

راهل فیلسوفان اسلامی برای مسأله رابطه نفس و بدن

علی. م. افضلی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

چکیده

فلاسفه غرب در مسأله رابطه نفس و بدن راهل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. فیلسوفان مسلمان نیز به سهم خود کوشیده‌اند تا راه‌حلی معقول برای این مسأله ارائه دهند. راهل آنان مبتنی بر طرح موجود واسط میان نفس و بدن است. بعضی از فلاسفه اسلامی (مانند ابن‌سینا و سهروردی) به واسطه‌ای به نام روح بخاری یا روح حیوانی قائل شده‌اند و بعضی نیز (مانند ملاصدرا) این واسطه را به تنهایی کافی برای حل مسأله ندانسته و واسطه دیگری را هم به نام بدن مثالی به آن افزوده‌اند. به نظر فلاسفه مسلمان، این وسایط از آن جهت می‌توانند معضل تعامل نفس و بدن را حل کنند که از سویی با بدن مادی و از سویی دیگر با روح مجردسختیت دارند. روح بخاری جسم لطیفی است که از طریق خون در تمام بدن سریان دارد. جسمیت آن، وی را با بدن و لطافت آن او را با روح هم‌ساخت می‌سازد. بدن مثالی هم بعضی از ویژگی‌های اجسام، مانند رنگ و شکل و مقدار را دارد ولی فاقد بعضی دیگر از این ویژگی‌ها، مانند هیولای اولی^۱ است. مقاله حاضر به معرفی راهل فلاسفه مسلمان برای مسأله رابطه نفس و بدن و نیز ویژگی‌های روح بخاری و بدن مثالی و چگونگی نقش این دو در حل مسأله مزبور می‌پردازد.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، رابطه نفس و بدن، فلسفه اسلامی، فلسفه ذهن

۱. طرح مسأله

آنچه سبب ظهور معضل رابطه نفس و بدن شده است، تقریر و تفسیر خاصی از «اصل سختیت علت و معلول» است (در مقاله حاضر به عنوان «تفسیر اول» به آن اشاره شده است). اما این نحوه تفسیر از اصل مزبور، مشکلات متعددی در فلسفه به بار می‌آورد که مسأله رابطه نفس و بدن، یکی از آنها است. اما اگر - با حفظ معیارهای عقلی - تفسیر دیگری از اصل سختیت ارائه شود، دیگر معضلی به عنوان «امتناع» ارتباط مجرد و مادی پدید نخواهد آمد و تنها مسأله‌ای که باقی می‌ماند «نحوه» این ارتباط است.

مطابق اصل سختیت میان علت و معلول، باید نوعی مناسبت و ارتباط خاص میان هر علتی و معلول آن وجود داشته باشد و همین مناسبت و ارتباط است که از آن به «سختیت» علت و معلول تعبیر می‌شود. اما اینکه معنای دقیق این سختیت یا تناسب چیست، دست کم دو تفسیر یا تلقی از آن وجود دارد:

تفسیر اول: گاه با تفسیر و مثال‌هایی که از این اصل ارائه می‌شود، این معنا به ذهن‌خطور

می‌کند که منظور از «سنخیت»، نوعی «مماثلت» یا «مشابهت» میان علت و معلول است و مثلاً گفته می‌شود «گندم از گندم بروید، جو ز جو». اما از آنجا که هیچ مماثلت و مشابهت ذاتی و ظاهری میان مجرد و مادی وجود ندارد، از این‌رو این عویصه در مورد رابطهٔ نفس و بدن رخ می‌نماید که نفس انسان به عنوان موجودی مجرد (بنابر قول مشهور) چگونه بر بدن مادی اثر می‌گذارد و متقابلاً از آن اثر می‌پذیرد. به بیان دیگر، برای اینکه یک موجود مادی بر چیز دیگر اثر بگذارد، باید به نحوی از انحاء با آن چیز، تماس فیزیکی پیدا کند و اثر موجود مادی ناگزیر باید مادی باشد و بر همین اساس موجود مادی نمی‌تواند اثری غیر مادی در موجود مجرد پدید آورد و متقابلاً چون مماثلتی میان مجرد محض و مادی محض وجود ندارد، پس موجود مجرد هم قادر به تأثیرگذاری بر موجود مادی نیست. اما از طرف دیگر، تعامل نفس و بدن، بدیهی‌تر و وجدانی‌تر از آن است که نیاز به اثبات داشته یا قابل انکار باشد؛ ولی چون از نظر بسیاری از فیلسوفان غربی همین تلقی از سنخیت میان علت و معلول (به معنای مماثلت یا مشابهت) وجود داشته است و چنین سنخیتی میان نفس مجرد و بدن مادی مشاهده نمی‌شود، از این روتبیین رابطهٔ این دو برای آنان به صورت یک معضل بزرگ درآمده و حل آن چنان صعب و ذهن‌سوز بوده است که بعضی از آنان (مانند لایب‌نیتس و مالبرانش) حل این معضل را در انکار هر گونه رابطهٔ علی و معلولی میان نفس و بدن دیده‌اند و در واقع به جای حل مسأله به پاک کردن صورت مسأله پرداخته‌اند و بعضی دیگر هم (مانند اسپینوزا) اساساً تبیین این دو جوهر را انکار کرده‌اند.

