

ارتباط نفس و بدن

در

فلسفه و عرفان

□ دکتر مختار تبعه ایزدی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی فسا

اجزاء بدن، احکام و جویی خود را که پیش از آن در متن تعینات امکانی مستتر مانده بود، آشکار می‌کند.

کلید واژه

حدوث یا قدم نفس؛

نفس (روح)؛

جوهریت و تجرد نفس؛

بدن (جسمانی)؛

ارتباط نفس و بدن.

مقدمه

با توجه به اینکه انسان، دارای حقیقت مجردی است که از آن به «نفس» یا روح یاد می‌شود، و همچنین دارای بدنی جسمانی و مادی است که محسوس و مشهود می‌باشد بدیهی است این سؤال مطرح گردد که این دو حقیقت متمایز و ناهمسنخ که فرق بین آنها همان فرق بین ماوراء طبیعت و طبیعت است چگونه با یکدیگر ترکیب می‌شوند؟ آیا انسان که مرکب از این دو حقیقت متباین و متغایر است، نوع طبیعی واحدی می‌باشد؟

اگر جواب مثبت است (که هست) ترکیب این دو حقیقت چگونه ترکیبی است؟ اغلب فلاسفه، نفس را هم متعلق به بدن و هم مدبر و متصرف در بدن می‌دانند و از این مطلب اینگونه تعبیر می‌کنند که نفس در ذات خود مجرد است اما در فعل خود متعلق و محتاج به بدن می‌باشد. حال سؤال اینست که چگونه موجودی مجرد می‌تواند با بکارگیری ابزار و آلات مادی موجب صدور و بروز آثار و افعالی گردد؟

تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن نیز یکی از حقایق غیر قابل انکار می‌باشد که مورد تصریح بسیاری از دانشمندان قرار گرفته است. این مسئله نیز باعث شگفتی است که چگونه دو حقیقت متغایر چنان با یکدیگر ارتباط دارند که

چکیده

کیفیت ارتباط نفس و بدن که اولی حقیقتی است مجرد، دومی، جسمانی و مادی، چگونه است؟

فلاسفه راه‌های مختلفی در پاسخ به این سؤال برگزیده‌اند؛ افلاطون علی‌رغم اعتقاد به تمایز و تغایر ذاتی نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل آن‌دو را انکار نمی‌کند و معتقد است که می‌بایست بین نفس و بدن، تناسب و تعادل برقرار باشد. ارسطو، با تمسک به اصل اصیل خود یعنی ماده و صورت، نفس را صورت بدن می‌داند بطوریکه آن‌دو، ماهیت واحدی را تشکیل می‌دهند و تفکیک این‌دو، مانند هر ماهیت مرکب از ماده و صورت، تفکیکی اعتباری و ذهنی است نه خارجی و واقعی.

از نظر ابن‌سینا برخلاف ارسطو، نفس، جوهر کاملاً مجرد و مفارق و بسیطی است که با حدوث بدن، حادث شده و در بدن قرار می‌گیرد و این تعلق، عرضی است نه ذاتی. در عین حال نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل دارند. و اما نظر ملاصدرا در مورد ارتباط نفس و بدن، ابتکاری است؛ وی نفس را جسمانیه الحدوث می‌داند که با حرکت جوهری خود بمرحله تجرد عقلی نائل می‌شود.

و عرفا؛ از سخنان عرفا استنباط می‌شود که نسبت روح و بدن مانند نسبت خداوند و عالم است. همینطور از نظر عرفا 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

*** از نظر ملاصدرا نفس در ابتدای تکوّن، دارای خاستگاهی جسمانی است و سپس با حرکت جوهری خود به مرحله تجرد عقلی نایل می‌شود. با توجه به اینکه حدوث نفس مجرد، در چنین جسمانی است و خاستگاه این حقیقت مجرد، موجودی مادی بوده است، مشخص می‌گردد که در نظر ملاصدرا ارتباط نفس و بدن نه همسنخ ارتباط مرغ و قفس است و نه همسنخ ارتباط ماده و صورت.**

