

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، بهار 1990، شماره مسلسل 7

رابطه نفس و بدن از دیدگاه فلسفه مشاء

تاریخ دریافت: 90/6/20 تاریخ تأیید: 90/8/12

محمد تقی یوسفی *

رابطه نفس و بدن بحثی چالش برانگیز در حوزه علم النفس فلسفی است. حکمای مشاء نفس انسانی را جوهری بسیط و مجرد می‌دانند که در حدوث و بقا ذاتاً دارای مجرد عقلی است که با حدوث بدن حادث می‌شود و با آن ترکیبی طبیعی می‌یابد؛ ولی با این حال، نفس صورت بدن نیست. از اینرو رابطه نفس و بدن عرضی است، نه ذاتی؛ به گونه‌ای که ترکیب آنها انضمامی بوده، بین آنها نوعی اتحاد برقرار است. در این نگاه، نفس با وساطت روح بخاری و قوا با بدن ارتباط دارد و بدن را تدبیر می‌کند. آنان به تأثیر دوسویه نفس و بدن بر یکدیگر باور دارند. این پژوهش در صدد تبیین دیدگاه فلاسفه مشاء در این باره است.

واژه‌های کلیدی: نفس، بدن، رابطه ذاتی، رابطه عرضی، اتحاد، ترکیب

انضمامی، روح بخاری، قوای نفس.

* عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

طرح مسأله

پژوهش درباره نفس در میان اندیشمندان سابقه دیرینه دارد که بحث رابطه آن با بدن یکی از مهم‌ترین مسائل این حوزه است. از یک‌سو حکمای یونان باستان، اندیشمندان قرون وسطا و فلاسفه عصر جدید در مغرب‌زمین و از سوی دیگر، حکمای مسلمان از کندی تا ملاصدرا و تا عصر حاضر، بخشی از آثار خویش را به این بحث اختصاص داده‌اند. مسأله رابطه نفس و بدن با طرح دو سؤال و بررسی آنها شکل می‌گیرد:

یک. ماهیت نفس چیست؟

دو. چگونه نفس با بدن ارتباط دارد؟

اگر در پاسخ پرسش نخست به تک‌ساحتی بودن انسان و مادی بودن آن حکم کنیم، پاسخ پرسش دوم آسان خواهد شد؛ چنانکه با انکار بدن و اعتقاد به وجود نفس مجرد و تک‌ساحتی بودن انسان نیز مشکل خاصی رخ نخواهد داد. همچنین اگر به دوئیت نفس و بدن قائل شویم، ولی هر دو را مادی بدانیم نیز با مشکل جدی روبه‌رو نخواهیم شد. مشکل اساسی زمانی است که وجود نفس با مجرد آن و وجود بدن با تجسد آن پذیرفته شود؛ زیرا این پرسش به صورت جدی مطرح می‌شود که چگونه ممکن است نفس مجرد به بدن مادی تعلق گیرد و این دو تأثیر و تأثر متقابل داشته باشند؟ چگونه ممکن است موجودی فاقد زمان و مکان در تعامل علی با موجودی مکان‌مند و زمان‌مند باشد؟ چگونه می‌توان فرض کرد روح به مثابه موجودی بدون جرم، جسم را که دارای جرم و وزن است، به حرکت در می‌آورد؟ در صورت پذیرش ارتباط علی میان روح و بدن، عضو ارتباط‌دهنده میان آن دو کدام است؟ دیدگاه حکمت مشاء به ویژه در میان حکمای مشائی مسلمان به عنوان یکی از نحله‌های بزرگ فلسفی، در این

زمینه قابل توجه است.

در تبیین دیدگاه مشائیان دست کم باید آثار فارابی، ابن سینا، بهمنیار، فخر رازی و خواجه طوسی ملاحظه شود هر چند ارسطو زمینه ساز چنین دیدگاهی است، توضیح و تبیین و اصلاح آن در حکمت مشائی اسلامی شکل گرفت که دارای تفاوت های اساسی با آن بود؛ زیرا اعتقاد به تجرد نفس در مکتب ارسطو قابل اثبات نیست یا بسیار دشوار است. در میان اندیشمندان مشائی مسلمان نیز آثار شیخ الرئیس به گونه ای است که ما را از آثار دیگران بی نیاز می کند؛ از این رو سعی بر آن است که به آثار ایشان اکتفا کنیم. آثار او در علم النفس - به ویژه مباحث نفس کتاب *شفا* - به لحاظ کمی و کیفی کم نظیر، بلکه بی نظیر است؛ به گونه ای که نه تنها پیروان مشائی ابن سینا که شیخ اشراق و پیروان وی نیز از او بهره برده اند و حتی ملاصدرا که شاید کسی به اندازه او در این علم قلم نزده و نوآوری نکرده باشد، در بسیاری از مباحث و امدار ابن سینا است، و مباحث او زمینه ساز طرح دیدگاه های ملاصدرا است. هر چند صدرا در بسیاری از آرا با او موافق نیست، در همان آرا نیز به دیدگاه های ابن سینا نظر دارد و فهم دقیق آن بدون تبیین علم النفس سینوی ناممکن می نماید.

مروری بر نفس شناسی مشائیان

برای اینکه دیدگاه مشائیان درباره رابطه نفس و بدن روشن شود، باید خلاصه ای از مباحث علم النفس فلسفی آنان که دخالت جدی در این مسأله دارند و مستدل نمودن آنها نیز ضرورتی ندارد، طرح شود.

1. فاعلیت نفس

از دیدگاه مشائیان، نفس فاعلی است که افعال و آثارش را یا با اراده انجام می‌دهد خواه متنوع باشد - مانند نفس انسانی و حیوانی - و خواه یکنواخت - مانند نفس فلکی - یا به نحو متنوع و نایکنواخت هرچند ارادی نباشد - مانند نبات. (ابن سینا، 0404: 5/2؛ بهمنیار، 1375: 725 - 728)

آنان بر این باورند که می‌توان وجود نفس را در بدن انسان، حیوان، نبات و فلک با دلایلی اثبات کرد؛ از جمله اینکه رفتارها و آثار مذکور از موجودات بی‌جان امکان صدور ندارند. (همان) بنابراین، تغذیه، رشد و تولید مثل در گیاهان، ناشی از نفس نباتی موجود در بدنه بی‌جان آنهاست و آثار مذکور همراه با احساس حرکت ارادی در حیوانات، ناشی از نفسی برتر به نام نفس حیوانی است، تعقل و اندیشه‌ورزی و قدرت جداسازی زیبا از زشت در کنار آثار مذکور نیز ناشی از نفس ویژه انسانی است. البته نفس فلکی نیز حرکت ارادی و احساس دارد. (ربک: ابن سینا، همان: 3 و 32؛ همو، 1375: ج 2، 291)

2. جوهریت نفس

نفس نقش صورت نوعی را ایفا می‌کند و از این‌رو جوهر است، نه عرض؛ چرا که همانند صورت، مقوم جوهر است و مقوم جوهر ضرورتاً جوهر است. (ر. ک: ابن سینا، همان: 2، 22؛ 0400: 212 و 270؛ 2007: 175 و 196؛ 1868: 211 و 202) در اصطلاح حکما «موضوع» به امری جوهری گفته می‌شود که در وجود خویش نیاز به چیزی که در او حلول کند، ندارد؛ از این‌رو صورت جوهری در موضوع قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اگر صورت در چیزی قرار گیرد، محل آن خواهد بود و فعلیت خود را از صورت خواهد گرفت؛ بر این اساس، صورت به موضوع نیاز

ندارد؛ هرچند دارای محل است. از دیدگاه مشائیان، نفس نباتی و حیوانی همین گونه‌اند؛ ولی نفس انسانی به دلیل تجرد ذاتی، نه موضوع دارد و نه محل؛ در ادامه خواهیم دید ابن‌سینا نفس انسانی را دقیقاً صورت بدن نمی‌داند؛ هر چند شبیه آن است و آثار آن را دارد؛ بر این اساس، صورت دانستن نفس برای بدن را یا باید نظریه ابتدایی او دانست یا بر مسامحه و عدم دقت حمل کرد.