تفسیر دوم: همان‌طور که گفته شد، با پذیرفتن تفسیر اول، حل معضل رابطهٔ نفس و بدن ناممکن می‌نماید، ولی در تفسیر دیگری که ارائه می‌شود، سنخیت علت و معلول به معنای مماثلت نوعی یا جنسی میان علت و معلول نیست - که لازم باشد که علت و معلول یا هر دو مادی یا هر دو مجرد باشند - بلکه به این معناست که علت، باید کمالات معلول را در مرتبه بالاتری داشته باشد.^۲ بر این اساس - و به ویژه با پذیرش نظریات اصالت وجود و تشکیک در وجود - تعامل مادی و مجرد، دیگر امری ممتنع نخواهد بود، بلکه معضل مزبور به تبیین «نحوه و چگونگی» این تعامل تقلیل خواهد یافت.

بدین ترتیب، معلوم می‌شود که حل مسألهٔ رابطهٔ نفس و بدن و به طور کلی رابطهٔ مجرد با مادی (مانند خدا و عقول مجرد یا عالم طبیعت و ماده) در گروی نحوهٔ تفسیر ما «از اصل سنخیت» است. اما توضیح مبسوط پیرامون این دو تفسیر و آثار و لوازم هر یک از آنها در مباحث فلسفی و اینکه معنای درست اصل سنخیت و تفسیر صحیح، کدام یک از آن دو است و سرانجام راه حل مسألهٔ رابطهٔ نفس و بدن چیست و اساساً تعامل مادی و مجرد امری، از نظر عقلی، ممکن است یا ممتنع، از موضوع و هدف اصلی این مقاله خارج است.

۲. پاسخ فلاسفهٔ اسلامی به معضل رابطهٔ نفس و بدن

فیلسوفان مسلمان - همانند برخی از فلاسفهٔ غرب (مانند دکارت) - کوشیده‌اند تا این معضل را به مدد طرح واسطه و پلی میان نفس مجرد و بدن مادی حل کنند. به تصور آنان، فاصلهٔ میان موجود مجرد و مادی آنقدر زیاد است که این دو نمی‌توانند بی‌واسطه و مستقیم برهم اثر بگذارند. از

این رو اگر موجود واسطی وجود داشته باشد که از جهاتی با هر دو موجود مجرد و مادی، شباهت و سختی داشته باشد، این صلاحیت را دارد که آن فاصله مزبور را کم کند و تأثیری را از یکی (از مجرد و مادی) بگیرد و به دیگری منتقل کند. برخی از فلاسفه اسلامی - مانند ابن سینا و سهروردی - این واسطه را موجودی به نام «روح بخاری» معرفی کرده‌اند و برخی دیگر - مانند ملاصدرا - واسطه دیگری را هم به نام بدن مثالی به آن افزوده‌اند. حال ببینیم که ویژگی‌های این دو واسطه چیست و نحوهٔ وساطت آنها چگونه است.

۱-۲. روح بخاری^۲

به عقیدهٔ قدما، اخلاط چهارگانهٔ بدن (دم، قرا، سودا، بلغم) از دو بخش تشکیل شده است: ۱- بخش غلیظ و کثیف آن که مادهٔ اعضای بدن را تشکیل می‌دهد. ۲- بخش لطیف و بخاری آن که روح بخاری از آن به وجود می‌آید.

روح بخاری (که آن را روح غریزی و طبی هم می‌گویند (سجادی ۱۳۷۹: ۲۴۹)) موجود جسمانی سیال، لطیف، رقیق، گرم، شفاف، نورانی و بخارگونه‌ای است که منبع آن تجویف چپ قلب است و از شریان قلب متصاعد می‌شود. روح بخاری از خون متولد می‌شود و بسته به اینکه در کدام عضو اصلی و رئیسهٔ بدن یعنی در مغز یا قلب یا کبد تکون یابد، روح نفسانی، روح حیوانی و روح طبیعی نام می‌گیرد. روح نفسانی لطیف‌تر از دو نوع دیگر و روح حیوانی و روح طبیعی به ترتیب در درجات بعدی از لطافت قرار دارند.

۲-۲. بدن مثالی

بدن مثالی از مصادیق و افراد عالم مثال است. بسیاری از عرفا (مانند ابن عربی) و گروهی از فلاسفهٔ اسلامی (مانند سهروردی) به عالم واسطی میان عالم مجردات (عقول و نفوس) و عالم مادیات قائلند که عالم مثال یا خیال منفصل نامیده می‌شود.^۳ عالم مثال برخی از ویژگی‌های موجودات جسمانی را دارد ولی برخی دیگر از ویژگی‌های آن را فاقد است.