در کتاب تیمائوس می‌گوید: «اگر مایع مخصوصی که در استخوانهاست بیش از حد لزوم تولید شود باعث بیماری روح می‌گردد، مردم در این گمانند که کسانی که در برابر لذات شهوت، بیندوبارند باختیار و آزادی، بدی را گزیده‌اند و باین جهت این کسان را نکوهش می‌کنند ولی این نکوهش بجا نیست بلکه هر انسان بدی بر اثر نقص و بیماری بدنی و تربیت بد چنین شده است. همه انسانها از بدی گریزانند از اینرو کسی که بد است بر خلاف اراده خود دچار بدی گردیده است. از این گذشته دردهای بدن باعث بروز دردها و بیماریهای گوناگون در روح می‌گردند زیرا وقتی که شیرهای مخاط ترش و شور همچنین شیر تلخ صفرا راهی به بیرون نمی‌یابند و در درون بدن، زندانی و سرگردان می‌شوند و به یکدیگر فشار می‌آورند، در حرکات روح رخنه می‌کنند و بر حسب اینکه در کدام قسمت روح رخنه یابند، گاه افسردگی و حسد، گاه تهور و جبن و گاه فراموشکاری و کند ذهنی و نادانی بیار می‌آورند.^۲

افلاطون معتقد است بین نفس و بدن باید تناسب و تعادل برقرار باشد: «هر چه خوب است زیاست ولی زیبایی، بیتناسب و اعتدال درونی ممکن نیست. بنابراین، موجود زنده نیز اگر بخواهد خوب باشد باید از تناسب و اعتدال بهره‌مند باشد. در مورد تندرستی و بیماری و خوبی و بدی، تناسب و اعتدال بین روح و بدن مهمتر و مؤثرتر از هر اعتدالی و بی اعتدالی است ولی ما از این نکته بکلی 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 بیبهره است. اما آنجا که تناسب و اعتدال میان جسم و روح برقرار است در نظر کسی که قادر به دیدن اینگونه چیزهاست زیباترین مناظر جلوه‌گر است.

اگر روح بمراتب نیرومندتر از تن باشد هنگام بروز خشم شدید، بدن دچار لرز و تشنج می‌گردد. وقتی روح در راه آموختن و تحقیق، خود را به زحمت اندازد بدن فرسوده می‌شود. آنجا که بدنی بزرگ و نیرومند با روحی

فعل و انفعالات یکی در دیگری تأثیر قطعی و مستقیمی دارد. در فلسفه، مبحثی جهت بررسی سؤالات و مطالب فوق مطرح می‌گردد تحت عنوان «ارتباط نفس و بدن». این مبحث در طول تاریخ فلسفه از مهمترین مباحث علم النفس بوده است. فلاسفه در پاسخ به این پرسشها راههای مختلفی را در پیش گرفته و گاهی راه افراط یا تفریط پیموده‌اند. علت این افراط و تفریطها پیچیدگی مسئله می‌باشد. بعضی از این مسلکها در حل این مسئله غامض چنان عاجز مانده‌اند که بجای پاسخگویی به مسئله، صورت آن را بکلی پاک کرده و منکر حقیقت مجردی بنام نفس شده‌اند و مدعی گردیده‌اند که آنچه تحت عنوان نفس مورد نظر است، چیزی جز هماهنگی و تعادل بین ساختارها و ارگانیزم بدن نیست.

کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر افلاطون

اگر چه مسئله ارتباط نفس و بدن، مسئله‌ای دشوار است اما دشواری آن در نظر مکاتب فلسفی مختلف، یکسان نیست، چراکه این مسئله مبتنی است بر بعضی از مسائل فلسفی دیگر بخصوص مسئله حدوث یا قدم نفس. صرفنظر از تأویلی که ملاصدرا راجع به اعتقاد افلاطون در مسئله حدوث یا قدم نفس ارائه کرده است^۱ و بنابر قول مشهور که افلاطون را معتقد به قدم نفس می‌داند، مکتب فلسفی افلاطون در توجیه کیفیت ارتباط نفس مجرد قدیم و بدن جسمانی حادث با مشکل مواجه است لکن افلاطون علیرغم اعتقاد به تمایز و تغایر ذاتی نفس و بدن، تأثیر و تأثر متقابل آندو را انکار نمی‌کند. وی

۱. ر.ک. الشیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی، لبنان، بیروت، ج ۳، ص ۴۸۸ و نیز ج ۸، ص ۳۳۱.
۲. افلاطون، تیمائوس ۸۶، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷ ه.ش، ص ۱۹۱۲.