3. تجرد نفس انسانی

در نگاه ابن‌سینا، نفس نباتی و حیوانی از نوع جوهر مادی و منطبع در جسم هستند؛ ولی نفس انسانی در ایجاد و بقا ذاتاً جوهری مجرد و از نوع مجرد عقلی است. نفس انسانی، برخلاف صور نوعی که به سبب حلول در جسم دارای ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع هستند و فضا اشغال می‌کنند، مجرد است و از این‌رو، نه در چیزی مانند بدن حلول می‌کند، نه دارای ابعاد سه‌گانه است، نه فضایی را اشغال می‌کند و نه با اشیای مادی وضع خاصی دارد. (0404: 2 / 187 - 195) ابن‌سینا پس از ارائه برهان هوای طلق نتیجه می‌گیرد نفس جسم نیست.

(همان: 13؛ رازی، 2، 0400: 345)

ممکن است این پرسش به ذهن آید که اگر نفس، عقل مجرد باشد، با عقل مجرد مصطلح چه فرقی دارد؟ پاسخ مشائیان این است که نفس انسانی با سایر موجودات مجرد که آنها را «عقل» می‌نامند، از این جهت هیچ تفاوتی ندارد. و در دسته‌بندی ماهوی در زمره عقول و در طبقه‌بندی وجودی، نازل‌ترین آنهاست؛ (ابن‌سینا، 1375: 3 / 260) ولی عقول، مجرد تام هستند؛ در حالی که نفس، مجرد غیر تام است؛ زیرا در پیدایش به گونه‌ای است که به ماده سابق نیاز دارد،

با ماده و آمادگی بدن به وجود می آید، کارش را با آن انجام می دهد و با آن استعدادهای خود را به فعلیت رسانده، تکامل می یابد. بنابراین نفس در مقام فعل مادی است؛ بر خلاف سایر جواهر مجرد که نه در پیدایش - بر فرض حدوث - به بدن نیاز دارند و نه در بقا؛ در حالی که نفس انسانی با وجود تجرد، با بدنی خاص ارتباطی ویژه دارد که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت. (همو، 0404: 9/2) بر این اساس، نفس انسانی بدن و اعضای آن را به کار می گیرد و با ایجاد آثار حیاتی در بدن، امر تکامل نفس و بدن را در سایه بهره مندی از حرکت عرضی - نه حرکت جوهری - رهبری می کند. این نوع ارتباط نفس را با وجود اشتراک در ماهیت، از عقل مجرد ممتاز می کند. این ارتباط از نوع مقوله اضافه است و به آن «اضافه نفسیت» می گویند؛ به گونه ای که نفسیت نفس به آن است و بدون آن دیگر نمی توان به آن نفس گفت. (همان: 31)

4. بساطت نفس

به نظر ابن سینا و پیروان وی، نفس انسانی به دو معنا بسیط است: الف) بساطت از ماده و صورت: نفس به جهت تجرد، خالی از ماده و صورت است و بدن و قوای اصلی نفس انسانی یا مستخدمه¹ با نفس ترکیب نشده اند؛ چنانکه قوای فرعی یا خادمه (نباتی و حیوانی) نیز هیچ گونه ترکیبی با نفس ایجاد نمی کنند؛ بلکه قوایی مادی و منبسط در بدن و اعضای آن هستند که در خدمت نفس انسانی قرار می گیرند؛ بر این اساس، کلیه قوایی که مدرک جزئیات هستند - اعم از حواس ظاهری و باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) و

1. به قوای اصلی نفس که قوای فرعی را به استخدام خود در می آورند قوای مستخدمه نیز اطلاق می شود. (ر. ک: فیاضی، 1989: 113).

همچنین صور و معانی جزئی که به وسیله آنها درک می‌شوند - مادی و منطبع در بدن هستند؛ زیرا ابن‌سینا قوای حیوانی و به تبع آن، صور جزئی و قوای مدرک آنها را منطبع در جسم می‌داند؛ ولی نفس انسانی و قوای مخصوص او را مجرد از ماده می‌شمارد و انطباق آنها در بدن را انکار می‌کند. (ابن‌سینا، همان: 205، 222، 206 و 31)

ب) بساطت از مراتب: بر اساس مبانی مشائیان می‌توان گفت: نفس یک واقعیت واحد دارای مراتب نیست؛ بلکه بسیط از مراتب است. بر عکس تلقی ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه که نفس را حقیقتی دارای مراتب می‌دانند.

5. تکثر نفوس انسانی به تعداد ابدان

آیا نفس انسانی به لحاظ فردی وحدت دارد و تنها یک نفس با همه ابدان در ارتباط است یا اینکه دارای کثرت افرادی است و به تعداد ابدان تکثر می‌یابد؟ ابن‌سینا فرض دوم را می‌پذیرد؛ در اعتقاد وی، نفس به تعداد بدن‌ها متعدد و متکثر می‌شود، وگرنه یا لازم می‌آید نفس تقسیم و به اجزا تجزیه شود که با تجرد و غیر جسمانی بودن آن ناسازگار است یا نفس واحد بالمشخص در بدن‌های متعدد قرار گیرد که بطلانش نیاز به استدلال ندارد. (همان: 199 و 200، رازی، همان: 888/2) به اعتقاد ابن‌سینا و همفکران او، تفاوت دیگر نفس با سایر مجردات در همین نکته است که موجودات مجرد دیگر، به سبب بی‌ارتباطی با ماده، تکثر افرادی نمی‌پذیرند و به اصطلاح «نوع منحصر در فرد» هستند؛ درحالی که نفس چنین نیست.

6. وحدت نوعی نفوس

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفوس انسانی که دارای کثرت افرادی هستند، تنها در ماهیت جنسی اشتراک دارند و انواع متعددند یا اینکه در ماهیت نوعی واحدند و تفاوت آنها در اعراض و صفات است؟ دیدگاه ابن‌سینا آن است که نفوس همه انسان‌ها از نوع واحدند و بین هیچ‌یک از آنها در حدوث و بقا تفاوتی نیست. فخر رازی با طرح پرسشی در این زمینه به نظر ابن‌سینا اشاره کرده، می‌گوید:

ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا؟ زعم الشيخ

[ابن‌سینا] ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع (همان: 333)

بر این اساس، همه نفوس انسانی در زمان پیدایش و در بقا دارای یک حقیقت نوعی‌اند و اختلاف آنها به تشخصات و اعراض است که از ماده ناشی می‌شود. بنابراین انسان یک ماهیت نوعی با افراد بسیار است، نه اینکه ماهیتی جنسی باشد که در ذیل آن انواع اضافی یا حقیقی دیگر بگنجد؛ آن‌طور که در حکمت متعالیه به آن اعتقاد دارند.

7. حدوث نفس به حدوث بدن

نفوس انسانی پیش از حدوث ابدان، امکان آفریده شدن ندارند؛ زیرا در آن صورت به دلیل تجرد و تنزه از ماده و عوارض آن، تنها یک نفس موجود خواهد شد و تکثر نفوس انسانی منتفی خواهد بود؛ در حالی که تکثر نفوس امری بدیهی است؛ (ابن‌سینا، 0404: 2 / 198 - 199) بر این اساس، نفس هر انسان زمانی آفریده می‌شود که بدن او به صورت کامل آفریده شده، آمادگی پذیرش آن را داشته باشد و آفرینش ارواح پیش از بدن‌ها نه تنها اتفاق نیفتاده، که امکان ندارد.

