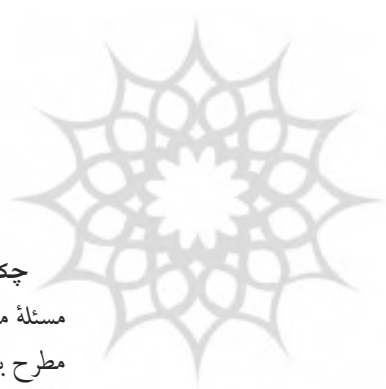


## رابطه نفس و بدن

- دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه تهران)
- رحمت‌الله کریم‌زاده<sup>۱</sup> (دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی)

### چکیده

مسئله معرفت نفس، از قدیم الایام در بین حکما و متکلمان و در تمام ادیان مطرح بوده است و به عنوان کلید معرفت حق و آخرت شناخته می‌شود. نه در غرب و نه در شرق، به صورت یکنواخت با آن برخورد نشده است. در این میان، ابن سینا عقل را مسلّم مجرد می‌داند و چون نفس از شئون عقل است، طبعاً نفس هم مجرد است. آنچه مهم است این است که چگونه این امر مجرد به بدن مادی تعلق می‌گیرد، ولی صدرالمتألهین بر اساس اصل حرکت جوهری، قائل شد که نفس، جسمانیة الحدوث است و نفس و بدن متحدند. سرانجام، به دیدگاه حکیم مدرس زنوزی اشاره می‌شود که قائل است به اینکه تعلق نفس به بدن از مصادیق ترکیب اتحادی است. واژگان کلیدی: معرفت نفس، نفس، بدن، مجرد، مادی، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

بدان که تا حقیقت مرگ، شناخته نشود، نمی‌توان حقیقت آخرت را شناخت و تا حقیقت زندگانی معلوم نگردد، نمی‌توان حقیقت مرگ را شناخت و تا حقیقت روح مشخص نشود، نمی‌توان به حقیقت زندگانی علم پیدا کرد و معرفت حقیقت روح، معرفت حقیقت نفس است. به این ترتیب، تا کسی حقیقت ارواح آدمی را نشناسد، ممکن نیست که آخرت را به بصیرت بشناسد چنانکه تا خود را نشناسد، ممکن نیست، حق را - عزوجل - بشناسد، پس شناختن نفس خود کلید معرفت حق است و کلید معرفت آخرت است.

یکی از مباحث مهمی که از قدیم الایام، بین همه فیلسوفان و حکما و در همه ادیان مطرح بوده، این است که انسان دارای نفس و بدن است، با او جمع. یک دوگانگی (به اصطلاح دوالیزم)، بین نفس و بدن تصور شده است. دوالیزم، یعنی انسان در عین اینکه موجود واحدی است، از دو عنصر نفس و بدن تشکیل و ترکیب شده و این دو موجود متمایز، با همدیگر، نوعی ائتلاف دارند. حال ائتلافشان یا به نحو ترکیب اتحادی است یا انضمامی. اینها به هم منضم یا با هم متحد شده‌اند و اگر متحد شده‌اند، چگونه دو چیز در عین دو بودن متحد می‌شوند، مگر می‌شود دو چیز، در عین دو بودن، یکی شوند. به نظر من، اینها از مهمترین مباحثی است که می‌تواند مطرح باشد و مطرح شده است. این مسئله، در غرب نیز مطرح است، نه تنها در شرق و نه تنها در ادیان، بلکه در بین فلاسفه از زمان افلاطون و ارسطو همین طور مطرح بوده (ارسطو، ۱۳۴۹: دفتر اول) و در غرب جدید نیز مطرح است (سبحانی، بی‌تا: ۹). حتی مثلاً دکارت، گرفتار این دوالیزم شد (دکارت، بی‌تا: تأمل دوم). وقتی در همه چیز شک کرد و گفت «من می‌اندیشم، پس هستم» و از اندیشه آغاز کرد، در واقع از نفس آغاز کرد؛ چون اندیشه، کار نفس است. اصل اولیه دکارت این بود که می‌اندیشم پس هستم. خوب، اندیشه کار نفس است. بعد خودش را اندیشه دید، حال که اصل اندیشه است، پس غیر اندیشه چیست؟ او در اثبات بدن دچار مشکل شد. دیگران در اثبات نفس دچار مشکل‌اند؛ دکارت و پیروانش در اثبات بدن، دچار مشکل بودند. اگر ما اندیشه‌ایم، بدن چگونه است و چگونه می‌توانیم به بدن

برسیم؟ این مسئله مدت‌ها در غرب محل گفتگو بود و پیروان دکارت مثل، مالبرانش تلاش می‌کردند بدن را اثبات کنند تا نفس. این بحث تا اسپینوزا ادامه پیدا می‌کند. اسپینوزا در یک نوع وحدت وجودی که برای کل هستی قائل است، می‌خواهد به وحدت نفس و بدن قائل شود که طرح آن چندان به بحث ما مربوط نیست. مقصود این است که این بحث همه جا به نوعی مطرح بوده و یک معضلی بوده است.