کوچک و ناتوان بهم پیوسته باشد، قدرت تفکر، ضعیف و ناچیز می‌گردد، و بدن اگر روز بروز به ذخائر خود بیفزاید و روح در حال زبونی بماند، روح بی استعداد و فراموشکار می‌شود و سبب بروز بزرگترین بیماریها یعنی نادانی می‌گردد. از اینرو یگانه راه علاج برای هر دو قسمت وجود آدمی اینستکه تن و روح، هر دو یکسان پرورده شوند.^۳

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 هستی‌شناسی از جمله در تبیین ارتباط نفس و بدن بکار می‌گیرد، و بمعنای دقیق فلسفی، نفس را صورت بدن می‌داند بطوریکه آندو، ماهیت واحدی را تشکیل می‌دهند. 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 می‌گوید: «نفس کمال اول جسم طبیعی است» منظورش از کمال، همان صورت است و با صراحت تمام بیان می‌کند که جای بحثی راجع به اینکه آیا نفس و بدن یک چیزند نمی‌ماند: «اگر بخواهیم تعریف کلی که منطبق بر تمام انواع نفس باشد، بعمل آوریم باید بگوییم که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و نیز از همین‌روست که جایی برای بحث دربارهٔ اینکه نفس و بدن یک چیز است نمی‌ماند 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 نمی‌کنند زیرا که واحد و وجود بچندین معنی می‌آید و لیکن معنی اصلی آنها کمال است.^۴

اگر چشم در واقع، حیوانی می‌بود 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 نمی‌ماند مگر با اشتراک 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 تبر، 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.^۵

ارسطو بنابر عقیده‌ای که به نحوهٔ اتحاد نفس و بدن دارد بسیاری از آثار و افعال صادر از انسان را مربوط به یکی از دو جزء مزبور نمی‌داند بلکه آنرا مربوط به موجود واحدی تلقی می‌کند: «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»^۶ اما علیرغم تأکید زیادی که ارسطو بر اتحاد نفس و بدن دارد و آندو را جدایی ناپذیر می‌شمرد و نیز عمل نفس را مستقل از بدن نمی‌داند مع الوصف، اولاً جزئی از نفس را قابل جدایی از بدن تلقی می‌کند، ثانیاً همین جزء را در فعل، مستقل دانسته است. بنابرین، عقیدهٔ ارسطو مبنی بر اتحاد نفس و بدن دلالت بر این ندارد که ارسطو منکر بقاء نفس بوده است. هر چند عقیدهٔ ارسطو در این مبحث - یعنی اتحاد نفس و بدن - تلاثم چندانی با عقیده‌اش راجع به روحانیه الحدوث بودن نفس ندارد چرا که تکون 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

بر خلاف ارسطو که نفس و بدن را با یکدیگر کاملاً متحد و نسبت آنها را همان نسبت ماده و صورت می‌داند 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 می‌گردد و در بدن قرار می‌گیرد لکن با بدن، اتحادی نظیر اتحاد ماده و صورت پیدا نمی‌کند. نفس فقط چند صباحی که در دنیاست تعلق 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 نمی‌داند، باعتقاد او تعریف نفس به «کمال»، از تعریف نفس به «صورت» برتر است. نفس، متعلق به بدن می‌باشد در حالیکه صورت، منطبع در ماده است، اگر نفس را منطبع در بدن بدانیم معنایش اینستکه هر جزئی از نفس بر هر جزئی از بدن منطبق می‌باشد و با انقسام بدن، نفس هم منقسم می‌گردد در حالیکه نفس

۳. همان، ص ۱۹۱۳.

۴. ارسطو، دربارهٔ نفس، ترجمهٔ علیرماد داودی، انتشارات

حکمت، ۱۳۷۸ ه.ش، ص ۷۹.

۵. ر.ک، همان، ص ۸۱. ۶. ر.ک، همان، ص ۸.

انسان، حقیقت مجرد و غیر منقسمی است. بنابراین تعریف، نفس بصورت جامع، نفس انسان نمی‌باشد بلکه فقط نفوس منطبعه (نباتی و حیوانی) را در بر می‌گیرد.^۷ از طرف دیگر باید توجه نمود که بنا بر عقیده ابن سینا تعلق نفس به بدن، تعلق عرضی است و نه ذاتی. عبارت دیگر نفسیت نفس (تعلق نفس به بدن) چیزی خارج از ذات و حقیقت نفس می‌باشد فلذا تعریف نفس به «کمال بدن» نیز مبین حیثیت ذات نفس نخواهد بود بلکه بیان‌کننده حیثیت اضافی و تعلق آنست. بهمین خاطر، بررسی و تحلیل این جوهر مجرد بلحاظ تعلق آن به بدن، مربوط می‌شود به علم طبیعیات، در حالیکه بررسی این جوهر مجرد بلحاظ ذات مجردش مربوط است به علم الهیات.^۸