۱-۲-۲. ویژگی‌های سلبی عالم مثال

به عقیدهٔ بسیاری از حکما، یکی از مهم‌ترین ویژگی سلبی عالم مثال که مستلزم اغلب ویژگی‌های سلبی دیگر آن است، «ماده (هیولای اولی) نداشتن» است. عالم مثال فاقد جنبهٔ هیولاتی است و از آنجا که قابلیت و استعداد انواع تغییر و حرکت و دگرگونی ناشی از هیولای اولی است، پس در عالم مثال هیچ‌گونه حرکت و دگرگونی و کون و فساد و به‌طور کلی حالت منتظره راه ندارد. همچنین موجودات عالم مثال، زمان و مکان و جهت ندارند؛ و نیز قابل اشاره حسیه و تقسیم‌پذیر نیستند.

۲-۲-۲. ویژگی‌های ایجابی عالم مثال

هرچند عالم مثال برخی از خصوصیات موجودات مادی را ندارد ولی واجد برخی دیگر از خصوصیات آن است. موجودات مثالی نورت جسمیه و بُعد و امتداد دارند؛ دارای بعضی از اعراض

مانند کم و کیفانند؛ شکل و صورت و رنگ دارند و از این رو در شرایطی خاص، محسوس و قابل رویتند.

۳-۲. وساطت روح بخاری

به اعتقاد بسیاری از فلاسفه اسلامی (مانند ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا) روح بخاری، واسطه تعامل میان نفس و بدن است. هر کیفیت نفسانی که در نفس پدید می‌آید، اثر خود را ابتدا به روح بخاری و به واسطه آن به بدن منتقل می‌کند و متقابلاً هم هر رخداد بدنی، تأثیر خود را در روح بخاری می‌گذارد و به واسطه آن، این تأثیر به نفس منتقل می‌شود. لذات و آلام و سایر کیفیات نفسانی سبب انبساط و انقباض روح بخاری می‌شوند و چون خون، مرکب این روح است، با حرکت خون در بدن، روح بخاری هم در تمام بدن ساری و جاری می‌شود و انبساط و انقباض آن سبب تغییراتی در بدن (مانند تغییر رنگ چهره و سایر حالات آن) می‌شود. به طور کلی امور نفسانی، موجب حرکات و دگرگونی‌های مختلفی در روح بخاری می‌شوند و این حرکات و تغییرات هم از طریق گردش خون، که حامل روح بخاری است، منشأ بروز انواع حرکات و حالات بدنی می‌شوند.

همچنین روح بخاری حامل قوای نفسانی است. قوای نفسانی، شامل قوای حیات و حس و حرکت و تغذیه‌اند. روح نفسانی دماغی، حامل قوه حس و حرکت (قوای نفسانی) است؛ روح حیوانی قلبی حامل قوه حیات (قوای حیوانی) است؛ و روح طبیعی کبدی حال قوه نیاتی و تغذیه (قوای طبیعی) است. تمام این قوا توسط روح بخاری در اعضای بدن سریان می‌یابند.

همچنین فیلسوفان قدیم معتقد بودند که چون نفس، واحد است، پس باید عضو واحدی در بدن وجود داشته باشد که نفس - از طریق روح بخاری - ابتدا روی آن عضو اصلی اثر بگذارد و سپس به واسطه این عضو، بر سایر اعضا تأثیر بگذارد. در اینکه این عضو اصلی (رئیه) که معطی قوه و روح بخاری به سایر اعضا است، کدام است، میان قدما اختلاف نظر وجود داشته است. اکثر آنها این عضو اصلی را - به دلیل اینکه گرم‌ترین عضو بدن است - قلب و برخی نیز آن را مغز دانسته‌اند. ملاصدرا این عضو رئیه را قلب می‌داند. (اسفار ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۶)

۴-۲. وساطت بدن مثالی

همان‌طور که گفته شد، مرحوم صدرالمتألهین همانند بسیاری از فیلسوفان دیگر، روح بخاری را واسطه تأثیر متقابل نفس و بدن می‌داند. وی این وساطت را بدیهی و بی‌نیاز از برهان محسوب می‌کند (همان: ۷۴) و روح بخاری را خلیفه نفس در بدن می‌خواند. (همان، ج ۸: ۲۵۱) اما او علاوه بر روح بخاری، واسطه دیگری را هم به نام بدن مثالی مطرح می‌کند.