این بحث، در فلسفه اسلامی و برخورد اندیشمندان جهان اسلام نیز یکنواخت نبوده است. متکلمان در نحله‌های مختلف کلامی، اشعری، معتزلی، شیعی و سنی، با این مسئله یک جور برخورد نکرده‌اند. حکما نیز در نحله‌های مختلف فلسفی، جور دیگری برخورد کرده‌اند. مثلاً در اعتقادات مرحوم شیخ صدوق، که یک سلسله اعتقادات، به عنوان اعتقاد شیعه بیان شده است، او می‌گوید: «اعتقادنا أنّ الروح کالریح» (صدوق، بی‌تا: ۱۷۱). اعتقاد ما این است که روح مانند ریح (باد) است و فرضش بر ثنویت است. او نیز نفس و بدن را دو چیز می‌داند، ولی روح را چیزی از جنس باد می‌داند. حال، باد مجرد است یا مادی؟ باد که مجرد نیست، لطیف است. اتفاقاً از نظر اتمولوژی با هم سازگارند، روح با ریح هم‌ریشه است؛ یعنی یک چیزی است مثل باد که هست، ولی آن را نمی‌توان دید. بعضی از متکلمان اساساً از روح، چنین تلقی‌ای داشتند. بسیاری از متکلمان، نفس را مجرد نمی‌دانند. در بحارالانوار مرحوم مجلسی، در حدود صد صفحه کمتر یا بیشتر، درباره این بحث کرده است که آیا نفس مجرد است یا مادی و غالباً از اشخاصی که نفس را مادی می‌دانند نقل می‌کند، البته طوری نقل می‌کند که گویا خود نیز به آن رضایت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/ باب ۴۲). او از محدثان و متکلمان بزرگ گذشته نقل قول می‌کند، ولی نقل به گونه‌ای است که به محض مشاهده، فکر می‌کنید، نظر خود مرحوم مجلسی است و گویا آن را قبول دارد. با وجود این، اگر بخواهید به او نسبت دهید، قدری مشکل است. البته افراد دیگری نیز هستند که نفس را مجرد نمی‌دانند. اما نظر حکمای اسلامی، هم با متکلمان و هم با بسیاری از محدثان فرق دارد. غالب حکما، بلکه قریب به اتفاق آنها از همان آغاز نفس را مجرد می‌دانستند، ولی در این جهت نیز نظرشان یکنواخت نبود.

### نفس از نگاه ابن سینا

ابن سینا، که شیخ الفلاسفه است، نفس را مجرد می‌داند. در کتاب اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۲)، شفا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲ و ۳۱۹) و سایر کتابهای فلسفی اش، براهینی برای اثبات تجرد نفس ذکر می‌کند. او عقل را حتماً مجرد می‌داند و بعد نفس را؛ چون عقل از شئون نفس است و نفس و عقل را نمی‌توان از هم جدا کرد، پس طبیعتاً نفس هم مجرد است. گرچه در برخی از مراحل پایین ادراکی، به تجرد قائل نیست، مثلاً خیال را مجرد نمی‌داند، در عین حال عقل را مجرد می‌داند. بحث مهمی که در آثار شیخ است، این است که این امر مجرد، چگونه به بدن تعلق می‌گیرد. اگر نفس در آغاز و قبل از تعلقش به بدن مجرد است، چگونه یک مجرد، به بدنی خاص تعلق پیدا می‌کند؟ موجود مجرد، نسبتش با همه موجودات مادون یکسان است. هر موجودی که مجرد است با موجوداتی که مادون او هستند یک نسبت مساوی دارد، چون مجرد که از مادی بالاتر است پس نسبت مساوی دارد. حال چگونه می‌شود یک امر مجرد که مرسل است و مقید به زمان و مکان خاصی نیست، مثلاً نفس زید که مجرد است، اگر فرض کنیم که مجرد است، چگونه به بدن زید به خصوص، در این شرایط زمانی و مکانی تعلق می‌گیرد؟

اگر نفس، قبل از تعلق به بدن مجرد است، چگونه به بدن تعلق می‌گیرد؛ یعنی چگونه حادث می‌شود؟ امری که مجرد و فوق زمان و مکان است، مجرد یعنی فوق زمان و مکان، و از زمان و مکان رفیعتر و بالاتر است، چگونه به یک بدن مادی در شرایط زمانی و مکانی خاصی تعلق می‌گیرد؟ ظاهر حرفهای شیخ رئیس و حکمای پیرو او، این است که نفس، مجرد بوده و به بدن تعلق گرفته است (همان: ۳۱۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۲۸۶ و ۳/۲۵۹). او و پیروانش در توجیه این مسئله، زحمتهای زیادی به خود داده‌اند. صریح نظر شیخ، علاوه بر کتابهای فلسفی اش، در قصیده عینیه (رک: فاخوری، بی‌تا: ۵۰۰) که منسوب به اوست و از او به یادگار مانده است، وجود دارد:

هبطت إليك من المحل الأرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع

تشبیه کرده است نفس مجرد را به کبوتری که یک پرنده آسمانی و رفیع است.

«تعزز» و «تمنع»؛ یعنی اینکه بالاتر از ماده است و مادی نیست. نفس، پرنده‌ای است مجرد و رها در جهان ملکوت که باید از آشیانه ملکوت پرواز کند، بیاید به یک بدن مادی تعلق بگیرد. کلمه «هبطت» را به کار برده است، هبوط یعنی از مقام رفیعی پایین آمدن، هبوط است از تجرد، در تعلقش به یک امر مادی. این بحث را شیخ مطرح کرده است.