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 می‌داند. در مقام تشبیه و ارائه مدل، ابن سینا در بعضی موارد، نسبت نفس به بدن را مانند نسبت پادشاه به مملکت و کشتیان به کشتی دانسته است^۹ و حتی در مواردی نسبت آندو را نظیر نسبت مرغ به آشیانه می‌داند^{۱۰}: «حکمت خداوند را نظاره‌کن که چگونه بوسیله اصول و پایه‌هایی مزاجهای مختلفی را ساخته و هر مزاجی را برای نوعی مهیا کرده است. پست‌ترین مزاج را برای پست‌ترین انواع قرار داده و بهترین مزاج را که معتدل‌ترین آن است برای نفس انسانی قرار داده است تا اینکه نفس ناطقه در آشیانه خود (مزاج) قرار گیرد»^{۱۱}. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح این فقره از عبارات شیخ می‌گوید: «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 آشیانه‌اش»^{۱۲}.

اگر چه ابن سینا نفس و بدن را متغایر دانسته و حتی نسبت آندو را به نسبت 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 می‌گوید: «افعال و احوال نفس در نسبت با بدن اقسامی دارد بدین‌تقرار: بعضی از احوال اولاً و بالذات مربوط به بدن است اما از آن حیث که بدن دارای نفس می‌باشد مانند خواب، بیداری، صحت و مرض، بعضی از احوال اولاً و

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»^{۱۳}.

ابن سینا در نمط سوم اشارات و تنبیهات بعد از اثبات حقیقتی متغایر با بدن اشاره می‌کند که این حقیقت، واحد است و اصل انسان همین حقیقت می‌باشد. این حقیقت دارای فروعی است که در اعضاء بدن پراکنده می‌باشند. وی آنگاه به تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن تصریح می‌نماید: «هرگاه چیزی را بوسیله اعضاء بدن احساس کنی یا تخیل نمایی و یا غضب کنی ارتباط و علاقه‌ای که

• حکیم سبزواری در تعلیقه‌اش بر

این قسمت از اسفار معتقد است:
«اینکه ملاصدرا می‌گوید احتیاج نفس به بدن جهت کسب کمال و فضیلت، بعد از بلوغ صوری و قبل از فعلیت عقل نظری (بلوغ معنوی) می‌باشد بدین خاطر است که بعد از فعلیت عقل نظری (بلوغ معنوی)، بدن برای نفس مانند جامه‌ای است که هرگاه بخواهد آنرا بیرون می‌پوشد و هرگاه بسخواهد آنرا بیرون می‌آورد، بخصوص نفس انسان متأله».

۷. ر. ک، ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، الطبیعیات، النفس (فن

ششم)، مقدمه ابراهیم مدکور، مکتبه آیت‌الله مرعشی، ص ۶.

۸. ر. ک، همان، ص ۹. ۹. ر. ک، همان، ص ۶.

۱۰. قصیده عینیه ابن سینا نیز مؤید همین مطلب است:

هبطت الیک من المحل الرفع

ورقاء ذات تموز و تمنع

انفت و ما انست فلما واصلت

الفت مسجورة الخراب البلقع

پرنده‌ای والا از مقامی رفیع به سوی تو آمد هر چند ابتدا

نمی‌توانست الفت و انس گیرد اما بعد از وصلت و مجاورت در این

خرابه لم یزح توانست با آن الفت یابد.

۱۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، مطبعة

الحیدری، ۱۳۷۹ هـ. ق، ج ۲، ص ۲۸۶.

۱۲. الطوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیهات، مطبعة

الحیدری، ۱۳۷۹ هـ. ق، ج ۲، ص ۲۸۷.

۱۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، الطبیعیات، النفس (فن

ششم)، ص ۱۷۵.

بین نفس و قوای جسمانی نفس است باعث ایجاد حالتی در تو می‌شود که افعال صادره بتدریج در تو ملکه می‌گردد و براحتمی می‌توانی آنها را انجام دهی کما اینکه عکس آن نیز واقع می‌شود یعنی یک هیئت نفسانی در قوای جسمانی و اعضاء بدن تأثیر می‌گذارد. توجه کن که وقتی درباره‌ی خداوند و جبروت او فکر می‌کنی چگونه پوست می‌لرزد و موی بدنت راست می‌شود»^{۱۴}.