8. انکار حرکت جوهری و پذیرش حرکت عرضی در نفس

به نظر مشائیان، تغییر جوهری در نفس ممکن نیست؛ خواه به طریق کون و فساد باشد، خواه از نوع حرکت جوهری. انکار کون و فساد در نفس از آن جهت است که به علم حضوری، هویت واحد نفس را می‌یابیم. حرکت جوهری نداشتن نیز علاوه بر این، دو وجه دیگر هم دارد؛ اولاً، اصل حرکت جوهری از نظر مشائیان امکان تحقق ندارد، خواه در موجود مادی و خواه در موجود مجرد؛ ثانیاً، بر فرض اینکه اصل حرکت جوهری قابل اثبات باشد، نفس به دلیل بهره‌مندی از تجرد، ذاتاً ثابت است؛ زیرا مجرد موجودی بالفعل است که قوه‌ای در آن وجود ندارد تا به سمت بالفعل شدن پیش رود. بر این اساس ممکن نیست واقعیت جوهری نفس به واقعیت جوهری دیگری - چه کامل‌تر و چه ناقص‌تر - تبدیل شود. البته انکار کون و فساد یا حرکت در ذات و جوهر نفس، ملازم با انکار حرکت عرضی آن نیست و آنان نفس را قابل تغییرات عرضی می‌دانند. تحول و تکامل عرضی در نفس با پذیرش اعراض جدید شکل می‌گیرد؛ اعراضی که پس از لحوق به واقعیت نفس نیز هنوز واقعیاتی مغایر آن می‌باشند و هرگز عین این واقعیت نیستند تا موجب تحول و تغییر درونی و جوهری نفس شوند. بنابراین نفس با همان نحوه وجود اولی برای همیشه ثابت و باقی خواهد ماند و تنها می‌تواند با کسب اعراضی که بنابر نظر مشائیان، غیر از نفس هستند و وجود لغیره دارند، تکامل بیرونی پیدا کند که البته چنین پدیده‌ای به صورت حرکت عرضی اتفاق می‌افتد، نه کون و فساد عرضی. بر این اساس، تغییر اعراض نفس، بسان همه تغییرات عرضی دیگر، به صورت تدریجی - نه دفعی - اتفاق می‌افتد. (همان:

16 و 17)

فلاسفه مشاء در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان به تجرد نفس و

عوارض آن باور داشت و در عین حال تحقق حرکت در اعراض آن را بی مانع دانست، می گویند: نفس به جهت تعلق به بدن و ارتباط با آن، چنین شأنی پیدا می کند که اعراض گوناگون را بپذیرد و واجد تحولات عرضی باشد؛ امری که هیچ مجردی غیر از نفس واجد آن نیست. به بیان دیگر، نفس ذاتاً مجرد و بالفعل است؛ ولی ترکیب حقیقی آن با بدن و حصول ماهیتی نوعی مانند انسان، مجوز بالقوه بودن و انفعال آن از اعراض مذکور است و این حقیقت آن را از سایر مجردات ممتاز می کند.

رابطه نفس و بدن

تا کنون به برخی از مباحث نفس شناسی در فلسفه مشاء پرداختیم که در شکل یابی دیدگاه آنان درباره نفس و بدن نقش مبنایی داشت. اکنون وقت آن است تا با تبیین برخی امور، دیدگاه اصلی آنان در این زمینه را کشف کنیم:

1. رابطه عرضی نفس و بدن

رابطه یا اضافه عرضی اضافه ای است که در آن، مضاف وجود «فی نفسه» دارد و وجود «لغیره» یا اضافه به غیر، عارض آن است؛ یعنی وجود «فی نفسه» و «لغیره» مضاف در خارج، مغایر هم و قابل انفکاک اند و در چنین رابطه ای، تنها تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد. به نظر مشائیان، بین نفس و بدن چنین رابطه ای حاکم است؛ به گونه ای که نفس در جوهرش هیچ ارتباطی با بدن ندارد؛ همچنان که بدن نیز در جوهریتش نیاز به نفس ندارد؛ بلکه نفس به مثابه جوهری مستقل با بدن کار می کند و در آن اثر می گذارد؛ همچنان که از آن تأثیر می پذیرد و بدن نیز همین گونه است؛ بر این اساس، با وجود تعامل دوجانبه نفس

و بدن، هیچ کدام در جوهریت خویش نیازی به دیگری ندارند؛ زیرا وجود «فی نفسه» نفس، عین وجود «لغیره» آن نیست. (شهرزوری، 1333: 474؛ صدرالدین شیرازی، 1422: 447)

2. نقش بدن در حدوث نفس

هر چند نفس و بدن رابطه‌ای ذاتی ندارند، ارتباط آنها حقیقی و تکوینی است؛ به گونه‌ای که بدون تحقق بدن، نفس حادث نخواهد شد. پیش از این آمد که نفس حادث است و بر خلاف موجودات مجرد دیگر، لحظه آغاز دارد. نفس با اینکه همانند عقول، واقعیت جوهری مجرد است، به سبب ارتباط حقیقی‌اش با بدن حادث است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که ارتباط حقیقی نفس و بدن در حدوث و پیدایش نفس را به چه صورت می‌توان تبیین کرد و نقش بدن در حدوث نفس چیست؟ آیا بدن ماده‌ای حامل امکان و استعداد پیدایش نفس است و نفس انسانی صورتی است که در آن حادث می‌شود یا امر به گونه دیگری است؟ بر اساس تلقی مشائیان، پدیده‌ها دو گونه‌اند و از این رو امکان وجود آنها نیز به دو معناست. برخی پدیده‌ها در ماده پیدا می‌شوند و ماده سابق، امکان و استعداد تحقق آنها را دارد، مانند صورت‌های طبیعی، نباتی و حیوانی که امکان وجود در اینجا به معنای استعداد حدوث صورت جوهری در ماده است. در مقابل، پدیده‌هایی هم هستند که پیدایش آنها با ماده است، نه اینکه در ماده و صورت برای ماده باشند؛ مانند نفس انسانی که بین آن و بدن، اضافه نفسیت برقرار است؛ به گونه‌ای که بدون ارتباط با بدن نمی‌تواند موجود شود. پس باید با حدوث بدن و در حال ارتباط با آن حادث شود. در این نوع از حوادث، امکان حدوث نفس

با ماده سابق فقط به معنای استعداد مرجح بودن است، نه استعداد حدوث صورت در ماده؛ در نتیجه پیدایش بدن، مرجح حدوث نفس است. (صدرالدین ششیرازی، 1379: 3/94)

وجه اینکه نفس در حدوث خود نیاز به ماده دارد و ماده و بدن مرجح حدوث آن می‌باشد، این است که علت ایجادکننده نفس، موجودی مجرد است که با همه زمان‌ها نسبتی یکسان دارد و پیدایش نفس در لحظه خاص به مرجح نیاز دارد که همان آمادگی و حدوث بدن در آن لحظه است. بر این اساس، اگر نفس بدون وجود مرجحی از سوی علت مجرد - که نسبت آن با همه یکسان است - صادر شود، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. (ابن‌سینا، 0404: 2/203) نفس تنها و تنها زمانی به وجود می‌آید که بدن آماده تعلق نفس به آن باشد. بنابراین نفس با حدوث بدن به وجود می‌آید و نمی‌تواند قدیم باشد. (رازی، 0400: 2/889 - 396: ابن‌سینا، همان: 199) پس حدوث بدن مرجح حدوث نفس است.

