملاصدرا توضیح می‌دهد که بدن در حرکت جوهری به دنبال کمال خویش است و این امر را تا آنجا که از ماده مبرا شده و به یک موجود غیرمادی مبدل گردد، ادامه می‌دهد. اگرچه ادراک در بدن تولید می‌شود، اما بخشی از بدن نیست، بلکه چیزی بالاتر از آن است و کارکردهای بدنی را در استخدام خود می‌گیرد؛ طوری که در مورد ادراک حسی موضوع آن همچنان خودآگاهی است نه اندام‌های حسی. برای ادراک حسی، اندام‌های جسمانی مورد نیازند، به دلیل اینکه ما در یک دنیای مادی زندگی می‌کنیم؛ زیرا محسوس خارجی و تأثراتی که بر اندام حسی وارد می‌شوند صرفاً اعدادی و آماده‌کننده است و موقعیت‌ها را برای خلق صور محسوس در خود و به‌وسیله خود از درون ایجاد می‌کنند. این بدان دلیل است که چنین قوایی توسط حرکت جوهری وجودی برای ادراک حاصل می‌آیند.

۷۶ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

پس بنابر آنچه گذشت، تجسد ادراک فقط شامل ادراک حسی نیست، بلکه فراسوی آن نیز شامل می‌شود. بدنمندی ادراک، با ادراک حسی آغاز و به ادراک خیالی پایان می‌پذیرد. با این حال، شاید بدنمندی ادراک خیالی را بتوان از بدنمندی ادراک حسی قوی‌تر بشمار آورد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، ادراک خیالی توسط بدن مثالی صورت می‌گیرد و بدن مثالی خود بدنی ادراکی است و در وحدت کامل با ادراک خیالی است.

اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است این است که ملاصدرا بدن را در انواع ادراک دخیل دانسته است؛ مثلاً در ادراک حسی حتماً بدن طبیعی و قوایی که منطبع در آن هستند نقش دارند، البته همراه نفس، یا در ادراک خیالی از بدن مثالی در ساحت خیال سخن به میان می‌آورد و در آخر معتقد است که اگر برای یکی از اعضای بدن مشکلی پیش آید، ادراک عقلی به خوبی صورت نمی‌گیرد.

البته باید به این امر توجه داشت که در علم‌النفس ملاصدرا هیچ‌گاه نفس بدون بدن یافت نمی‌شود، بلکه انسان صاحب دو بعد جسمانی و نفسانی است و بر فرض هم اگر گفته‌ی وی را مبنی بر اینکه بدن ابزاری برای نفس است، بپذیریم باز هم نقشی که وی برای بدن در هنگام ادراک بر می‌شمارد، نشان می‌دهد که از نظر او بدن چیزی بیش از یک ابزار صرف است. به نظر می‌رسد که ملاصدرا به نقش بدن در ادراک واقف بوده است، ولی سعی وی بر این بوده که به صراحت از نظر پیشینیانش عدول نکند.

نتایج مقاله

ملاصدرا با ابتکارات فلسفی خود از جمله «حرکت جوهری»، معضل نفس - بدن را که در فلسفه پیشینیان لاینحل مانده بود، به شکل نوآورانه‌ای رفع کرد. به زعم وی، حرکت جوهری فقط در موجودات دارای ماده به وقوع می‌پیوندد و عالم مجردات که فاقد ماده‌اند از حرکت جوهری نیز مستثنی هستند و فقط جوهر اجسام و نفوس که از جهت فعل نیازمند ماده‌اند، در

بدن و رابط آن با علم و ادراک از مطلق صدررا ۷۷

حرکت‌اند. بر اساس حرکت جوهری، ماده هر موجود همچون نفس، در طی مراحل مختلف، لباس نوینی بر تن می‌کند بدون اینکه لباس قبلی را از تن بدر کرده باشد و در هر مرحله، علاوه بر کسب کمالات جدید، جامع کمالات پیشین نیز هست. بر این اساس، نفس که همان بدن تنزل یافته است، با حرکت خود به مراتبی دست می‌یابد که هر مرتبه جامع مراتب پیشین است. این مراتب، مراتب حسی، خیالی و عقلی است؛ هر چند که ملاصدرا معتقد است نفوس اکثر انسان‌ها از مرتبه خیالی تجاوز نمی‌کند و تنها تعداد کمی به مرتبه عقلانی نائل می‌شوند.