کیفیت ارتباط نفس و بدن از نظر ملاصدرا

ملاصدرا درباره‌ی مسئله ارتباط نفس و بدن عقیده ابتکاری و خاصی دارد. این فیلسوف نه مانند افلاطون یا ابن‌سینا نسبت نفس و بدن را مانند نسبت مرغ و قفس می‌داند و نه مانند ارسطو قائل به وحدت نفس و بدن است. ملاصدرا نفس را جسمانی‌الحدوث می‌داند و با توجه به ابتناء مسئله «ارتباط نفس و بدن» بر مسئله «حدوث یا قدم نفس» روشن است که در هندسه فلسفی ملاصدرا باید ایندو مسئله با یکدیگر تلائم و سازگاری داشته باشند.

نفس در ابتدای تکون، دارای خاستگاهی جسمانی است و سپس با حرکت جوهری خود به مرحله تجرد عقلی نایل می‌شود. با توجه به اینکه حدوث نفس مجرد، در چنین جسمانی است و خاستگاه این حقیقت مجرد، موجودی مادی بوده است، مشخص می‌گردد که در نظر ملاصدرا ارتباط نفس و بدن نه همسنخ ارتباط مرغ و قفس است و نه همسنخ ارتباط ماده و صورت... بر خلاف ابن‌سینا که تعلق نفس به بدن (نفسیت نفس) را عرضی می‌داند نه ذاتی، ملاصدرا معتقد است نفس دارای وجود واحدی است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌گردد اما این اضافه یک اضافه مقولی نیست تا آنرا عارض بر نفس بدانیم بلکه حقیقت نفس، حقیقتی تعلقی است و نفس، متمم بدن مادی می‌باشد چراکه اگر نفس را جوهری کاملاً مجرد و مستقل و همسنخ عقول مفارق بدانیم در اینصورت از ترکیب آن با بدن جسمانی، نوع واحدی بوجود نخواهد آمد.^{۱۵}

ملاصدرا ضمن ابطال نظریه کسانی که علاقه و تعلق نفس و بدن را بصرف معیت اتفاقیه دانسته‌اند و منکر علاقه ذاتیه بین آندو هستند، اثبات می‌نماید که بین نفس و بدن علاقه و تعلق لزومیه هست. بدن در تحققش محتاج نفس است اما نه یک نفس بخصوص بلکه نفس بطور مطلق، و نفس محتاج بدن است اما نه از حیث حقیقت

مطلقه عقلیه آن بلکه از جهت تعیین شخصیه و هویت نفسیه‌اش.^{۱۶}

ملاصدرا فصل اول از باب هفتم سفر چهارم اسفار را به کیفیت تعلق نفس به بدن اختصاص داده و در آن فصل، شش نوع تعلق را بیان نموده است: «یکی تعلق بحسب ماهیت و معنی مانند تعلق ماهیت به وجود، که این نوع از تعلق قویترین تعلق می‌باشد. دوم تعلق بحسب ذات و حقیقت، مانند تعلق ممکن الوجود به واجب الوجود. سوم تعلق بحسب ذات و نوعیت مانند تعلق سیاهی به جسم. چهارم تعلق بحسب وجود و تشخص، هم در حدوث و هم در بقاء، مانند تعلق صورت به ماده».^{۱۷}

بعد از ذکر این چهار نوع تعلق، دو نوع دیگر را ذکر می‌کند که مربوط است به تعلق نفس به بدن اما یکی بعقیده خود ملاصدرا و دیگری بعقیده فلاسفه متقدم مانند ابن‌سینا: «پنجم تعلق بحسب وجود و تشخص، اما در حدوث نه در بقاء، مانند تعلق نفس به بدن در نظر ما (ملاصدرا) چرا که نفس در ابتدای تکون و حدوث، حکمش حکم طبایع مادی است که محتاج به یک ماده است، اما ماده‌ای مبهم و نه متعین. نفس نیز متعلق به ماده بدنی است که در وجود مبهم می‌باشد چون بدن دائماً در حال تبدل و استحاله است. ششم تعلق بحسب استکمال و اکتساب فضایل وجودی و نه تعلق در اصل وجود و تکون، مانند تعلق نفس به بدن در نزد جمهور فلاسفه».^{۱۸}

ملاصدرا بعد از بیان اینکه نوع ششم تعلق، مورد اعتقاد جمهور فلاسفه بوده است می‌گوید: «بعقیده ما (ملاصدرا) نیز نفس به بدن چنین تعلقی دارد (تعلق بحسب استکمال و اکتساب فضیلت وجودی و نه اصل وجود) اما بعد از بلوغ صوری و بعد از آنکه نفس دارای قوه متفکره و عقل عملی بالفعل گردید و قبل از خروج عقل نظری از حالت بالقوه به حالت بالفعل. این تعلق از ضعیفترین انواع تعلقهاست و نظیر تعلق صانع به ابزار کارش می‌باشد جز اینکه تعلق نفس به بدن، تعلقی طبیعی و ذاتی است اما تعلق نجار به ابزار، عرضی و خارجی است».^{۱۹}

حکیم سبزواری در تعلیقه‌اش بر این قسمت از اسفار

۱۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۷.