اکنون پرسش دیگری مطرح می‌شود که مرجح بودن حدوث بدن برای نفس به چه معناست و چگونه حدوث نوعی جسم، مرجح حدوث موجودی مجرد و مباین با جسم می‌شود؟ ابن‌سینا با طرح بحث مزاج، روح بخاری و قوای نفس به این پرسش پاسخ می‌دهد. باید مسأله را ریشه‌ای‌تر بررسی کرد و ابتدا مرجح حدوث بدن را یافت و پس از آن به سراغ این مسأله آمد. بی‌تردید جسم در زمان خاصی، وصف بدن بودن را پیدا می‌کند و آماده تعلق نفس به آن می‌شود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مرجح حدوث بدن در آن زمان خاص چیست؟ مشائیان حدوث مزاج مناسب را مرجح حدوث بدن و در نتیجه حدوث نفس می‌دانند؛ بر این اساس، بدن زمانی حادث می‌شود که مزاج مناسب نفس در آن به

وجود آید؛ زیرا عناصر چهارگانه ارسطویی، (آتش، آب، خاک و هوا) که بسیط‌ترین اجسام موجود در طبیعت هستند، هر یک دارای درجه خاصی از گرمی و سردی و مرتبه ویژه‌ای از خشکی و رطوبت هستند که وجود چنین مرتبه‌ای از کیفیات مزبور در این عناصر، مانع وجود بسیاری از فعلیت‌های عرضی و جوهری - از جمله مانع وجود نفس - در ماده آنهاست؛ ماده‌ای که به مقتضای ذات می‌تواند هر فعلیتی را بپذیرد. تنها با زوال مانع یادشده است که ماده عناصر، مستعد پذیرش فعلیت مذکور می‌شود و زوال این مانع جز با حصول مزاج مناسب آن فعلیت ممکن نیست. در نتیجه حدوث بدن مشروط به حدوث مزاج مناسب نفس در آن است. (شهرزوری، 1333: 3 / 554)

3. ترکیب طبیعی نفس مجرد انسانی با بدن مادی

ترکیب نفس و بدن در زمان حدوث مزاج مناسب برای تعلق نفس به بدن، این پرسش را به دنبال دارد که آن چه نوع ترکیبی است که با آمادگی مزاج برای نفس و بدن حاصل می‌شود؟ مشائیان در پاسخ می‌گویند: ترکیب نفس و بدن ترکیبی طبیعی است. هر یک از انواع نباتات و حیوانات، نوعی طبیعی و جسمانی هستند که از ترکیب جسم (بدن) و نفس حاصل می‌شوند و انسان نیز این گونه است. نفس با همان تجرد خود در ترکیب با بدن، نوع طبیعی انسان را به وجود می‌آورد. انسان نوعی طبیعی و جسمانی است که از بدن مادی و نفس مجرد ترکیب یافته است که بر خلاف سایر انواع حیوان و گیاه، مشائیان و در رأس آنها ابن‌سینا را با مشکلی جدی مواجه می‌کند. چگونه ممکن است از ترکیب مجرد - که امری بالفعل است - و مادی - که از جهات بسیاری بالقوه است - نوع طبیعی واحدی به وجود آید؟ یا به گفته خود ابن‌سینا، چگونه ممکن است از ترکیب

جوهری مجرد با جوهری مادی، نوع طبیعی واحدی تکون یابد؟

مشائیان در پاسخ بر این نکته تأکید می‌ورزند که مراد از چنین اتحادی، اتحاد همه‌جانبه نیست؛ بلکه نحوه‌ای از اتحاد است که در آن بین دو جوهر، ارتباط طرفینی و نیاز متقابل برقرار است؛ به گونه‌ای که دارای یک تعریف واحد و اثر جدیدی هستند که از هیچ یک به تنهایی صادر نمی‌شد. آنها ترکیب مورد نظر را انضمامی می‌دانند که در آن نفس جوهری بالفعل است و منطبع در ماده نیست تا انطباع مجرد در مادی لازم آید؛ هر چند در صورت‌های نوعی مادی همانند صور نوعی گیاهان و حیوانات، این امر تنها به نحو انطباع در ماده است. (ابن‌سینا، 1363: 005 و 006؛ بهمنیار، 1375: 726 و 727)

نکته‌ای دیگر که توضیح آن در تبیین دیدگاه مشائیان ضرورت دارد، آن است که با وجود اینکه نفس و بدن با ترکیب خود، نوعی طبیعی و جدید را ایجاد می‌کنند، با این حال اضافه نفسیت، امری ذاتی برای نفس محسوب نمی‌شود؛ بلکه امری عرضی و اضافی است؛ زیرا - همچنان که پیش از این گفتیم - ذات نفس جوهری مجرد و دارای وجود «لنفسه» است؛ ولی به لحاظ تعلق به بدن، واجد عرضی می‌گردد که وجود آن وجود «للغیر» است و مفهوم نفس از آن انتزاع می‌شود و بر این اساس، اضافه ذات نفس (جوهر مجرد) به بدن، ذاتی آن نیست؛ بلکه امری است عرضی و به لحاظ عرض بودن، ماهیتی غیر از ماهیت جوهر دارد. خلاصه مبنای حکما این است که نفس دارای یک ذات جوهری (وجود لنفسه) و یک ماهیت عرضی است که از مقوله اضافه بوده، وجود لغیره دارد. مانند بناء که یک وجود لنفسه انسانی دارد که ذاتی جوهری است و دارای یک ماهیت عرضی است که در مقایسه با ساختمان برای او حاصل می‌شود.

(شهرزوری، 1363: همان: 474)

از این نکته می توان مطلب دیگری را نتیجه گرفت و آن اینکه نفس در ادامه حیات خویش به بدن نیاز ندارد. پس نفس را بدون آن هم می توان متحقق فرض کرد. به لحاظ منطقی می توان گفت بقای نفس پس از حدوثِ با بدن، بدون آن ممکن است؛ به گونه ای که جاودانگی نفس نه ذاتاً محال است و نه محالی را در پی دارد.

4. جایگاه روح بخاری در رابطه نفس و بدن

مقصود فلاسفه از جسمی که مستعد حدوث نفس و بی واسطه محل تصرفات آن است، همین بدن ظاهری نیست؛ بلکه روح بخاری است. وقتی نطفه، که یکی از پیچیده ترین مرکبات جسمانی است، در رحم تشکیل می شود، به سرعت در جهت تشکیل همین بدن ظاهری شروع به تکثیر و تحول می کند تا آنجا که قلب تکون می یابد. قلب نیز به سبب ترکیب و مزاج خاصی که دارد، مستعد تکون روح بخاری در حفره های خود است؛ جسمی گازی شکل با ترکیبی پیچیده و مزاجی خاص که مستعد حدوث نفس و محل تصرفات بی واسطه آن است و با تکونش نفس مناسب آن در حالت تعلق به بدن حادث می شود. (ابن سینا، 0404: 2 / 232 و 233) البته در اینکه مبدأ پیدایش روح بخاری قلب است یا مغز، اختلافاتی وجود دارد؛ ولی غالباً مبدأ آن را قلب شمرده و جایگاه مغز را در تکون روح نفسانی دانسته اند که یکی از انواع سه گانه روح بخاری است. از روح بخاری، به لحاظ سرچشمه و مجرا، با سه نام یاد می شود: روح نفسانی، روح طبیعی و روح حیوانی؛ سرچشمه روح نفسانی، مغز، مجرایش اعصاب و کارش احساس و تحریک اعضا است. مبدأ روح طبیعی، کبد، مجرایش روده ها و کارش تغذیه و رشد است. همچنین منشأ روح حیوانی قلب، مجرایش رگ ها و شرابین

و کار آن پمپاژ خون است که زمینه را ایجاد می‌کند تا احساس و تحریک به وسیله روح نفسانی و تغذیه و رشد به وسیله کبد انجام شود. (حسن‌زاده، *آملی*، 1369: 5 / 223؛ ابن‌سینا، همان: 232 - 234)

با این توضیح روشن می‌شود که ارتباط بی‌واسطه نفس و قوای آن با همین جسم لطیف است که آن را «روح بخاری» نامیده‌اند و ارتباط آن با بدن ظاهری و حتی مغز با واسطه است. مرکب اصلی و بی‌واسطه نفس و قوای آن روح بخاری است، نه مغز و نه بدن. (همان: 232)

بر این اساس، نفس یا قوای آن بی‌واسطه با روح بخاری مرتبط هستند و با وساطت روح بخاری با مغز و با وساطت روح بخاری و مغز با بدن ارتباط پیدا می‌کنند. بنابراین بدن به طور مستقیم استعداد پذیرش نفس را ندارد؛ بلکه مستعد قبول روح بخاری است که در آن استعداد پذیرش نفس وجود دارد. در نتیجه می‌توان گفت: حدوث بدن، مرجح با واسطه حدوث نفس است، نه بدون واسطه؛ زیرا حدوث بدن، مرجح حدوث روح بخاری است و حدوث روح بخاری هم مرجح حدوث نفس.