بدن مثالی یا بدن برزخی، بدنی بسیار لطیف است که مشخصات ظاهری بدن طبیعی، از قبیل شکل و رنگ و اندازه را دارد، ولی فاقد ماده (هیولای اولی) است. این بدن، جرم و وزن و برخی دیگر از خصوصیات بدن ظاهری را ندارد (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۴: ۶-۵۷۵) و از این جهت مانند تصویری است که از انسان در آینه نقش می‌بندد.

ملاصدرا معتقد است که هرچند روح بخاری به دلیل لطافتش این صلاحیت را دارد که میان نفس و بدن واسطه شود، ولی هنوز هم میان نفس - که از سنخ عالم ملکوت و نور محض است - و روح بخاری فاصله‌ای وجود دارد که باید کم شود. به همین دلیل واسطه روح بخاری به تنهایی برای تبیین رابطه نفس و بدن کافی نیست و علاوه بر روح بخاری واسطه دیگری هم لازم است که میان نفس و روح بخاری واسطه شود. این واسطه همان بدن مثالی است. همچنین به عقیده ملاصدرا بین خود روح بخاری و بدن طبیعی هم واسطه دیگری وجود دارد که همان خون صافی و خالص باشد:

«جوهر نفس به دلیل اینکه از سنخ ملکوت و عالم نور محض عقلانی است، جز از طریق واسطه در این بدن کثیف ظلمانی عنصری تصرف نمی‌کند. این واسطه جوهر لطیفی است که اطباء آن را روح می‌نامند و واسطه میان هریک از طرفین [نفس و بدن] است. اما برای خود این واسطه هم واسطه دیگری وجود دارد که همانند بزرخ مثالی میان نفس ناطقه و روح حیوانی است و با هر دو طرف تناسب دارد. همچنین بین این [روح بخاری] و بدن هم واسطه‌ای وجود دارد که همان خون صافی لطیف است» (اسفار ۱۹۸۱: ج ۹، ۶-۷۵)

از دیدگاه ملاصدرا، نفس ناطقه ابتدا بر بدن مثالی اثر می‌گذارد و سپس از طریق بدن مثالی، تأثیرات خود را به روح بخاری منتقل می‌کند:

«[نفس ناطقه] به واسطه تصرف در انسان مثالی صوری مقداری، [در بدن] تصرف می‌کند. بنابراین، نخستین منزل نور اسپهبد [یا نفس ناطقه، که در آن سکنی می‌گزیند و تصرف می‌کند] بورت مثالی [یا بدن مثالی] است و سپس [منزل دوم آن] همان جوهر هوایی [بخاری] است که آن را روح [بخاری] می‌نامند» (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۴: ۵۷۶)^۹

اساساً ملاصدرا بدن اصلی و حقیقی انسان را همان بدن مثالی او می‌داند که ادراک و حیات ذاتی آن است و امری عارضی برای آن نیست. بدن مثالی در حقیقت، پرتو جلوه‌ای از نفس ناطقه به‌شمار می‌رود و نسبت آن با نفس مانند نسبت نور به خورشید است. وی حیات را برای بدن طبیعی عنصری (برخلاف بدن مثالی) امری عارضی و قابل انفکاک محسوب می‌کند و بدن طبیعی را اصلاً شایسته این نمی‌داند که بی‌واسطه، متعلق تدبیر و تصرف نفس ناطقه قرار گیرد و به همین دلیل از نظریه کسانی که بدن طبیعی را متعلق اول تأثیر و تصرف نفس می‌دانند انتقاد می‌کند:

«جمهور [حکما] تصور می‌کنند که بدن طبیعی‌ای که تدبیر و تصرف نفس در آن، تدبیر و تصرف ذاتی و اولی است، همین جثه جمادی است که بعد از مرگ به کناری می‌افتد. اما چنین نیست، زیرا این جثه بی‌جان و مرده، متعلق تصرف و تدبیر قرار نمی‌گیرد... پس بدن حقیقی، همان بدنی است که سریان نور حس و حیات در آن، نه بالعرض بلکه بالذات است و نسبت آن با نفس مانند نسبت نور با خورشید است. اگر این جثه پست فقط حکم ظرف را برای

سریان قوه حیات نداشت و سریان حیات در آن بالذات بود، هرگز [هنگام مرگ]، مانند خانه‌ای که با مرگ صاحبش ویران می‌شود، به دور افکنده و متلاشی نمی‌شد» (اسفار ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۹)

حاج ملاهادی سبزواری، همانند ملاصدرا، این بدن مثالی را همان بدن اخروی می‌داند و در توضیح این عبارات صدرالمآلهین چنین می‌گوید:

«دلیل [نادرستی نظریه جمهور] این است که تدبیر ذاتی و اولی نفس، علاوه بر آخرت [در دنیا هم، در همین بدن مثالی است] نه بدن دنیایی [و درجه دوم، تصرف آن در روح بخاری و غلاف و پوشش آن] یعنی بدن دنیایی [است. نسبت بدن حقیقی [بدن مثالی] که همان بدن اخروی است با نفس، مانند نسبت نور با خورشید و سایه با صاحب سایه و لازم با ملزوم است] (همان)