۱۵. رک، شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲.

۱۶. رک، همان، ص ۳۸۲. ۱۷. همان، ص ۳۲۵.

۱۸. همان، ص ۳۲۶. ۱۹. همان، ص ۳۲۷.

معتقد است: «اینکه ملاصدرا می‌گوید احتیاج نفس به بدن جهت کسب کمال و فضیلت، بعد از بلوغ صوری و قبل از فعلیت عقل نظری (بلوغ معنوی) می‌باشد بدین خاطر است که بعد از فعلیت عقل نظری (بلوغ معنوی)، بدن برای نفس مانند جامه‌ای است که هرگاه بخواهد آنرا می‌پوشد و هرگاه بخواهد آنرا بیرون می‌آورد، بخصوص نفس انسان متأله»^{۲۰}.

ملاصدرا معتقد است که نفس بعلت تعلق و اتحادش با بدن، در همه مراتب (طبیعی - نباتی - حیوانی) بدن

حضور دارد چرا که اگر نفس اهتمامی به احوال مادی بدن مانند تعدیل مزاج و حفظ اتصال بین اجزای آن نمی‌داشت هیچگاه در اثر تغییرات جزئی بدن متأثر و متألم نمی‌گشت در حالیکه می‌بینیم کوچکترین تغییرات حاصل در بدن و مزاج آن - مانند بالا یا پایین آمدن حرارت بدن - منجر به رنجوری و تألم نفس می‌شود. همچنین احساس درد و رنجی که در اثر بریدگی یا شکستگی و یا اختلالات دیگر بدن متوجه نفس می‌شود حاکی از ارتباط وثیق

نفس و بدن است. حتی مسئله مرگ نیز بدینصورت قابل توجیه است که حضور نفس در مراتب پایین و طبیعی بدن دچار مرگ می‌گردد.^{۲۱}

بنابر عقیده ملاصدرا بدن واقعی نفس، چیزی است غیر از این بدن ظاهری، نفس انسان هیچگاه از بدن منفک نمی‌شود اما اینکه اکثر مردم می‌پندارند بعد از مرگ، نفس بدن را رها می‌کند بدین خاطر است که پنداشته‌اند همین جثه جمادی، بدن واقعی انسان است که نفس مدبّر آن می‌باشد اما باید دانست این جثه جمادی که بعد از مرگ متروک می‌ماند از موضوع تصرف و تدبیر، خارج و از قبیل زوائد (ناخن و مو) است که جدا شدن آن هیچ تأثیری ندارد. هر چه نفس کاملتر شود بدن واقعی لطیفتر می‌گردد و با نفس اتحاد شدیدتری پیدا می‌کند. پس بدن حقیقی بدنی است که حیات و نور حس بالذات در آن موجود است و نه بالعرض و نسبتش با نفس مانند نسبت نور است با خورشید.^{۲۲}

همه فلاسفه، روح بخاری را رابط و واسطه بین بدن

جرمانی و روح مجرد دانسته‌اند. روح بخاری که نه از کثافت بدن جسمانی برخوردار است و نه از لطافت و تجرد روح مجرد، با توجه به برزخیت آن بین جسمانیت و تجرد می‌تواند واسطه ارتباط نفس و بدن واقع شود و لذا آنرا اولین مرکب و متعلق نفس می‌دانند، همچنین انبعاث و انگیزش قوا از طریق روح بخاری شروع می‌شود^{۲۳}. بنابر نظر فلاسفه هر حالتی که عارض بدن گردد بواسطه روح بخاری بر نفس نیز عارض می‌شود کما اینکه هر حالتی بر نفس عارض شود بواسطه روح بخاری بر بدن نیز عارض می‌گردد. مثلاً وقتی بواسطه تعقل

یا تخیل، لذتی به نفس انسان دست دهد در روح بخاری انبساطی بوجود می‌آید و بعد از آن در خون و رنگ چهره ظاهر می‌شود.^{۲۴}

علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار اربعه، اعتقاد حکما مبنی بر وساطت و برزخیت روح بخاری را مخدوش می‌داند چه اینکه رقت یا غلظت اجسام از کیفیات جسمانیة می‌باشد و لذا دخالتی در شدت و ضعف مرتبه

وجودی ندارد تا بتوان روح بخاری را برزخ جسمانیت و تجرد دانست.^{۲۵}

بنظر می‌رسد که در فلسفه ملاصدرا می‌توان توجیه معقولتری برای رابط و برزخ بین بدن و نفس ارائه کرد. ملاصدرا نفس را حقیقت مجردی می‌داند که در مراتب عقل و خیال مجرد است اما مرتبه خیال بلحاظ تجرد، بین عقل و حس (بدن) قرار دارد لذا مرتبه خیال، واسطه‌ای است بین مرتبه عقل و حس (بدن).

۲۰. السبزواری، ملاحادی، تعلیقة علی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۲۷.

۲۱. رک، الشیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۷۶.

۲۲. رک، همان، ج ۹، ص ۹۸.

۲۳. رک، همان، ص ۷۴ و نیز ابن‌سینا، الشفاء، الطبیعیات، ص ۳۳۳ - الرازی، فخرالدین، المسباح المشرقیه، انتشارات بیدار، قم، ج ۲، ص ۴۰۸، السهروردی، شهاب الدین یحیی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۰۶.

۲۴. رک، الشیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۱۵۷.

۲۵. رک، الطباطبایی، محمد حسین، تعلیقة علی الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۷۴.

• علامه طباطبایی در تعلیقه خود

بر اسفار اربعه، اعتقاد حکما مبنی

بر وساطت و برزخیت روح بخاری

را مخدوش می‌داند چه اینکه رقت

یا غلظت اجسام از کیفیات

جسمانیة می‌باشد و لذا دخالتی

در شدت و ضعف مرتبه وجودی

ندارد تا بتوان روح بخاری را برزخ

جسمانیت و تجرد دانست.

کیفیت ارتباط روح و بدن از نظر عرفا

قبلاً اشاره نمودیم که مسئله ارتباط روح و بدن و نحوه اعتقاد درباره این مسئله، ارتباط وثیقی با مسئله «حدوث یا قدم روح» و نحوه حدوث آن دارد بدین معنا که در صورت حدوث، آیا باید حدوث آنرا روحانی بدانیم و یا جسمانی؟ با عنایت به این مطلب باید نظر عرفا راجع به نحوه ارتباط روح و بدن را از کتب آنها استنباط و استنتاج نماییم. اینکه می‌گوییم «باید استنباط نماییم» بدین سبب است که عرفا این مسئله را نیز مانند مسئله «حدوث یا قدم روح» و نحوه حدوث روح با صراحت و روشنی بیان نکرده‌اند. عرفا نسبت روح و بدن را مانند نسبت خداوند و عالم دانسته‌اند. سخن ابن عربی و شارح فصوص الحکم او در اینباره چنین است: نفس در این 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 این تابوتی که در او سکینه رب است اراده فرموده، واصل بشود.

همچنین است تدبیر حق تعالی عالم را، که عالم را تدبیر نمی‌فرماید مگر به عالم، که بعضی از اعیان قابل تدبیر را متوقف بر بعضی دیگر نمود مثلاً 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 می‌کند بواسطه بدن، و یا اینکه خداوند، عالم را تدبیر می‌کند 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 مشروطات بر شروطشان و معلولات بر علتشان و مدلولات بر ادله‌شان 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 می‌شود و بدانها متصف می‌گردد پس هیچ اسمی که خداوند بدان اسم نامیده می‌شود به ما نرسیده است مگر اینکه معنی و روح آن اسم را در عالم می‌یابیم پس خداوند که عالم را به اسماء حسنائی خود تدبیر می‌فرماید، در حقیقت عالم را با صورت عالم تدبیر می‌کند و آدم را خلیفه خود بر عالم قرار داده و عالم را به خلیفه تدبیر نمود و در حق آدم (که جامع نعوت حضرت الهیة است که ذات و صفات و افعال او می‌باشند) گفته

است: «الله خلق آدم علی صورته»، و صورت حق جز حضرت الهیة، که حضرت اسماء و صفات می‌باشد، نیست.^{۲۶}