البته به نظر فلاسفه مشاء، روح بخاری تنها در ارتباط نفس با قوای حیوانی و نباتی نقش دارد؛ زیرا آنها در بدن انطباع دارند، ولی نفس ناطقه انسانی در ارتباط با قوای اصلی‌اش - که ذاتاً مجرد از ماده‌اند و به هیچ روی منطبع در بدن نیستند - نیازی به روح بخاری ندارد. (همان: 32)

5. نفی علیت بدن برای نفس

حال با وجود مرجح بودن حدوث بدن برای نفس آیا می‌توان بدن را علت حقیقی نفس و به تعبیر ابن‌سینا، علت ذاتی آن دانست، به گونه‌ای که بدن نیازی

از نیازهای وجودی نفس را تأمین و در ایجاد نفس نقش ایفا کند؟ آیا بدن می‌تواند علت مادی، صوری، فاعلی، و یا غایی بدن باشد یا اینکه نه در حدوث و نه در بقا نمی‌تواند علت حقیقی برای نفس باشد؟ مشائیان با پذیرش شق دوم، علیت حقیقی بدن برای نفس را مطلقاً نفی کرده‌اند. به نظر آنان، نقش بدن برای تحقق نفس تنها به عنوان مرجح قابل پذیرش است، نه علیت حقیقی؛ زیرا چنانکه در سؤال اشاره شد، علل حقیقی منحصر در چهار نوع است که بدن در هیچ یک از آنها نمی‌گنجد؛ زیرا نفس به دلیل تجردش، نه منطبق در ماده است تا بدن ماده آن باشد و نه مرکب از ماده و صورت است تا بدن یکی از آن دو باشد. از سوی دیگر، بدن جسم است و جسم نمی‌تواند فاعل و موجد امر مجرد باشد و علت غایی بودن آن هم قابل اثبات نیست. بر این اساس، در پیدایش نفس نمی‌توان هیچ‌گونه علیتی برای بدن در نظر گرفت؛ بلکه تنها بالعرض و بالمجاز می‌توان آن را علت حدوث بدن دانست؛ به این صورت که علل مجرد با حدوث ماده بدنی که شایستگی ابزار بودن را برای نفس داشته باشد و بتواند در قلمرو تدبیر او درآید، نفس جزئی مخصوص به این بدن را ایجاد می‌کنند. (همان: 202؛ همو، 1357: 878 و 379؛ بهمنیار، 1375: 829 و 330)

6. حدوث غیر جسمانی

هر چند در آثار فارابی می‌توان شواهدی یافت که نفس در بدو پیدایش، مادی و منطبق در بدن است و با اولین تعقل از انطباع خارج می‌شود.¹ ابن سینا بر این

1. «و أما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوه ثم تصير بالفعل. و ذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات و تصير حينئذ بالفعل» (فارابی، 1996: 25).

باور است که ذات نفس در پیدایش و بقا تفاوتی ندارد و همان طور که در بقا جسمانی نیست، در حدوث نیز دارای تجرد عقلی است. پس نفس از ابتدا مجرد عقلی آفریده می‌شود و سابقه مادیت و جسمانیت ندارد؛ زیرا انکار تغییرات جوهری در ذات نفس جز به ثبات ذاتی آن نمی‌انجامد؛ بر این اساس، نفس با همان صورتی که حادث می‌شود، برای همیشه باقی می‌ماند و همان صورتی که در حال بقا وجود دارد، از ابتدا با آن حادث شده است و ممکن نیست نحوه وجود آن در پاره‌ای از زمان در گذشته، غیر از نحوه وجود آن در هنگام بقا باشد. پس نفس هیچ سابقه جسمانی ندارد. (ابن‌سینا، 0404: 2 / 31)

هر چند در عبارت فوق اشاره‌ای به تجرد در زمان حدوث نشده است، اطلاق کلام ابن‌سینا که انطباع را مطلقاً درباره نفس انسانی نمی‌پذیرد، همین نتیجه را در پی دارد. علاوه بر اینکه عبارات دیگر او شاهد گویایی بر این مطلب است. (همان: 203؛ همو، 878 و 379؛ بهمنیار، 1375، 829 - 330)

ملاصدرا نیز در موارد فراوانی (1379: 5 / 222؛ 0360: 94؛ 1878: 193) به این مطلب اشاره می‌کند که ابن‌سینا و پیروان مشائی او نفس را در حدوث و بقا مجرد می‌دانند؛ هر چند آن را نقد می‌کند و به نتیجه‌ای دیگر رهنمون می‌شود. (94: 0360)

7. عدم انطباع نفس در بدن

به نظر مشائیان، نفس انسانی منطبق در بدن نیست و صورت آن به حساب نمی‌آید و نمی‌توان بدن را مرکب از اجزا و دارای مزاج ترکیبی خاصی دانست که نفس در آن منطبق شده باشد؛ نه از آن جهت که بدن مجموعه‌ای مرکب نیست؛ بلکه از این رو که نفس مجرد است و تدبیر بدن ذاتی نفس نیست؛ بلکه از مقوله

اضافه است. (ابن سینا، 0404: 2 / 196)

8. صورت نبودن نفس

از عدم انطباق نفس در بدن می توان به خوبی صورت نبودن نفس را استفاده کرد. توضیح اینکه اضافه نفسیت، ذاتی وجود نفس نیست و به این لحاظ، نه اطلاق صورت نوعی بر آن درست است و نه اطلاق عرض. هرچند در وجود «لغیره» بودن با آنها همسان است و در اینکه منشأ آثار جدیدی در انسان است، با صورت که منشأ آثار نوع خود است، مشابهت دارد، با آن تفاوت نیز دارد؛ زیرا صورت نوعی و عرض، وجودهای رابطی هستند که وجود فی نفسه آنها عین وجود «لغیره» آنها و عین ارتباط با جوهری است که محل (ماده) یا موضوع آن می باشد؛ در حالی که نفس نسبت به بدن وجود رابطی ندارد؛ بلکه جوهری مجرد است که با بدن ارتباط اضافی دارد که حتی در شرایطی قابل زوال است. (همان: 196 و 203؛ همو، 878 - 379؛ بهمنیار، 1375: 829 و 330)

9. رابطه عرضی نفس و بدن

رابطه ذاتی نفس و بدن، به ارتباطی گفته می شود که در آن نفس در جوهرش با بدن رابطه داشته باشد و بدن نیز باید در جوهرش با نفس مرتبط باشد؛ به گونه ای که نه بدون بدن، نفس بودن نفس قابل تصور باشد و نه بدون نفس، بدن بودن بدن قابل تحقق باشد. رابطه عرضی نفس و بدن نیز ارتباطی است که نفس در جوهرش هیچ ارتباطی با بدن ندارد؛ چنانکه بدن نیز در جوهریتش به نفس نیاز ندارد؛ بلکه نفس به مثابه جوهری مستقل با بدن که آن هم جوهری مستقل است، کار می کند و در آن اثر می گذارد، همچنان که از آن تأثیر می پذیرد و

بدن نیز دقیقاً همین گونه است.

فیلسوفان مشاء نفس را دارای یک ذات جوهری می‌دانند که وجودی «لنفسه» است و به این لحاظ هیچ تعلق به بدن ندارد؛ ولی علاوه بر این دارای یک ماهیت عرضی است که از مقوله اضافه بوده، وجود «لغیره» دارد. مانند بناء که یک وجود «لنفسه» انسانی دارد که ذاتی جوهری است و یک ماهیت عرضی دارد (وجود لغیره) که در مقایسه با ساختمان برای او حاصل می‌شود. (شهرزوری،

1357: 474)

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دیدگاه مشائیان درباره ذاتی یا عرضی بودن رابطه نفس و بدن را حدس زد؛ آری، آنان به رابطه عرضی باور دارند؛ زیرا اولاً، اضافه نفسیت را ذاتی وجود نفس نمی‌دانند و به این لحاظ نه اطلاق صورت نوعی بر آن درست است و نه اطلاق عرض؛ ثانیاً، نفس را منطبق در بدن نمی‌دانند و بدون صورت یا عرض بودن و بدون انطباق، رابطه ذاتی معنا ندارد.

ابن سینا در توضیح دیدگاه خویش، انواع رابطه را بیان می‌کند و نظر خویش را ابراز می‌دارد. در مجموع می‌توان به شش قسم رابطه اشاره کرد؛ هر چند وی دقیقاً به هر شش قسم تصریح نمی‌کند:

یک. متعلق، متأخر از چیزی است که به آن تعلق می‌گیرد و تأخر آن نیز ذاتی است، نه زمانی؛

دو. متعلق، متأخر از چیزی است که به آن تعلق می‌گیرد و تأخر آن زمانی

است؛

سه. متعلق، متقدم بر چیزی است که به آن تعلق می‌گیرد و تقدم آن نیز ذاتی

است، نه زمانی؛

چهار. متعلق، متقدم بر چیزی است که به آن تعلق می‌گیرد و تقدم آن زمانی است؛

پنج. متعلق، به امری که در وجود با آن تکافؤ دارد، تعلق می‌گیرد و این تکافؤ امری ذاتی است، نه عرضی؛

شش. متعلق، به امری که در وجود با آن تکافؤ دارد، تعلق می‌گیرد؛ ولی تکافؤ آنها امری عرضی است، نه ذاتی.

وی در بین این اقسام، رابطه نفس و بدن را از قسم ششم می‌داند؛ بر این اساس، او اضافه نفسیت را همان اضافه ذات نفس به بدن می‌داند که امری عرضی است، نه ذاتی؛ زیرا به نظر او رابطه ذاتی وقتی درست می‌نماید که هر دو طرف تعلق، جوهر نباشند؛ در حالی که هم نفس جوهر است و هم بدن. (ابن سینا،

202 / 2:0404)

شهرزوری نیز در تبیین نوع تعلق نفس و بدن، آن را از نوع تعلق جسمی به جسم دیگر یا عرضی به موضوع جسمانی نمی‌داند که روابط جسمانی مانند تماس یا تقابل یا مجاورت و مانند آن و یا حلول عرض در معروض باشد؛ زیرا نفس، جوهری مجرد از ماده است که هیچ‌گونه رابطه جسمانی بین آن و جسم دیگر معقول نیست. (1333: 474 و 475)

00. نفس و قوای سه‌گانه

فلاسفه مشاء برای نفس انسانی قوایی قائل هستند که در دو دسته مستخدمه (قوای اصلی) و خادمه (قوای فرعی) قرار می‌گیرند، قوای مستخدمه به عالمه و عامله تقسیم می‌شوند و هر کدام دارای مراتبی هستند. قوای خادمه نیز همه قوای حیوانی و نباتی را دربر می‌گیرند. قوای حیوانی نیز به مستخدمه و خادمه منقسم

می‌شوند و برای هر کدام نیز اقسام فراوانی شمرده‌اند. قوای مستخدمه حیوانی را به علامه و عمّاله و علامه را به حواس ظاهری (باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه) و حواس باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) و عمّاله را به شوقیه (شهوویه و غضبیه) و عامله تقسیم کرده‌اند. قوای خادمه حیوانی شامل همه قوای نباتی می‌شود. قوای نباتی نیز به قوای مستخدمه و خادمه تقسیم می‌شوند و قوای اصلی نیز دو دسته‌اند که دسته نخست به مغذیه و منمیه منقسم می‌شوند کارشان خدمت به شخص نبات است و دسته دوم نیز مؤلده و مصوره هستند که برای بقای نوع تلاش می‌کنند. در برابر این قوا، قوای خادمه قرار دارند که در خدمت قوای اصلیه هستند. (ابن‌سینا، 0404: 2 / 30 - 39؛ فیاضی، 1889:

113 - 020)

11. طرح مشکل

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است جوهری که در ذات خویش مجرد عقلی دارد، با بدنی جسمانی تأثیر و تأثر متقابل داشته باشند؟ این مشکل زمانی بیشتر روشن می‌شود که دخالت وضع را در تأثیر و تأثرات جسمانی و مادی ملاحظه کنیم. تأثیرپذیری اجسام از عوامل تأثیرگذار، مشروط به آن است که میان جسم و عامل وضعی خاص، مانند مجاورت، قرب، محاذات و... برقرار باشد؛ به گونه‌ای که هر فعل و انفعالی در محدوده اجسام بدون مشارکت وضع ممکن نخواهد بود. بر این اساس، هر علت جسمانی اگر بخواهد تأثیر بگذارد، باید با شیء منفعل وضع خاصی داشته باشد. (ابن‌سینا، 0404: 407 و 408؛ طوسی، 1375: 3 / 237 و 288) وضع فقط مختص اجسام و از خواص آنهاست؛ در حالی که بنابر مبنای مشائیان نفس از ابتدای پیدایش مجرد است. در

نتیجه تأثیر نفس در بدن و تأثر از آن امری ناممکن می‌نماید.
آیا فیلسوفان مشاء به چنین مشکلی توجه داشته‌اند تا درصدد پاسخ آن برآیند؟
این پرسش به صورت آشکار در متون و آثار فلسفی مشائیان مطرح نشده است؛
ولی در ارتکاز آنان بوده است و تلاش کرده‌اند با مبانی فلسفی خویش، ارتباط
نفس و بدن را تبیین کنند که به آن اشاره می‌کنیم:

12. راه حل مشائیان

در پیدایش نوع طبیعی، نحوه‌ای از اتحاد بین دو جوهر لازم است؛ ولی وجود
اتحاد همه‌جانبه ضروری نیست. در این اتحاد بین دو جوهر، ارتباط طرفینی و
نیاز متقابل برقرار است؛ به گونه‌ای که یک حد واحد دارند و دارای فعل و اثر
جدیدی هستند که از هیچ یک از آنها به تنهایی صادر نمی‌شد؛ از این رو ابن سینا
با تسالم بر ترکیب انضمامی ماده و صورت و اتحاد آنها در انواع جسمانی به
تحلیل این نوع اتحاد در این نوع ترکیب می‌پردازد و با تحلیل خود، اموری را که
مقوم اتحاد ماده و صورت‌اند، از اموری که مقوم اتحاد آنها نیستند، متمایز می‌کند.
اتحاد نفس و بدن در نوع انسانی نیز واجد مقومات اتحاد می‌باشد و لذا مانند
اتحاد ماده و صورت در انواع جسمانی بلامحدود است؛ⁱ بر این اساس، مشائیان
برای تحقق ترکیب انضمامی، مقوماتی را لازم می‌دانند؛ از جمله قوام بخشی اجزا
به این معنا که جزئی از مرکب یعنی صورت یا چیزی که به منزله صورت
جوهری است، جزء دیگر را یعنی ماده یا چیزی که به منزله ماده است، قوام دهد
و آن را کامل کند.

i. روشن است که مراد از اتحاد ماده و صورت، معنای خاصی از اتحاد یا همان ترکیب
انضمامی است، نه ترکیب اتحادی. در تبیین نظر ملاصدرا درباره آن سخن خواهیم گفت.

دیگری صدق حدی واحد بر مرکب در اثر قوام بخشی مذکور است که بر تک تک اجزا صادق نیست یا ترتب اثری واحد بر مرکب در اثر تقویم و تکمیل مذکور که بر یک یک اجزا مترتب نیست. (ابن سینا، 1363: 005 و 006)

همان طور که ممکن است دو جوهر متباین، مانند هیولا و صورت جسمی، یا سه جوهر متباین، مانند هیولا، صورت جسمی و صورت عنصری یا بیشتر، بدون فساد هیچ یک با یکدیگر متحد شوند و نوع واحدی را به وجود آورند که دارای حدی واحد و اثری جدید است، همچنین ممکن است جوهری مفارق، مانند نفس با جوهری مادی شامل هیولا و دارای وضع و مکان، مانند بدن با یکدیگر متحد شوند و نوع انسان را با حدی واحد و آثاری جدید به وجود آورند. گرچه در اتحاد ماده و صور جسمانی، صورت در ماده منطبق است، در اتحاد نفس و بدن، نفس منطبق در بدن نیست؛ چرا که ملاک اتحاد، تقویم و تکمیل است، نه انطباق در ماده. (بهمنیار، 1375: 726 و 727)

نکته دیگر اینکه مشائیان معتقدند نفس دارای قوایی است که نقش واسطه بین آن و بدن را ایفا می کنند. در حقیقت نفس به وسیله قوا بر روح بخاری و به وسیله آن در بدن تصرف می کند. پس قوای نفس واسطه بین آن و روح بخاری هستند، همان طور که روح بخاری واسطه بین قوا و بدن است. البته آنها با تقسیم قوا به نباتی، حیوانی و انسانی بین آنها مراتب قائلند، به گونه ای که قوای نباتی، خادم قوای حیوانی و هر دو در خدمت قوای انسانی هستند؛ ولی قوا واسطه میان نفس و روح بخاری و آن نیز رابط میان قوا و بدن است؛ به گونه ای که نفس با دو واسطه در بدن ظاهری تصرف می کند و به بیان دقیق تر با به کارگیری و استخدام قوا بر روح بخاری که محل قوا است، تسلط می یابد و بدن ظاهری را به انجام

کار و ادار می کند. (طوسی، همان: 2 / 302)

بر این اساس، نفس با وساطت روح بخاری و قوا در همه بدن تصرف می کند. اکنون این پرسش به ذهن می آید که واسطه دقیقاً چه کاری انجام می دهد و وساطت یعنی چه؟ فیلسوفان وساطت را به علیت تفسیر می کنند که در اینجا مقصود علیت فاعلی است. بر این اساس، قوای نفس با اعمال خود نفس، در روح بخاری و بدن تأثیر می کنند و آن را به هر سویی که بخواهد، می کشانند.

13. تعلق تدبیری نفس به بدن

با انکار انطباع نفس در بدن و صورت نوعی بودن نفس، این پرسش مطرح می شود که رابطه نفس و بدن چه نوع رابطه ای است؟ مشائیان، نفس را مدبر بدن و قوای بدنی می دانند و به رابطه تدبیری باور دارند؛ به گونه ای که نفس با تدبیر و تصرف در بدن به اهداف خویش نائل می شود. خواجه نصیر در شرح اشارات در توضیح کلام شیخ الرئیس که گفته: «أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرباً من علائق آخر» می گوید: «أن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير و التصرف». (همان: 3 / 414 و 244)

فخر رازی نیز با اختصاص فصلی به رابطه تدبیری نفس و بدن اشاره کرده است. (رازی، 0400: 2 / 333)

حال به خوبی می توان نگاه مشائیان در تأثیر بدن با وجود مادی خود از نفس با وجود تجردی آن را به دست آورد. ابن سینا به چنین تأثیری اشاره می کند (طوسی، همان: 3 / 514) و خواجه نیز تبیین آن را به عهده گرفته، می گوید:

با وجود اینکه نفس، جوهری مجرد و مابین با بدن است، ملکات و صفات

نفسانی و گمان‌ها و توهمات را که در پی دارد و حتی ترس و شادی، بر بدن تأثیر می‌گذارند و آثارشان به بدن سرایت می‌کند؛ مثلاً کسی که بر تنه درخت مرتفعی که با زمین فاصله دارد، راه می‌رود، با توهم سقوط سقوط می‌کند؛ درحالی که اگر با همین وضعیت روی زمین باشد، سقوطی در کار نیست.
(همان)

14. تأثیر و تأثر متقابل نفس و بدن

نفس با وجود مجرد بودن، در بدن مادی تصرف می‌کند و تدبیر آن را به عهده دارد. اکنون پرسش دیگری مطرح می‌شود که آیا تنها نفس در بدن مؤثر است یا عکس آن را هم می‌توان اثبات کرد؟ ابن‌سینا در پاسخ به تأثیر دوسویه نفس و بدن بر یکدیگر اشاره می‌کند. با وجود تعلق تدبیری نفس به بدن، تأثیر نفس بر آن یک‌جانبه نیست. شیخ در اشارات به این نکته اشاره می‌کند (همان: 396؛ 2 / 306 و 307) خواجه طوسی نیز عبارت شیخ را در دو بخش اصل و عکس توضیح می‌دهد. وی بخش اصل را ناظر به تأثیر بدن در نفس و بخش عکس را ناظر به تأثیر نفس در بدن می‌داند. اگر کارهای بدن و قوای آن تکرار شود، ابتدا حالتی را ایجاد می‌کند که ممکن است سریع‌الزوال باشد که نامش را «حال» می‌گذارند و با تکرار بیشتر به صورت عادت و خلق در می‌آید و «ملکه» نفس شود. بر این اساس، بدن و قوای آن در نفس اثر کرده، نفس از آنها تأثیر می‌پذیرد؛ زیرا بدن و قوا حالتی را در نفس پدید آورده‌اند که خود به خود و بدون آن حاصل نمی‌شد بخش عکس نیز چنین است که چه بسا در نفس حالتی بدون سابقه کار بدنی به وجود می‌آید که ابتدا بر قوا و سپس بر بدن تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً با توجه انسان به خدا و خشیت از او، پوست بدن به لرزه در

می آید. (همان: 307)

نکته دیگر اینکه فعل و انفعالات مزبور به صورت توائمی و یکسان نیستند؛ بلکه حالت تشکیکی دارند و در غیر این صورت، برخوردهای متفاوت انسانها قابل توجیه نخواهد بود؛ مثلاً برخی زود غضبناک می شوند و به هتاک می پردازند؛ درحالی که برخی چنین نیستند. (همان)

15. رابطه نفس و بدن در قالب مثل

حکما در توضیح رابطه تدبیری نفس و بدن از مثل های زیادی استفاده کرده اند که دیدگاه آنان را روشن تر می کند. آنها گاه عاشق و معشوق را مثال می زنند که نفس عاشق است و بدن معشوق و عشق او به بدن باعث می شود او را رها نکند؛ گاه مثل نفس و بدن را پادشاه و شهر او می دانند، که نفس پادشاه است و بدن شهر او و تحت ریاست و تدبیر اوست؛¹ گاه به آلت و صاحب آلت مثال زده اند که بدن ابزار نفس و نفس صاحب آن است که آن را به کار می گیرد. (این مثال به سقراط نسبت داده شده است.) گاهی به لباس و پوشنده آن مثال زده شده است که نفس لباس بدن را به خود می پوشد. (این مثال از ابن سینا است: 0404: 2 / 225) و می تواند آن را از تن خارج کند؛ چنانکه شیخ اشراق تنها کسی را شایسته نام فیلسوف می داند که بتواند خلع بدن کند (سهروردی، 1396: 1 / 113) گاهی نیز آنها را به دکان و صاحب و صانع آن مثال زده اند که در آن ابزار گوناگون