ملاصدرا در عبارات دیگری، از بدن مثالی (یا برزخی) به نفس خیالی و حیوانی تعبیر می‌کند که واسطه نفس ناطقه و بدن است و همان صورت جسمانی است که انسان در خواب به عنوان بدن خود یا دیگران مشاهده می‌کند و همانند بدن طبیعی اعضا و جوارحی دارد که البته جنبه روحانی دارند و قادر به درک جزئیات و امور حسی است. وی می‌گوید:

«کسی که نفس را جسم دانسته است، مرادش از نفس، همان نفس خیالی حیوانی است نه این اجسام طبیعی که مشمول حرکت و انفعالاتند، بلکه [این نفس] یک شبیح برزخی صوری اخروی است که اعضای حیوانی دارد و این نفس تورتی حیوانی است که ذاتا زنده است و مانند اجسام طبیعی، حیات آن به امر عارض بر آن نیست و به واسطه آن است که نفس ناطقه در این بدن تصرف می‌کند و همان‌طور که تمام اهل سلوک و مکاشفه متفقند، جزئیات و حسیات را درک می‌کند و این جسم، همان صورتی است که انسان در خواب می‌بیند و خود را دارای شکل و صورتی که اعضا و جوارح دارد می‌یابد و می‌بیند که در خواب، جزئیات را ادراک می‌کند و اعمال حیوانی انجام می‌دهد و از این رو با گوش آن می‌شنود و با چشم آن می‌بیند و با بینی آن استشمام می‌کند و با زبان آن می‌چشد و با پوست آن لمس می‌کند و با دستش کارها را انجام می‌دهد و با پایش راه می‌رود و البته تمام اینها، اعضای روحانی اند نه این اعضای طبیعی» (همان ج ۸: ۲۴۹)

صدرالمآلهین در موضع دیگری از اسفار نیز، بر ذاتی بودن حیات برای جسم مثالی و وساطت آن در تعامل نفس و بدن تصریح می‌کند و چنین می‌گوید:

«آن جسمی که حیات آن، یک امر ذاتی است» این جسمی نیست که ماده‌ای است که لحظه به لحظه در معرض تغییر و تبدیل و کون و فساد است... آن جسمی که حیات آن، ذاتی آن است، جسم دیگری است که همان جسم اخروی است که وجودی ادراکی دارد و به ماده و موضوع نیازمند نیست... زیرا عین حیات است و به واسطه آن است که اجسام مادی [مانند بدن] حیات و نیز تصرف نفوس و ارواح

[در ابدان] را می‌پذیرند. این جسم نورانی غیر از آن چیزی است که اطمینان را روح حیوانی می‌نامند و در حیوان از خون قلب و کبد به وجود می‌آید و از طریق عروق شریانی در بدن سریان می‌یابد» (همان، ج ۹: ۲-۲۷۰)

۵-۲. علت و نحوه واسطت روح بخاری و بدن مثالی

حال پس از این توضیحات ببینیم که از نظر فیلسوفان اسلامی چرا و چگونه روح بخاری و بدن مثالی می‌توانند واسطه تعامل نفس و بدن شوند و کدام ویژگی موجب صلاحیت آنها برای ایفای چنین نقشی می‌شود؟

به عقیده فلاسفه اسلامی، نفس مجرد هیچ سنخیت و مناسبتی با بدن مادی محض ندارد و از این رو تعاملی میان آنها برقرار نمی‌شود. ولی روح بخاری و بدن مثالی - با توضیحاتی که در مورد ویژگی‌های آنها گفته شد - به دلیل اینکه برخی از خصوصیات موجودات جسمانی را دارند با بدن مادی سنخیت و تناسب دارند و می‌توانند بر آن اثر بگذارند و از آن اثر بپذیرند و به این جهت که پاره‌ای از ویژگی‌های مادیات را ندارند، از این نظر شبیه و نزدیک به مجردات محسوب می‌شوند و با نفس ناطقه سنخیت می‌یابند و می‌توانند با آن تاثیر و ارتباط متقابل داشته باشند. به بیان دیگر، روح بخاری به دلیل اینکه از لطافت بسیاری برخوردار است و بدن مثالی هم درجه‌ای از تجرد یعنی تجرد نسبی دارد و به نحوی موجودی نیمه مجرد محسوب می‌شود، از این رو این دو به منزله پلی ارتباطی هستند که یک سر آنها مشابه نفس مجرد و سر دیگر آنها مشابه بدن مادی است و از این جهت قادرند نقشی دوگانه را ایفا کنند و عامل پیوند و ارتباط میان نفس و بدن شوند. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