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 نمی‌باشد و از آن حیث که بدن، صورت و مظهر و مظهر کمالات و قوای روح در عالم شهادت است، روح به بدن محتاج می‌باشد 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 می‌تواند 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 مرئوس را درک کند کیفیت نسبت روح و بدن را نیز درک خواهد کرد.^{۲۷} بعقیده ابن عربی و قیصری همانگونه که تدبیر عالم کبیر بوسیله ملائکه می‌باشد، 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 می‌گیرد.^{۲۸}

وحدت که از حقایق الهی است با ظهور در اجزا بدن، احکام خود را که پیش از آن در متن احکام تعینات امکانی، مخفی و مستور بوده است آشکار می‌کند و بلکه در حقیقت، انکار احکام کثرت که در تماس همه جانبه اجزاء بدن حاصل می‌شود موجب می‌گردد 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

۲۶. ر.ک. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، شرح حسن زاده آملی، انتشارات فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۸ ه.ش، ص ۵۳۶ و نیز قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ه.ش، ص ۱۱۱۴.

۲۷. ر.ک. قیصری، محمد داود، مقدمه شرح فصوص الحکم، شرح جلال الدین آشتیانی، انتشارات تالیفات اسلامی، ۱۳۷۵ ه.ش، ص ۸۱۱.

۲۸. ر.ک. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ص ۱۴ و نیز قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، ص ۳۴۰.

احکام و جویبی 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 می‌نمایند. هماهنگی اعضاء انسان تابع هماهنگی قوای او، و همسویی قوای وی تابع نواخت روح و مجرد نفس اوست.^{۲۹}

عرفا نیز مانند فلاسفه دخالت و تعلق مستقیم روح مجرد به بدن جسمانی را ممکن نمی‌دانند و لذا واسطه‌ای را در این میان لازم می‌شمرند: روح مجرد به جسم کثیف (جرمانی) تعلق نمی‌گیرد مگر بواسطه یک جسم لطیف، و لذا روح مجرد به روح حیوانی تعلق می‌گیرد، روح حیوانی، جسم لطیف بخاری است که از امتزاج اجزاء لطیف ارکان اربعه با هم حاصل می‌شود. روح مجرد بعد از تعلق به روح حیوانی (روح بخاری)، به قلب سپس به کبد و آنگاه به مغز تعلق می‌گیرد.^{۳۰}

جندی، شارح دیگر فصوص الحکم دربارهٔ رابط بین بدن و روح می‌گوید: 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 می‌باشد، 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 می‌باشند، ظهور این قوا و خصایص متوقف است بر تعلق تدبیری و تسخیری و تعمیری و تنویری نفوس، لذا خداوند آن نفوس انسانی را واسطه‌ای قرار داد بین جوهر تیر حی شریف وحدانی قدسی روحی و بین جوهر تاریک میت 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 تشریف به بدن تعلق می‌گیرد و حقیقت روح انسان نور تجلی از نفس رحمانی است که در ماهیت قابل انسانی، تعین یافته و با نسیم قدسی به انسان وجود و حیات می‌دهد.^{۳۱}

همانگونه که کلام جندی صراحت دارد او انسان را متشکل از سه جوهر متغایر می‌داند 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 می‌باشد. نفس، واسطهٔ ارتباط روح و بدن است این در حالی است که خود نفس نیز مجرد می‌باشد.

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 میتوان به کلام قیصری استشهد کرد که آنچه در فلسفه، عقل گفته می‌شود عرفا

به آن روح می‌گویند و آنچه در فلسفه، نفس مجرد ناطقه گفته می‌شود، عرفا به آن قلب می‌گویند و منظور عرفا از نفس، نفس منطبعه حیوانیه است.^{۳۲} 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).

*** بنظر می‌رسد که در فلسفه مصلحتاً می‌توان توجیه معقولتری برای رابط و برزخ بین بدن و نفس ارائه کرد مصلحتاً نفس را حقیقت مجردی می‌دانند که در مراتب عقل و خیال مسجود است اما مرتبهٔ خیال بلحاظ تجرد، بین عقل و حس (بدن) قرار دارد لذا مرتبه خیال، واسطه‌ای است بسین مرتبهٔ عقل و حس (بدن).**

۲۹. ابن التریکه، صائن الدین، تهیید القواعد، تحریر جوادی آملی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ هـ.ش، ص ۶۳۷.

۳۰. قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، ص ۸۴۸.

۳۱. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ هـ.ش، ص ۷۷.

۳۲. قیصری، محمد داود، مقدمهٔ شرح فصوص الحکم، ص ۲۱۳.