1. علامه مجلسی آن را به جمهور فلاسفه، معمر بن عمار سلمی از قدمای معتزله، غزالی، ابوالقاسم راغب، شیخ مفید، بنو نوبخت، اسواری و نصیرالدین طوسی نسبت می دهد: «إنه جوهر مجرد عن المكان والجهة و المحل متعلق بالبدن تعلق العاشق بمعشوقه و الملک بمدینته و یفعل أفعاله بواسطه». (0404: 61 / 97)

وجود دارد، و نفس صاحب و صنعت‌گر، بدن، دکان او و قوای بدن آلات و ابزار داخل دکان است که صنعت‌گر آن را به کار می‌گیرد تا صنعتش را عملی سازد؛ (اخوان الصفا، بی‌تا: 2 / 333 و 884؛ طباطبایی، 1417: 1 / 207) گاهی هم به کاتب و قلم مثال زده می‌شود که نفس نویسنده‌ای است که می‌تواند با قلم بدن، خواسته‌اش را به کتابت در آورد و عملی سازد. (همان: 15 / 19؛ 1 / 209) کشتی و ناخدایش مثال دیگری است که نفس ناخدای کشتی بدن است و آن را با ابزار و آلاتی که در اختیار دارد، به حرکت در می‌آورد و در برابر باد و طوفان کنترل می‌کند. (صدرالدین شیرازی، 1375: 4 / 75) همچنین نفس را مدفون در گور بدن تلقی می‌کنند و گاهی هم آن را بسان مرغی در قفس بدن مثال می‌زنند. (ژیلسون، 0880: 288) در اشعار نیز چنین تعبیری به کار رفته است:

کنونت که چشم است اشکی بیار	زیان در دهان است عذری بیار
کنون بایدت عذر تقصیر گفت	نه چون نفس ناطق ز گفتن بخت
غنیمت شمار این گرامی نفس	که بی مرغ قیمت ندارد قفس

همه این مثل‌ها حاکی از رابطه عرضی میان نفس و بدن است؛ آن گونه که مشائیان بر آنند و بسیاری از اندیشمندان و حکما و متکلمان نیز از آن جانبداری می‌کنند.

نتیجه

مشائیان نفس انسانی را جوهری بسیط و مجرد می‌دانند که ذاتاً - در حدود و بقا - دارای تجرد عقلی است؛ ولی با این حال بی‌ارتباط با ماده نیست؛ بلکه با تعلق به ابدان، تکثر افرادی می‌یابد و در نتیجه همه آنها در نوع واحد انسانی

می‌گنجند. هیچ‌یک از نفوس انسانی پیش از بدن آفریده نشده‌اند و با حدوث بدن حادث می‌شوند. حدوث بدن و روح بخاری، مرجح حدوث نفس است و با پیدایش نفس، ترکیبی طبیعی بین آن و بدن شکل می‌گیرد؛ ولی با این حال، نفس صورت بدن به حساب نمی‌آید، هر چند منشأ آثار جدید و حیاتی می‌گردد که پیش از این سابقه نداشته است.

رابطه نفس و بدن عرضی است، و نه ذاتی. اصل تحول و حرکت در نفس نیز تنها در محدوده حرکت عرضی پذیرفته است، نه حرکت جوهری. فلاسفه مشاء برای نفس انسانی قوایی قائلند که در دو دسته مستخدمه (قوای اصلی) و خادمه (قوای فرعی) قرار می‌گیرند. ابن‌سینا با تسالم بر ترکیب انضمامی ماده و صورت و اتحاد آنها در انواع جسمانی به تحلیل این نوع اتحاد در این نوع ترکیب می‌پردازد و با این تحلیل، اموری را که مقوم اتحاد ماده و صورت هستند، از اموری که مقوم اتحاد آنها نیستند، متمایز می‌کند و سپس نشان می‌دهد که اتحاد نفس و بدن در نوع انسانی نیز واجد مقومات اتحاد است و لذا اتحاد آنها همانند اتحاد ماده و صورت در انواع جسمانی بلامحدود است. بر این اساس، مشائیان ترکیب انضمامی نفس و بدن را بلامانع می‌دانند و از سویی دیگر وساطت قوا را مجوز ارتباط نفس و بدن می‌شمارند. نفس به وسیله آنها بر روح بخاری و به تبع آن بر بدن مسلط می‌شود و آن را به کار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که نفس و قوا هر دو فاعلیت دارند؛ ولی در طول هم. مشائیان نفس را مدبر بدن و قوای بدنی می‌دانند و به رابطه‌ای تدبیری باور دارند؛ به گونه‌ای که نفس با تدبیر در بدن و تصرف در آن به اهداف خویش نائل می‌شود. البته ابن‌سینا بر این باور است که نفس هم از بدن تأثیر می‌پذیرد و به تأثیر دوسویه نفس و بدن بر یکدیگر باور دارد. نکته

دیگر اینکه، فعل و انفعالات مزبور به صورت توائی و یکسان نیستند؛ بلکه حالت تشکیکی دارند. تصویر مشائیان از رابطه نفس و بدن مورد نقد سید سند و ملاصدرا قرار گرفته که صحت و سقم و تحلیل آن مجال گسترده‌تری می‌طلبد.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، 1375، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغة.
- _____، 1000، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- _____، 2007، *رسالة احوال النفس*، مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، پاریس، داربی بلیون.
- _____، 1444، *الشفاء، الطبيعيات*، ج 2، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی.
- _____، 1363، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله النوری، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
- _____، 1368، *مکاتبه ابن سینا و ابو سعید ابوالخیر*، تهران، سخن.
- _____، 1357، *النجاة*، مصر، مرتضوی.
- اخوان الصفا، بی تا، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، تحقیق بطرس البستانی، بیروت، دار صادر.
- بهمینار مرزبان، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران.
- زیلسون، اتین، 1370، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه علی مراد داودی، تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن، 1969، *التعلیق علی شرح المنطومه*، تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران ناب.
- دشتکی شیرازی، صدرالدین محمد، 1385، *رسالة فی اثبات الواجب تعالی (الحقائق المحمدية)*، تحقیق و تصحیح محسن چورمقی، قم، مؤسسه امام خمینی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، 1010، *المباحث المشرقیة*، ج 2، بیروت، دارالکتب العربی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، 1996 ق، *مجموعه مصنفات شیخ شهاب الدین سهروردی*

- (التلویحات)، تصحیح و تحقیق هنری کرین، ج 1، تهران، انجمن اسلامی فلسفه ایران.
- شهرزوری، شمس‌الدین، 1383، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، 1979، الاسفار الاربعه، ج 3، ج 2، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، 1366، تفسیر القرآن الکریم، ج 4، قم، بیدار.
- _____، 1378، رساله فی الحدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، صدرا.
- _____، 1422، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
- _____، 1360، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تعلیقه ملاحادی سبزواری، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، 1417، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ج 1، ط 5.
- طوسی، نصیرالدین، 1375، شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات، قم، البلاغة.
- فارابی، ابونصر، 1996، السياسة المدنیة، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، الهلال.
- فیاضی، غلام‌رضا، 1989، علم النفس فلسفی، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، موسسه امام خمینی علیه السلام.
- مجلسی، محمدباقر، 1444، بحار الانوار، ج 61، بیروت، الوفاء.
- مطهری، مرتضی، 1380، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج 13، ج 6، تهران، صدرا، قم.