«خداوند سبحان به قدرت خود قبل از این اجسام کثیف ظلمانی، جرمی لطیف و روحانی آفرید که همانند طبقات آسمان، دارای مراتب مختلفی از لطافت است و بر حسب مراتب سه‌گانه‌ای که از لطافت دارد، روح نفسانی، روح حیوانی و روح طبیعی نامیده می‌شود. خداوند به دلیل لطافت این روح، و وسط قرار گرفتن آن [از نظر مرتبه وجودی] میان عقول و اجسام مادی، آن را حامل قوای نفسانی قرار داد که این قوا به واسطه این روح در اندام جسمانی سریان می‌یابند. همچنین خداوند نخستین تعلق این قوای نفسانی را مختص به این روح قرار داد و سپس در مرتبه دوم و به واسطه این روح در اعضای جسمانی قرار داد» (همان، ج ۴: ۲-۱۵۱)

همچنین وی در فصلی به عنوان «اولین متعلق نفس» که به معرفی وسایط گوناگون میان نفس و اندام جسمانی و مراتب مختلف لطافت در روح بخاری و حیوانی اختصاص دارد، چنین می‌گوید:

«نفس در این اعضای کثیف عنصری، فقط از طریق واسطه‌ای که با هر دو طرف تناسب [و سنخیت] دارد، تصرف می‌کند و این واسطه همان جسم لطیف نورانی است که روح نامیده می‌شود و به واسطه اعصاب دماغی در اعضای

بدن نفوذ می‌کند... زیرا درجات و مراتب وجود از نظر لطافت و کثافت، به ترتیب و به دنبال یکدیگر قرار می‌گیرند... همچنین میان این واسطه [و نفس ناطقه] واسطه دیگری وجود دارد [که همان بدن مثالی است] و با هر دو طرف یعنی نفس ناطقه و روح حیوانی تناسب [و سختی] دارد» (همان، ج ۹: ۶-۷۴)

شیخ اشراق نیز در کتاب حکمة الاشراق، در فصلی با عنوان «مناسبت میان نفس ناطقه و روح حیوانی» می‌گوید:

«نور اسپهبد [نفس ناطقه] فقط از طریق واسطه‌ای که نوعی تناسب [باطرفین] دارد، در جسم [بدن] تصرف می‌کند. این واسطه جوهر لطیفی است که آن را روح می‌نامند، زیرا این روح حیوانی به دلیل حالت اعتدالی که دارد و [برخلاف اجسام کثیف] از تضاد [اخلاط و عناصر] دور است، شبیه اجسام علوی [فلکی] است» (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۲: ۲۰۶)

مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی در مواضع متعددی از مقدمه و توضیحات خود بر «رساله نوریه در عالم مثال» (تألیف بهایی لاهیجی) به تجرد نسبی عالم مثال (که بدن مثالی، مصداقی از آن است) تصریح می‌کند:

«حکمای معتقد به عوالم سه‌گانه از برای هر فردی از انواع مادی، فردی مجرد از ماده ولی در قالب جسم و مقدار و شکل و رنگ قائلند که فیض وجود از عقول متکافئه عرضیه از طریق فرد مثالی به افراد مادی می‌رسد... عالم مثالی عبارت است از عالمی روحانی و مجرد... که از لحاظ جسمیت و تجسم یعنی جسم بودن و محسوس و متقدر بودن، شبیه جواهر جسمانی موجود در عالم ماده و از حیث تجرد و برائت از قبول حرکت و ابناء از تغییر و کون و فساد شبیه است به عوالم عقلانی از جواهر مجرد... به عبارت واضح‌تر، حقایق برزخیه نه جسم مرکب مادی می‌باشند و نه جواهر مجرد عقلانی؛ به همین مناسبت برزخ و حدفاصل بین این دو عالمند. محیی‌الدین بن عربی در کتاب فتوحات مکیه می‌فرماید:

«هر چیزی که برزخ بین دو چیز است، باید غیر از هر دو باشد، ولی در آن، دو جهت وجود دارد که با هریک از آن دو مشابهت دارد و با عالم مربوط به آن تناسب دارد».^۶

بین عالم ماده و عالم عقل، برزخ و میانه‌ای موجود است که حدفاصل بین دو عالم و واجد هریک از این دو از جهتی، و فاقد خصوصیات این دو از جهت دیگر؛ که از حیث عدم تعلق به ماده، ملحق به مجردات و واقع در عالم سکون و آرامش و خارج از علایق زمان و مکان، و از جهت تجسم و تقدر و شکل و قبول و مقدار، شبیه به عالم ماده و هیولی است» (بهایی لاهیجی، ۱۳۵۱: ۱۲-۱۱).