در کیفیت تعلق نفس به بدن، حرفهای زیادی گفته شده است. مثالهای عجیبی زده‌اند برای اینکه بتوانند دیدگاههایشان را اثبات بکنند، مثلاً به فحم و آن زغال گذاخته مثال زده‌اند، وقتی آتشی یک جا هست و فحم (زغال آماده)، به مجردی که این زغال آماده شد و حرارت و آتش فراهم باشد، آتش می‌گیرد. در جایی که آتش فراهم است، یک چوب تر فوری آتش نمی‌گیرد؛ چون شرایطش فراهم نیست. امر مجرد را تشبیه کرده‌اند، به مثل آتشی که در عالم ماده فراهم است. اگر موجودی مثل بنزین یا فحم، در یک فضای آتش‌زا وجود داشته باشد، فوری محترق می‌شود. اینها خواسته‌اند کیفیت تعلق نفس مجرد به بدن را مثال بزنند. در واقع خواسته‌اند بگویند: امر مجرد درست است که نسبتش یکسان است و رفیعتر از عالم ماده است، ولی در عالم، وجود دارد، اما این بدن، بدن زید مثلاً، وقتی آمادگی پیدا کرد، مثل همان بنزین که آماده احتراق است، فوراً نفس به آن تعلق می‌گیرد. این مطالب به تفصیل در کتابهای فیلسوفان، از جمله کتابهای شیخ رئیس و دیگران، آمده است.

متکلمان نیز در این مسئله، اتفاق نظر ندارند. بعضی از آنها اصلاً نفس را مجرد نمی‌دانند، بعضی هم که مجرد می‌دانند، در همین حدود، حرفها را تکرار کرده‌اند و حرف تازه‌چندانی ندارند. حتی مثلاً در آثار شیخ اشراق، این مسئله مطرح شده است که آیا اول بدن آماده می‌شود و بعد نفس تعلق می‌گیرد یا در همان وقت که بدن آفریده می‌شود، نفس هم با آن آفریده می‌شود، یعنی حادث به حدوث بدن است. چون این بدن آماده پذیرش نفس است و نفس در عالم مجردات است، پس با حدوث بدن، به بدن تعلق می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۴۲۱-۴۲۲).

از نظر تاریخی، تنها کسی که قبل از صدرالمতألهین به این مسئله توجه کرد و

متوجه وجود ناسازگاری در این مسئله شد و آن را دچار مشکلات عقلانی دید، خواجه نصیرالدین طوسی بود (حلی، ۱۴۱۷: ۲۷۸). خواجه متوجه شد که در این مسئله از نظر عقلی ناسازگاری وجود دارد و آن اینکه چگونه یک امر مجرد حادث می‌شود. اولاً مجرد به لحاظ زمان، حدوث زمانی ندارد، اگر حدوث داشته باشد، حدوث ذاتی است. بین حدوث زمانی و حدوث ذاتی تفاوت است. حدوث ذاتی به صرف معلولیت است، با تخلُّل «فاء». به مجردی که معلول است، حادث است، اما لازم نیست که در زمان باشد. مجرد فوق زمان است، پس در حادث زمانی بودن نفس مشکلی نیست. خواجه متوجه این مسئله بوده است که سخنان شیخ الرئیس اشکال دارد، چگونه نفسی که مجرد و فوق زمان است، در یک لحظه خاص به یک بدن زمانی، مکانی تعلق می‌گیرد. او این توجیهاات را کافی نمی‌دانسته که مثل بنزین است و مثل زغالی که آماده گداخته شدن است، اینها تشبیهات شاعرانه است. چگونه اساساً مرغ ملکوت هبوط پیدا می‌کند، توی سرش می‌زنند یا خودش می‌آید؟ اصلاً خود هبوط، مسئله است. به او دستور می‌دهند که برو، می‌اندازند یا خودش می‌آید. می‌گویند در عالم مجردات اصلاً فشار نیست. یک امر مجرد که فشار ندارد، مگر در مجردات تزاحم هست؟ لا تزاحم فی المجرّدات. اینها همه مسائلی است که با موازین عقلی چندان سازگار نیست. خواجه به این مسئله توجه کرد و برایش هم حل نمی‌شد. او به همه سران و متفکران زمان خودش نامه می‌نویسد و چند مسئله را که از معضلات مسائل فلسفی بوده می‌پرسد؛ یکی همین مسئله است که تعلق نفس به بدن چگونه است؟ این نامه را یکی به فخر رازی می‌دهد و دیگر به حکیمی که در عصر خواجه بوده، معروف به خسروشاهی که در آن روزگار در دمشق زندگی می‌کرد. نامه خواجه به دست او می‌رسد و او خیلی به نامه خواجه احترام می‌کند. خواجه از او می‌پرسد که نظر شما درباره کیفیت تعلق نفس به بدن چیست؟ خسروشاهی تلاش می‌کند به این پرسش بنیادی خواجه نصیر پاسخ دهد، ولی حقیقت این است که پاسخهای او هم کارساز نیست و معضل را حل نمی‌کند. ولی به نظر من، این مسئله حل نشده بوده و کیفیت تعلق نفس مجرد، به بدن همچنان مشکل داشت.

## رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا

گاهی می‌پرسند که ملاصدرا چه کار کرده و واقعاً نمی‌دانند که ملاصدرا چه کارهای عظیمی انجام داده است. او از فیلسوفان بزرگ جهان است. در کل جهان معضلاتی که قرن‌ها بر روی آن بحث می‌شده و حل نشده بوده، این معضلات را می‌دانسته که کجاست و کوشیده که راه حلی برای آنها پیدا کند. صدرالمألهین به درستی می‌دانست که همان اشکالی که برای خواجه مطرح بوده برای او هم مطرح است که چگونه یک موجود مجرد، به یک موجود مادی تعلق می‌گیرد. آن موجود نسبت مساوی دارد و مجرد که پایین نمی‌آید و اسیر نمی‌شود. تعلق گرفتن، یعنی یک نحوه اسارت. غالباً در اشعار شعرا و عرفا و حکمای ما بدن به قفس تشبیه شده:

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک      چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

یعنی یک مرغ مجرد از آشیانه تجرد، پرواز می‌کند و در یک قفس که تن است اسیر می‌شود. چگونه مجرد اسیر می‌شود؟ اصلاً مجرد با اسارت چه نسبتی دارد؟ این تناقض نیست؟ اگر مجرد است، اسیر نیست؛ اگر اسیر است، مجرد نیست. این شعری بیش نیست، البته شعر خوبی است و خیلی معانی در آن هست و آن شعری که این را گفته‌اند، منظورشان معانی دیگری بوده که به معانی خودشان رسیده‌اند. اگر این را در یک چارچوب عقلی قرار دهید، چگونه یک امر مجرد اسیر می‌شود؟ مجرد یعنی رها از زمان و مکان، چگونه در یک بدنی زمانی و مکانی می‌تواند اسیر شود؟ ممکن است یک امر مجرد، در محدوده وجودی خودش در ماهیت خودش اسیر باشد، آن یک حرف دیگری است. بله هر موجود امکانی یک محدوده وجودی دارد، اما دو موجود را فرض کنید که یکی از آنها مجرد است و هر دو موجودند، حال، این مجرد در قفس مادی حبس شود، تصور این امر مشکل است و تقریباً نامعقول. صدرالمألهین به این مسئله توجه کرد، چنانکه خواجه قبل از او توجه کرده بود. ملاصدرا خواست یک جوری این مسئله را حل بکند. کاملاً می‌دانست که این مشکل اینجا هست. او شروع کرد به تأسیس مبانی خود و اصل حرکت جوهری را که یک اصل عظیمی است و بار فرهنگی عظیمی دارد، بنا نهاد. ملاصدرا از آن

اصل اصیل و آن اصل عظیم حرکت جوهری بسیار سود جست و منافی به دست آورد، از جمله حل این مسئله. او گفت نفس اصلاً روحانیه الحدوث نیست، بلکه نفس جسمانیة الحدوث است (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۳۰/۸). این جمله را همه می گویند، ولی در آن دقت نمی کنند که به چه معنی است؟ غالباً این طور تفسیر می کنند که نفس با جسم حادث می شود، این کاملاً غلط است؛ چرا که ابن سینا نیز همین را می گفت. او می گفت تا بدن حادث شد، آنآما نفس هم حادث می شود، مانند آتش و بنزین. این معنی جسمانیة الحدوث نیست. جسمانیة الحدوث به این معنی است که نفس اصلاً مجرد و روحانی حادث نمی شود، نفس در آغاز روحانی و مجرد نیست. نفوس آدمیان از هم متمایزند، نفس زید از نفس عمرو متمایز است، تمایزش به چیست؟ مجردات متمایزند، تمایزشان به بالا و پایین است، عقول متمایزند، ولی یکی بالاتر و یکی پایین تر است، یعنی ترتب وجودی دارند. نفوس در عرض هم متمایزند، یعنی چه؟ نفوس بعد از مفارقت از بدن متمایز دارند و تمایزشان از طریق ابدان است. اینکه تمام نفوس باقی اند یا نه، بحث دیگری است، ولی نفوس ناطقه بعد از مفارقت از بدن، به بدنهایشان متمایزند. اما قبل از تعلق به ابدان، چگونه متمایز بودند؟ در عالم واقع و عالم عین تمایزشان به چیست؟ یک مجرد از مجرد دیگر، چگونه تمایز پیدا می کند؟ آیا به تمایز رتبی برمی گردد؟ عقولی که در طول هم هستند، تمایز رتبی وجودی دارند، ولی عقول در عرض هم چگونه متمایز دارند؟ این مشکل را افلاطون هم داشت که ارباب متکافئه؛ یعنی عقول عرضیه قائل بود که آن را هم با اعیان ثابت و اسماء و صفات حق تعالی توجیه کرده اند.

صدرالمتهلین به این مسئله توجه کرد و گفت: نفس در آغاز اصلاً مجرد نیست و اصلاً ما نفس مجرد نداریم. جنین، نطفه، یک ماده است و تمام مراحلی که دارد مادی است؛ اساساً صحبت از نفس نیست؛ صحبت از تجرد نفس نیست؛ ماده محض است؛ یک موجود مادی محض. این مراحل تکاملی را از مقام نطفه بودن در رحم طی می کند تا جنین تا «کسونه لحمًا». پس از تولد و به این عالم آمدن، هنوز هم آثار آگاهی در او نیست؛ آثار تجرد در او نیست؛ با همان حرکت جوهری، جوهرراً

این امر مادی حرکت می کند. این حرکت نیز حرکت اشتدادی است. البته جای بحث است که آیا هر حرکتی اشتدادی است یا این حرکت جوهری اشتدادی است؟ اگر قائل به حرکت جوهری شویم، چنان که ملاصدرا ادعا دارد که حرکت جوهری داریم، جای سؤال است که سایر حرکتها چگونه اند؛ آیا حرکتهای دیگر به تبع این حرکت اند یا آنها نیز خود حرکتی مستقل اند؟ دوباره این بحث مطرح می شود که آیا حرکت جوهری، برای سایر حرکتها جایی باقی می گذارد، یا آنها به تبع این، حرکت می کنند؟ اگر عالم در جوهر، حرکت می کند حرکتهای عرضی جایگاهشان کجاست؟ مگر نه این است که عرض تابع جوهر است آیا آنها یک حرکت دیگری دارند، یا به تبع این حرکت، حرکت می کنند؟ و آیا اصلاً حرکت در حرکت پیش می آید؟ این را علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۶۱) مطرح کرده و کمتر کسی هم مطرح کرده که حرکت در حرکت جایز است یا نه. اگر عالم در جوهر ذاتش متحرک بالذات است که نمی توان آن را غیر متحرک کرد، اگر جوهرراً متحرک است؛ یعنی شما نمی توانید غیر متحرک فرضش کنید، اگر جوهر جهان در حرکت است، آیا سایر حرکتها حرکت جدایی هستند و آن حرکتها در این حرکت انجام می شوند؟ این مستلزم این است که ما تعقل کنیم که آیا حرکت در حرکت می شود؟ این هم معضل دیگری است که وارد این بحث نمی شوم.

صدرالمتهلین با حرکت جوهری، بسیاری از مسائل دیگر را حل کرده است. از جمله مسائلی که می خواست حل کند همین است که این حرکت، اشتدادی است، یعنی الاشتداد فی الوجود نه الاشتداد فی الماده؛ چون اشتداد فی الماده معنی ندارد. چرا که اگر اشتداد در ماده هم باشد، باید معنی کنیم اشتداد در ماده یعنی ماده ماده تر می شود؟ یا ماده همچنان ماده باقی می ماند؟ اگر ماده اشتداد پیدا می کند، باید معنی کنیم که اشتداد در ماده چیست؟ اشتداد در ماده یعنی تروح پیدا می کند، یعنی تجسم به تروح و ماده در این حرکت جوهری اشتدادی از عالم ماده به جهان روحانیات می رود و کم کم ماده به مرحله تجرد می رسد. طلیعه تجرد کجاست؟ آیا ادراک است؟ از همان وقت که جنین به نوعی از انواع ادراک رسید، حتی ادراک حسی، ادراک لمسی، این ادراک طلیعه تجرد است؛ چون ادراک مجرد است، اصلاً

ادراک از سنخ ماده نیست. ادراک منشأ مادی دارد، ولی سنخ وجود ادراک، سنخ مادی نیست، سنخش سنخ مجرد و تروح است. بنابراین، در این حرکت جوهری، صدرالمتألهین رو به تروح دارد، (این تروح کلمه خوبی است)؛ یعنی ماده روحانی می‌شود. ماده روح می‌شود. جسم مجرد می‌شود و... اولین طلیعه‌اش، ادراکات حسی است. از ادراک حسی شروع می‌شود که آن طلیعه مجرد است و همین طور بالا می‌رود تا مرحله عقل که عالی‌ترین مرحله مجرد است. بنابراین، همان مادی، مجرد می‌شود.

سؤالی که در اینجا مطرح است این است که آیا این تعلقی که نفس به بدن دارد، به او اعطا می‌شود یا خودش حالت اشتدادی پیدا کرده و خود به خود از او می‌تراود؟ یعنی ماده، تبدیل به این، شده است؟

باید گفت البته اعطا می‌شود، ولی نه به این معنی که ماده آنجا گذاشته شده و چیزی بر رویش می‌اندازند. اساساً خود ماده، اعطاست. خود حرکت، اعطاست. اصلاً جعل ماده، جعل حرکت است. حرکت جوهری را برای ماده جعل نمی‌کنند. اگر ماده مخلوق است، یعنی حرکتش هم مخلوق است. همه چیز اعطای خداوند است. همان حرکت اعطاست. مثلاً خداوند زوجیت را به اربعه چگونه اعطا می‌کند؟ آیا اول چهار خلق می‌کند و بعد به آن زوجیت اعطا می‌کند؟ یا خلق عدد چهار، خلق زوجیت است؟ خلق ماده، خلق حرکت است. خداوند وقتی که موجود مادی را می‌آفریند، حرکت جوهری، ذاتی آن است؛ یعنی این موجود، متحرک آفریده شده است. یعنی عدد چهار زوج آفریده شده است، نه اینکه اول عدد را خلق بکند و بعد زوج و فرد را؛ جلاً و وجوداً یک چیز است. همین که ملاصدرا می‌گوید جلاً و وجوداً؛ یعنی وجود ماده، وجود متحرک است؛ جعل وجود مادی، جعل متحرک است. بنابراین، اعطا هست، ولی اعطا به این صورت. خود حرکت جوهری، اعطای خداوند است. خداوند دائماً در حال اعطاست، نه اینکه خداوند گاهی اعطا می‌کند و گاهی اعطا نمی‌کند. گفت:

بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

لطف خداوند دائم است «یا دائم الفضل علی البریه» یا دائم الفضل یعنی چه؟ یعنی هیچ موجودی، لطفش دائم نیست، لطف دائم فقط مختص به خداوند است. حق تبارک و تعالی دائم الفضل است، یعنی یک لحظه بی فیض نیست؛ یک لحظه بی افاضه نیست.

حرکت جوهری، دائم در حدوث است. حرکت؛ یعنی بی قراری؛ یعنی حدوث دائم، در تجدد سیلانی است، یعنی حدوث دائم است. حدوث همواره هست، من الأزل إلى الأبد، حدوث هست. این ازلیت با حدوث منافات ندارد. نمی‌توانید یک وقتی پیدا کنید که حدوث در عالم آمده است. همیشه لطف خداوند هست و نمی‌توان تصور کرد که خدا بود، اما لطف نداشت. اینجاست که حدوث با ازلیت ربط پیدا می‌کند. ملاصدرا می‌گوید: جهان ذاتاً در تجدد و سیلان است. همیشه حدوث هست، نه یک بار برای همیشه مثل بیگ بنگ فیزیکدانان که می‌گویند یک بیگ بنگ رخ داد و تمام شد. تصویر حرکت جوهری، اندکی سخت است. حرکت جوهری، تنها در انسان که نیست، عالم ماده و کل هستی در سیلان است ازلاً و ابداً. بنابراین، این حرکت دائم، سیلان دائم است. به قول مرحوم طباطبایی: «عالم کارخانه مجرّدسازی است» (همان). این حرکت، چون حرکت بی هدف نیست، اشتدادی است، هم همیشه حرکت است هم همیشه اشتداد؛ یعنی از ماده به مجرد می‌رویم، از تجسم به تروح می‌رویم؛ یعنی مرتب عالم دارد به مجردات می‌رود. در این پروسه است که نفس مجرد می‌شود، یعنی انسان از تکثف و جسمانیت به مجرد می‌رسد. این حرکت، انقلاب نیست، اصلاً انقلاب محال است. متکلمان هم همین اشتباه را کرده بودند. حقیقت حرکت را نفهمیده بودند. حرکت یک جریان اتصالی است. انقلاب انفصال از یک مرحله به مرحله دیگر است. اشتداد یعنی همین. اشتداد انقلاب نیست. حرکت از آنات تشکیل نشده است، بلکه حرکت یک اتصال واحد است. هر لحظه به عالم مجرد می‌رسید. همیشه راه به ملکوت باز است و همواره باب ملکوت مفتوح است و این حرکت هست و این ماجرا ادامه دارد. عالم مرتب رو به ملکوت دارد. این رودخانه‌ای است که رو به ملکوت می‌رود. شما وقتی مجرد شدید، ترفع پیدا کرده‌اید. هیولا همیشه هیولاست، ولی حرکت این امر هیولانی،

ترفع پیدا می کند. این حرکت افقی نیست، بلکه حرکت عمودی است. این از اشکالاتی است که دنیای غرب نیز آن را نمی فهمد و حرکت را افقی فرض می کند، در حالی که حرکت عمودی، اشتدادی و تصاعدی است. وقتی به مرحله تجرد رسید، دیگر گرفتار ماده نیست، اگرچه ماده هم دارد. نفس، مرتبه متعالی بدن است. به همین جهت ترکیب نفس و بدن در نظر ملاصدرا اتحادی است. دوئیت بین نفس و بدن هست و نیست. از اول یک حقیقت است، ولی این یک مرحله اش به ترفیع می رسد که دیگر از زمان و مکان خارج است. بدن از جنس خاک است، از جنس ماده است و ماده اش همیشه در خاک می ماند، ولی انسان ترفیع پیدا می کند، تروح می شود، خاکش هم خاک می گردد.

ملاصدرا به این ترتیب، چند چیز را حل می کند. ارتباط نفس و بدن در این صورت، اتحادی می شود. دوالیزم از میان می رود، یعنی یک چیزی است که دو وجهه دارد. اتحاد نفس و بدن درست می کند. معاد جسمانی را درست می کند و خیلی مسائل دیگر.

### رابطه نفس و بدن از دیدگاه مدرس زنوزی

اما برای بعضی، هنوز اشکالاتی مطرح بوده است. از جمله کسانی که بسیار دقیق نظر است و به نظر من، از دقیق النظرترین فیلسوفان بعد از ملاصدرا تا به امروز بوده است، حکیم آقاعلی مدرس زنوزی است که از آن حکمای عجیب و غریب است. ایشان خودش صدراپی است، اما این اشکالات را داشته است که بالاخره بدن تکلیفش چیست؟ ایشان با حفظ مبانی ملاصدرا، راه دیگری در معاد پیش گرفت که آن راه خیلی عجیب و غریبی است و کمتر کسی به این مسئله به نظر دقیق، بلکه ادق آقاعلی زنوزی توجه کرده است. تنها کسی که به نظر ایشان خیلی پایبند است و اساساً معاد ایشان را قبول دارد، شاگرد شاگرد ایشان مرحوم شیخ محمد حسین کمپانی (غروی اصفهانی) است که با یک واسطه (اصطهباناتی)، شاگرد آقاعلی زنوزی است. ایشان معاد آقاعلی زنوزی را پذیرفته است.

ایشان با حفظ مبانی ملاصدرا، راه دیگری را در پیش می گیرد؛ همه می گویند

در عالم آخرت روح به بدن تعلق می گیرد، ولی مرحوم مدرس بر اساس حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام می گوید: «البدن حیث الروح». بدن سراغ روح می رود، نه اینکه روح به بدن بیاید، قضیه کاملاً معکوس است. اما اینکه البدن حیث الروح که آن را از یک روایت گرفته و تمام مبانی ملاصدرا را در خدمت توضیح این حدیث به کار برده است، چگونه است، وارد آن نمی شوم. این معاد آقاعلی بسیار مهم است. دقتهایی که او کرده سهمناک است. هیچ کس در همه تاریخ بشر، این دقت را انجام نداده است. او رساله ای در باب معاد دارد با نام سبیل الرشاد.

من بر اساس نظریه آقاعلی مدرس زنوزی، تلاش کرده ام که نظر ایشان را توضیح بدهم؛ چون خیلی پیچیده و مندمج و بغرنج است، کتابی نوشته ام با عنوان معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی که این کتاب به علت اینکه خیلی مشکل است، چندان از آن استقبال نشده است. در آن کتاب توضیح داده ام که آیا با حفظ مبانی ملاصدرا، راه دیگری غیر از راه خودش، برای حل این نوع مسائل می شود رفت یا نه، که یکی از آن مسائل همین مسئله تجرد نفس و ارتباط نفس و بدن و یکی معاد جسمانی که نتیجه همین بحث است. زمانی می توانیم معاد جسمانی را به نحو معقول حل کنیم که بتوانیم رابطه نفس و بدن را به نحو اتحادی حل کنیم، در غیر آن صورت، اگر به نحو انضمامی باشد، دچار مشکل خواهیم شد. اگر مسئله رابطه اتحادی نفس و بدن حل شد، معاد جسمانی به نحو معقول حل می شود و این راهی بوده است که در مرحله اول، ملاصدرا تلاش کرده به آن برسد و در مرحله دوم، این حکیم بزرگ، آقاعلی مدرس زنوزی. تلاش عقلانی او حیرت انگیز است. این حکیم چه تلاشهای عقلانی برای یک مسئله اعتقادی کرده است!

حکیم مدرس زنوزی، پس از تعریف مرکب حقیقی و اینکه افتقار و علیت بین اجزای آن لازم است، به ذکر مثال پرداخته و آنچه به عنوان مصادیق مرکب حقیقی ذکر کرده تا حدودی با نظر عامه متفاوت است. وی موارد زیر را به عنوان مرکبات حقیقی ذکر کرده است:

۱- ترکیب نفس و بدن ۲- ترکیب نفس ناطقه از درجات متفاوت ۳- ترکیب ماهیت انسان از جنس و فصل. ایشان تمام توجه خود را به نفس ناطقه معطوف داشته و هر

سه مثالی که برای مرکب حقیقی ذکر کرده، به حقیقت انسان مربوط است. به این ترتیب، این حکیم، تعلق نفس به بدن را از مصادیق ترکیب اتحادی بین ماده و صورت دانسته و به توجیه و توضیح آن پرداخته است.

حاصل سخن وی این است که ترکیب اتحادی بین نفس و قوه‌ای که در بدن است متحقق می‌گردد و این ترکیب یک ترکیب طبیعی بالذات است، ولی ترکیب میان صور اعضا و نفس ناطقه، ترکیب طبیعی بالعرض به شمار می‌آید. مدرس زنوزی، پس از فراغت از بیان ترکیب نفس و بدن، به عنوان یک ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، به نوعی دیگر از ترکیب حقیقی به اصطلاح خود پرداخته که عبارت است از ترکیب بین مراتب و قوای نفس.

او معتقد است که بین نفس و مراتب و قوای آن، نوعی ترکیب حقیقی بالذات متحقق است؛ زیرا مراتب نفس به گونه‌ای است که برخی از مراتب آن فوق مرتبه دیگر و آن مرتبه نیز فوق مرتبه دیگر قرار گرفته است تا جایی که به صورت صورتهای نفس پایان می‌پذیرد. از سوی دیگر، برخی مراتب آن دون مرتبه دیگر و آن مرتبه نیز دون مرتبه دیگر قرار گرفته است تا جایی که به ماده‌المواد آن منتهی می‌شود، در عین حال همه مراتب گوناگون نفس، در دو طرف صعود و نزول خود، با اصل حقیقت نفس که در همه مراتب ساری است، متحد و یگانه‌اند (دینانی، بی‌تا: ۷۰-۷۲).

وقتی نفس ناطقه از بدن خود رها می‌گردد، ودایع و آثار را از ناحیه جهات ذاتی و ملاکات جوهری خود به جای می‌گذارد که عنوان خلافت و جانشینی بر آنها صادق و سزاوار است. این استخلاف که می‌توان آن را بقای اثر نیز نامید، نتیجه تدبیر ذاتی نفس به بدن است و در واقع، یک امر طبیعی و تکوینی محسوب می‌شود، نه یک امر قراردادی و اعتباری. بنابراین، پس از مفارقت نفس از بدن، بدن در واقع و نفس الامر از سایر ابدان ممتاز بوده و عناصر تشکیل دهنده آن نیز از عناصر سایر ابدان ممتاز و مشخص می‌باشد. این امتیاز به گونه‌ای است که هرگاه شخصی که دارای دیدی باطنی و اهل مکاشفه می‌باشد آن را مشاهده نماید، خواهد گفت این بدن، همان بدنی است که نفس ناطقه از آن مفارقت کرده است.

مسئله دیگری که مطرح است، آن است که نفس، در این مرحله، حرکت

اشتدادی دارد، بعد از مفارقت چطور، این حرکت ادامه دارد یا خیر؟ باید گفت که نفس وقتی از بدن مفارقت کرد، دیگر حرکت ندارد و اگر چیزی باشد، افاضات ربانی است. مجرد، دیگر حرکت ندارد. مفارقت؛ یعنی تجرد تام، تجرد یعنی اینکه دیگر با بدن کاری ندارد. کلمه «مفارقت» یعنی اینکه دیگر با بدن کار نمی‌کند. وقتی که با بدن کار نمی‌کند، دیگر حرکت ندارد. اگر نام ابزار مادی دیگری به میان آید، آن وقت باید به تناسخ قائل شویم. طبعاً اگر نسبت به نفوس انبیا و صلحا و بزرگان در عالم برزخ و بعد از آن چیزی وجود داشته باشد، آن دیگر حرکت نیست، آن افاضه است والا باید مجرد ندانیم. باید از مبانی عدول کنیم و دیگر حق نداریم بگوییم: مجرد. مجرد؛ یعنی حرکت ندارد.

مدرس زنوزی، در اینجا مسئله‌ای را مطرح کرده است که محل تأمل است و می‌تواند بحثهای بسیاری را به دنبال داشته باشد. او معتقد است که نفس ناطقه، پس از اینکه بدن خود را رها ساخت، به نفس کلیه‌ای که مربی آن است و با ذات و ملکاتش نیز مناسبت دارد متصل می‌گردد. بدن نیز با حرکت ذاتی و استکمالی خود مانند سایر امور متحرکه که به سوی غایات ذاتی خود همواره در تکاپو می‌باشند، به سوی عالم آخرت پویاست. محرک غایی بدن در این پویایی، جز نفس کلیه‌ای که مدبر نفس جزئی آن بوده است، چیز دیگری نمی‌باشد. به این ترتیب نفس کلی از مجرای نفس جزئی، در یک نظام کلی محرک غایی بدن خواهد بود. این بدان جهت است که نفس جزئی، در یک نظام کلی از جهات فاعلیه نفس کلی به شمار می‌آید، ولی نفس جزئی پس از مفارقت از بدن، جهت فاعلی نفس کلی را تنها از حیث قبض تشکیل می‌دهد، در حالی که همین نفس جزئی پیش از مفارقت از بدن، جهت فاعلی نفس کلی از حیث بسط به شمار می‌آید.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود بین فاعل و مفعول بالذات مناسبت تام و کامل ضروری است. به همین جهت هنگامی که بدن در اثر حرکت ذاتی خود از مرحله فرق به جمع و از وادی کثرت به وحدت و از حسیض دنیا به اوج آخرت



تحویل یافت، با آن نفس که از حیث ذات و جهت مناسبت تام دارد، در مقام نفس کلی از چنان اتحادی برخوردار است که از آن اتحادی که با نفس در دنیا داشته، به مراتب قویتر و بالاتر است؛ زیرا دنیا مرحله‌ای از جهان هستی است که حتی کثرت به صورت وحدت متحقق می‌باشد.

آنچه گفته شد، با معنی سخن حکما نیز مطابق است، آنجا که گفته‌اند: «کلّ شیء یرجع إلی أصله»؛ هر چیزی سرانجام به اصل خود بازمی‌گردد. تردیدی نیست که نفس ناطقه از یک وجه، اصل بدن است؛ همانگونه که بدن نیز از یک وجه، اصل نفس ناطقه را تشکیل می‌دهد. سرانجام، این نفس کلی است که هم اصل نفس است و هم بدن که با آن دو مناسبت تام و کامل دارد.

مسئله دیگر این است که، نفس در همین مرحله قبل از مفارقت از بدن که به مرحله‌ای از اشتداد می‌رسد که نام مجرد می‌توان بر آن اطلاق کرد، آیا حرکت در این مرحله قابل تصور هست؟

می‌توان گفت: در اینجا دو حیثیت وجود دارد. حرکت از حیث مادی دارد و مفارقت بالکل نیست و انسان بین مجرد و مادی است. از آن حیث که مادی است، حرکت دارد و از آن حیث که مجرد است، بر خودش اشراف دارد. اما در مفارقت محض و کلی دیگر نمی‌توان در امر مجرد، حرکت قائل شد. اگر قائل به حرکت با یک ابزار دیگر شدید، تناسخ است، یعنی با یک بدن دیگر، باید کار کند که این تناسخ محض است که ما تناسخ را به هیچ وجه در اسلام نمی‌پذیریم؛ چون اشکالات عقلی دارد که بحث دیگری را می‌طلبد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۳. حلی (علامه)، ابو منصور حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، بی‌تا.
۵. دینانی، غلامحسین، *معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی*، بی‌تا.
۶. سبحانی، جعفر، *اصالت روح از نظر قرآن*، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام)، بی‌تا.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۸. صدرالمآلهین شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ چهارم، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۹. صدوق، محمد بن بابویه، *التوحید*، تحقیق و تعلیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، چاپ چهاردهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، بی‌تا.
۱۲. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