به علاوه، در تفکر صدرایی، انسان صاحب دو بدن است؛ بدنی طبیعی و بدنی مثالی. بدن مثالی، جنبه واحد همین بدن طبیعی است و ملکات اخلاقی پدیدآورنده این بدن‌اند. در نگرش صدرایی، بدن مثالی و ادراک خیالی مساوق همنده؛ زیرا وی خیال را قوه‌ای مجرد می‌داند که تجردش مثالی است و به هنگام مرگ تنها این قوه با انسان باقی می‌ماند. در مواضع دیگر، بدن مثالی را بدنی ادراکی می‌داند که به ادراک خیالی می‌پردازد و همان بدن اخروی انسان است. با جمع میان این دو نظر می‌توان این گونه فهمید که بدن مثالی همان ادراک خیالی است که به هنگام مرگ باقی می‌ماند و سر معاد جسمانی در آن است. بر این اساس، بدنمندی ادراک خیالی، بدنمندی مثالی است که مرتبه‌ای بالاتر از بدنمندی مثالی را داراست.

همچنین او در باب ادراک حسی معتقد است که بدن نقش مهمی را ایفا می‌کند و حواس پنج‌گانه که منطبق در بدن هستند به وجود آورنده ادراک حسی به‌شمار می‌آیند. بنابراین ادراک حسی، ادراکی بدنمند و در مرتبه بدن طبیعی است. اما از نظر ملاصدرا ادراک عقلی، بدنمند نیست؛ زیرا تعقل مجرد از ماده است و با ابزار بدنی تحقق نمی‌پذیرد. اما او این امر را از نظر دور نداشته که تعقل از شرایط و احوال بدن تأثیر می‌پذیرد؛ به این معنا که با ضعف بدن و اختلال در کارکرد مغز، تعقل نیز ضعیف می‌شود. همه این امور بر شالوده حرکت جوهری استوار است و بدون در نظر گرفتن این اصل، نحوه پدید آمدن ادراکات و همچنین بدنمندی آنان در فلسفه صدرایی بی‌مبنا باقی می‌ماند.

۷۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۶

در واقع حکمت متعالیه با تجدید نظر در رابطه نفس و بدن و تأکید بر اینکه بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس و با آن متحد است به ما امکان می‌دهد که از این دیدگاه که تنها نفس در ادراک و افعال نقش دارد دور شویم. حضور و نقش بدن در این فرآیند اگرچه به اندازه نفس نیست، اما کمتر از آن هم نیست. در واقع علم‌النفس صدراپی بررسی نفس نیست، بلکه شناخت آن همراه با شناخت بدن است؛ به نحوی که در نظر گرفتن ماهیت انسان بدون توجه به بُعد جسمانی‌اش برای ملاحظه پذیرفتنی نیست. بنابراین در علم‌النفس ملاحظه هیچ‌گاه نفس بدون بدن یافت نمی‌شود.

کتابشناسی

- بهداد، یزدان. (۱۳۸۵). *تغییر و تحولات انسان*، تهران: نشر آوای نور.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۶). *جستارهای صدرایی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: نشر علم.
- همو. (۱۳۸۷). *روانشناسی فلسفی*، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: نشر علم.
- حق، آمبر. (۱۳۹۰). *علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی*، ترجمه محمد گنجی، تهران: نشر ساوالان.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳ و ۱، تهران: انتشارات سمت.
- ملاصدرا. (۱۳۷۷). *رساله الحشر*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- همو. (۱۳۹۱). *العرشیه*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- همو. (۱۴۱۰ ق). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- همو. (۱۳۸۳). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ۳، ۹، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.