بهایی لاهیجی نیز در «رساله نوریه در عالم مثال» درباره تجرد نسبی عالم مثال و بدن مثالی می‌نویسد:

«اشباح [مثالی] از سنخ اجساد و در کثافت مادیات نیستند... [و این

اشباح مثالی یا] صور مثالیه از نوع ارواح و در لطافت مجردات نخواهند بود؛ پس بدن مثالی ذوجهتین است... بعضی عرفا گفته‌اند که: «چون عالم ارواح [یعنی عالم مجردات]، تقدم وجودی و ماهوی بر اجسام دارد... و به دلیل تباین ذاتی میان موجود مرکب و موجود بسیط ارتباط بین ارواح و اجسام ممکن نیست - چرا که تمام اجسام مرکبند و ارواح بسیطند - بنابراین هیچ تناسبی و در نتیجه هیچ ارتباطی بین این دو نخواهد بود و وقتی هم که ارتباطی نباشد، تأثیر و تأثر و امداد و استمدادی هم وجود نخواهد داشت. به همین دلیل، خداوند سبحان، عالم مثال را آفرید که واسطهٔ جامعی میان عالم ارواح و اجسام است، تا این دو عالم بتوانند با هم ارتباط داشته باشند و تأثیر و تأثر و امداد و استمداد صورت بگیرد و این امر فقط در عالم مثال متصور است» (همان)^۷

و اساطین حکمت گفته‌اند که: «در بقعهٔ وجود عالمی است مقداری که غیرعالم شهادت است و واسطه‌ای است میان عالم مجردات و جهان مادیات؛ نه به آن لطافت است و نه به این کثافت» (۱۳۵۱: ۴۰-۳۸)

حکیم لاهیجی نیز در گوهر مراد، عقیدهٔ معتقدین به عالم مثال را چنین توضیح می‌دهد: «اشراقیین و صوفیه متفقند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه است، عالمی است که موجودات آن عالم، شکل و مقدار دارند لیکن ماده ندارند. پس مجردات محضه، مجردند از ماده و مقدار هر دو، و مادیات محضه متلبسند به ماده و مقدار هر دو؛ موجودات این عالم [مثال] مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار... و این عالم متوسط است بین العالمین، چه از جهت تجرد از ماده، مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس به مقدار و شکل، مشابه است با عالم مادیات» (۱۳۸۳: ۶۰۲).

مرحوم علامه طباطبایی هم در حاشیه بر اسفار، عالم مثال را عالمی معرفی می‌کند که بالاتر از عالم ماده و مجرد از ماده است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۹)

دکتر ابراهیمی دینانی نیز عالم مثال را چنین توصیف می‌کند:

«عالم مثال - که آن را عالم برزخ نیز می‌نامند - مرتبه‌ای از هستی است که از ماده مجرد است ولی از آثار آن برکنار نمی‌باشد. یک موجود برزخی یا مثالی، موجودی است که در عین اینکه از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد می‌باشد» (۱۳۶۴: ۳۶۳)

به طور کلی بسیاری از فیلسوفان اسلامی، به عالمی میان مجردات محض و مادیات محض قایلند و اسامی مختلفی مانند عالم مثال، عالم خیال منفصل، عالم صور معلقه و... به آن داده‌اند. ملاصدرا در اسفار، از عالمی به نام «اشباح مثالیه» نام می‌برد و آن را چنین توصیف می‌کند: «این عالم در هیچ مکان و جهتی قرار ندارد، بلکه واسطهٔ بین عالم عقل و عالم حس است. زیرا موجودات عقلی کاملاً مجرد از ماده و آثار آن مانند مکان و شکل و کم و رنگ و نور می‌باشند و موجودات حسی، غرق در این اعراضند.

اما اشباح مثالی که در آن عالم متقررند، گونه‌ای از تجرد دارند زیرا در جهت
و مکانی قرار ندارند، و نیز گونه‌ای از تجسم دارند زیرا دارای شکل و مقدارند»
(۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۰-۳۹۹)^۸

همچنین صدرالمثالین از عالم «اجسام مجرده» سخن می‌گوید که بین عالم حس و طبیعت
و عالم عقل قرار دارد و در این عالم، ماده نیست ولی مقدار هست. این عالم را عالم حیوانی
ادراکی هم نامیده‌اند (سجادی، ۱۳۷۹: مدخل "عالم اجسام مجرده")
وی در مواضع دیگری از اسفار نیز، جسم مثالی را موجودی مجرد معرفی می‌کند.
برای نمونه:

«در باطن این اجسام مادی ظلمانی، جسمی است که همانند سریان نور در بلور، در
آن اجسام سریان دارد، و موجودی نورانی و ذاتا مجرد است» (۱۹۸۱، ج ۹: ۲۷۲)

۲-۶. نتیجه‌گیری:

به این ترتیب، براساس ویژگی‌هایی که دربارهٔ روح بخاری و بدن مثالی گفته شد، این دو
موجود حیثیتی دوگانه می‌یابند که در عین قرابت با اجسام، سختی هم با مجردات (به سبب
لطفات یا تجرد نسبی) دارند و از این رو صلاحیت دارند که نقش خود را به عنوان واسطه میان
نفس و بدن ایفا کنند و تعامل و تأثیر متقابل این دو را امکان‌پذیر سازند، اما اینکه آیا راه حل
مزبور صحیح است و می‌تواند گره‌گشای معضل یادشده باشد یا نه، به‌نوشته‌های دیگر نیاز
است.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه، ر.ک. به: ملاصدرا، اسفار، ج ۷: ۲۳۶ و طباطبائی، محمدحسین، (و مطهری، مرتضی)، اصول
فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳: ۲۰۴ و ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، قاعده ۵۵ و
ج ۳، قاعده ۱۴۰.
۲. برای نمونه، ر.ک. به: مطهری، مرتضی؛ حرکت و زمان، ج ۱: ۱۶۵ و ج ۲: ۲۵۶ و مصباح یزدی، محمدتقی،
آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۲۶ و همان، تعلیقه بر نه‌یله‌الحکمه، فی‌العله‌والمعلول، فصل ۴.
البته لازم به ذکر است که این معنا از سختیت، میان علت حقیقی و ایجاد با معلول آن برقرار است ولی معنای
این اصل در مورد علل اعتدالی و مادی با معلول‌هایشان به گونه دیگری خواهد بود، که اکنون جای پرداختن
به آن نیست.
۳. به طور کلی برای اطلاع از منابعی که در موضوع روح بخاری (ویژگی‌ها و نحوهٔ وساطت آن بین نفس و
بدن) در این مقاله از آنها سود جسته‌ام، ر.ک. به: ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه
سهروردی: ۵۷۱.
- این سینا، طبییات شفاء، فن ۶ (فی‌النفس)، مقاله ۵، فصل ۸.
سهروردی، مجموعهٔ مصنفات، ج ۲: ۷-۲۰۶.
- ملاصدرا، اسفار، ج ۴: ۵۲-۱۴۹، ۹-۱۵۷ و ج ۸: ۵۲-۵ و ۱۴۴-۵ و ج ۹: ۷۴-۲۸۱ و
سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، مدخل «روح حیوانی».
۴. برای آگاهی از ویژگی‌های عالم مثال و موجودات مثالی و به طور کلی عالم واسطه میان عالم مجردات و
مادیات، ر.ک. به: ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی: ۷۸-۳۶۳.
بهایی لاهیجی، رسالهٔ نوریه در عالم مثال.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، مدخل‌های: «اشباح جسمیه» و «خیال منفصل» و

«عالم اجسام مجرده».

کاظمی زاده، فاطمه، عالم مثال در فلسفه سهروردی.

۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی: ۵۷۶، به نقل از: حاشیه ملاصدرا بر «شرح حکمة الاشراق»؛ چاپ سنگی: ۴۶۴.

متن عربی عبارات مزبور این است: «کما تصرف فيه بتوسط تصرفه فی الانسان المثالی الصوری المقدری فأول منزل النور الاسفهد هو الصورة المثالیة ثم هذا الجوهر الهوائی المسمى روحا»

۶. ترجمه عبارات این عربی از نگارنده است.

۷. ترجمه عباراتی که از «بعضی عرفا» نقل شده، از نگارنده است.

۸. ج ۱: ص ۲۰۰ - ۲۹۹. همچنین ر.ک. به: سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، مدخل «اشباح مثالیه».

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، (تهران) انتشارات حکمت
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶) قواعد کلی فلسفی، (تهران) مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا) طبیعیات شفاء، (قم) انتشارات بیدار، (اقتست از چاپ سنگی).
۴. بهایی لاهیجی، (۱۳۵۱) رساله نوریه در عالم مثال (یا مقدمه سید جلال الدین آشتیانی) (مشهد)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد.
۵. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۹) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، (تهران) سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. سهروردی، (۱۳۹۷) شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (جلد دوم)، (تهران) انجمن فلسفه ایران، تهران.
۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، (۱۹۸۱)، اسفار اربعه (بیروت)، دار احیاء التراث العربی
۸. طباطبایی، محمدحسین (و مطهری، مرتضی)، (چاپ سوم، بی تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۳)، (قم) مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۹. کاظمی زاده، فاطمه، (۱۳۸۱) عالم مثال در فلسفه سهروردی (پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: غلامحسین ابراهیمی دینانی، استاد مشاور: علی افضلی)، (تهران)، مدرسه عالی شهید مطهری
۱۰. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۸۳) گوهر مراد، (تهران) با تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، نشر سایه.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (چاپ اول ۱۳۶۵) آموزش فلسفه، ج ۲، (تهران) سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۳) تعلیقه بر «نهایة الحکمه» (اثر طباطبایی، محمدحسین)، تهران انتشارات الزهراء.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱-۱۳۶۶) حرکت و زمان، ج ۱ و ۲، (تهران) انتشارات حکمت



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی