

تبیین رابطه مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا

ملیحه خدابنده بایگی*

سید مرتضی حسینی شاهرودی**، جعفر مروارید***

چکیده

نگارنده در این نوشتار کوشیده است تا بر اساس مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا، رابطه بین مزاج و اخلاق را تبیین و ترسیم کند. بدین منظور از برخی اصول فلسفه صدرایی مانند: حدود جسمانی، رابطه نفس و بدن و حرکت جوهری استفاده کرده است. نتیجه احتمالی رابطه مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا این است که می‌توان گام‌های آغازین تربیت اخلاقی و تهذیب نفسانی را از همان بدو تولد که انسان نطفه و ماده‌ای بیش نیست، برداشت. اگر هویت ابتدایی انسان در قالب نطفه و مزاج جسمانی با اعتدال و در شرایط مطلوب و معتدل منعقد گردد، آن‌گاه اثرات و لوازم آن به وضوح در حالات روحی و اوصاف اخلاقی او منعکس می‌گردد و می‌توانیم نظاره‌گر انسانی باشیم که کمالات اخلاقی را به خوبی رعایت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مزاج، اخلاق، حدود جسمانی، حرکت جوهری، ملاصدرا

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه گرایش حکمت متعالیه، پردیس بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد،
khodabande.m@gmail.com

** استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، shahrudi@um.ac.ir

*** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، morvarid@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱. مقدمه

یکی از نظریاتی را که می‌توان از آثار و مآثر صدرالمتألهین و اصول و مبانی حکمت متعالیه وی اجتهاد و استنباط نمود، بحث تأثیر و تأثر انسان در ابعاد و اضلاع روحی و نفسانی خویش، از اوضاع جسمی و به اصطلاح مزاجی خود می‌باشد. توضیح آنکه، اصول رصین و ارکان رکیح حکمت متعالیه همچون جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس انسانی، حرکت جوهری و صیورورت ذاتی نفس، سنخ اتحاد نفس و بدن، نوع وحدت عالم و معلوم و عامل و معمول و مراتب تجرد و نحوه تکامل نفس، از مبادی‌ای هستند که ذهن قاری حکمت صدرایی را رهنمون به روایت نظریه‌ای می‌کند که در آن، یک پای تصعید حیات تکاملی انسان در جنبه طبیعت جسمانی او ریشه داشته و بال تجرد او در چگونگی تجسد و تجسم آغازین وی، نهایت و غایت تعالی خویش را خواهد یافت. به عبارتی دیگر مزاج روحانی انسان که متکفل تنوع و بلکه مصحح تجنیس انسانرا عهده‌دار است، در صمیم و حاق مزاج جسمانی وی، لانه گزیده و از نهان نهاد آن؛ رشد و بالنده شده؛ و در واقع تفصیل، تکثیر و ظهور همان نقطه ابتدایی نطفه‌گونه انسان از مرتبه اجمال، بساطت و خفاء خواهد بود، به طوری که مزاج جسمانی بدوی انسان، همان مزاج روحانی بوده در قالب روح متجسد و نفس متجسم و از سوی دیگر نیز، مزاج روحانی ختمی نیز همان مزاج جسمانی بوده؛ اما به عنوان جسد متروح و جسم متمثل. لذا نگارنده در تلاش است تا با تبیین این نحوه ابتدای مزاج روحانی بر مزاج جسمانی مطابق با اصول و مبانی صدرایی حکمت متعالی، مسئله اخلاق و چرایی بروز شئونات و احوالات اخلاقی در سطوح رفتاری انسان را توجیه و تفسیح نموده و یکی از علل موجود در کنار سایر عوامل مطرح دخیل در تکوین رفتارهای فردی و اجتماعی را همین نحوه ساخت و پرداخت، تحقق و تکامل نفس از ساحت طبیعت و مزاج دانسته و اینکه ساختمان جسمانی و مزاجی انسان، به مثابه شاکله و بنیادی می‌ماند که نوعیت تجرد وی و بلکه سنخیت تکوین او در عرصه اخلاق که یکی از مجاری تکامل انسان می‌باشد؛ بر مبنای آن شکل خواهد گرفت. البته گفتنی است که جایگاه این نظریه را اگر بخواهیم در حوزه مطالعات اخلاقی، تعیین و تحدید نمائیم، باید دانست که این نظریه نه مربوط به حوزه مباحث اخلاق توصیفی^۱ است و نه متعلق به حوزه مباحث اخلاق هنجاری و دستوری^۲، بلکه می‌توان آن را معطوف به یک حوزه میان رشته‌ای دانست که هم یک نظریه اخلاقی را به عنوان رهیافتی منسجم و نظام‌وار در حوزه فرا اخلاق^۳، فلسفه اخلاق^۴ و معرفت‌شناسی اخلاق^۵ مطرح نموده و هم اینکه به دلیل ارائه

رهاوردی کاربردی در صحنه اخلاق مضاف^۶، آن را راوی نوعی دیگر از اخلاق کاربردی در کنار سایر مطالعات مشابه مانند: اخلاق پزشکی^۷، اخلاق زیستی^۸، اخلاق جنسی^۹، اخلاق رسانه^{۱۰}، اخلاق اقتصادی^{۱۱} و اخلاق سیاسی^{۱۲} دانست. لذا در این نوشتار با اتخاذ مبنای تعریف گرایانه^{۱۳} در تبیین هویت مفاهیم این نظریه در مقابل سایر نظریات رقیب مانند: شهود گرایانه^{۱۴} و یا توصیف ناگروانه^{۱۵}، بدان پرداخته‌ایم.

۲. مزاج چیست؟

در ابتدا باید توجه بدین امر داشت که درست است که خاستگاه آغازین بحث مزاج به لحاظ تاریخی در حوزه طب و توسط طبیبان سستی بوده است، اما به دلیل آنکه مفهوم مزاج برای موجودات دارای نفس مطرح شده و همین امر صبغه‌ای فلسفی بدان بخشیده؛ حال یا به نحو عوارض جسم در مباحث طبیعیات و یا به مثابه نحوی از انحاء وجود و ماهیت در امور عامه، رفته رفته برای فیلسوفان و حتی متکلمان دوره میانه و متأخر، از اهمیت بالایی برخوردار شده؛ به طوری که منجر به طرح مباحث دقیق و عمیقی در این حوزه مانند: چیستی مزاج و احکام و احوال آن مانند لزوم اعتدال کیفیات و انکسار مقابلات شد. لذا با توجه به این مطلب، باید دانست که عموماً و غالباً بحث مزاج در کتب فلسفی مشائی^{۱۶}، در خلال مباحث طبیعیات فلسفه شده و متعلق این بحث را جسم عنصری و طبیعی به لحاظ آنکه در تغییر و تحول است دانسته و لذا جسم را معروض این امر؛ یعنی مزاج دانسته و بنابراین بحث مزاج را در مباحث طبیعیات مطرح و مبین می‌نمایند.

این در حالی است که ملاصدرا در فصل چهاردهم فن ششم جواهر و اعراض اسفار، بیان می‌کند که در اسفار اربعه خود بحث طبیعیات را مطرح نکرده است، اما در عین حال در جلد پنجم، فصلی به بحث مزاج اختصاص داده است و دو دلیل برای طرح این مسئله بیان می‌کند: یکی اینکه این بحث از مبانی ترکیب اتحادی ماده و صورت به حساب آمده و دوم اینکه این بحث به مطلب نحو وجود ماهیت مربوط می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۳۲۰/۵). بنابراین همین جهت‌گیری و خط‌مشی صدرا در طرح بحث مزاج در فلسفه خویش، حاکی از ایجاد نوعی تغییر نگرش و تحول در بینش نسبت به حقیقت مزاج و بالتبع، جسم و طبیعت بوده و آن اتخاذ نگاه وجودی و نه ماهوی، فارق از هرگونه مباحث طبیعیات قدیم بوده که دامنه این فحوا و محتوا تا بدانجا پیش رفته؛ که نه تنها صدرا و بلکه عرفاء نیز از حقیقت مزاج، برداشت‌هایی عمیق و عنیقی نموده تا حدی که یکی از شروط

انسان کامل را تحقق مزاج اتم و اکمل عنصری در نشئه طبیعی دانسته و ما در ادامه این نوشتار، بدان اقوال و انظار خواهیم پرداخت.

اما در گام نخست آنچه که باید تبیین صحیح خود را بیابد، همان تعریف و تحدید صحیح و دقیق مزاج است؛ و آن اینکه قدما از اطباء و حکماء قائل بودند که عناصر مادون فلک قمر، چهار عنصر هستند و عنصر فلکی، طبیعتی خامس دارد جدا از طبیعت عناصر سطح زمین، لذا دچار خرق و التیام نشده و جاودان و فسادناپذیرند، بنابراین در یک حکم کلی، تمام اجرام سماوی و اجسام زمینی از نظر آنان حاصل از ترکیب پنج عنصر می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۱؛ ۱۹۸۱۱م: ج ۴/۱۱۳-۱۱۶) مولدات ثلاث یعنی معدن و نبات و حیوان (که انسان نیز جزئی از نوع حیوان در این تقسیم‌بندی است)، از آن عناصر چهارگانه؛ یعنی آب، خاک، هوا و آتش که در حکم آباء اربعه هستند و تناکح آن‌ها با امهات اربعه؛ یعنی همان هفت فلک آسمانی معروف در مباحث نجومی حاصل می‌شدند جز آنکه در ترکیب این طبایع؛ یعنی طبیعت معدن، طبیعت نبات و طبیعت حیوان، امتزاجی برای تحصیل اعتدال صورت می‌گیرد. به عبارتی دیگر چون هر عنصری یک جهت فعلی دارد و یک جهت انفعالی، در هنگام ترکیب با هر دو وجه قوه و فعل خود با عناصر دیگر ترکیب یافته و لذا از جهت فعل خود در آن‌ها مؤثر واقع می‌شود و از جهت انفعال، اثر آن‌ها را می‌پذیرد. سپس از این فعل و انفعالی، موجودی مرکب که نتیجه و فرزند لازم مجموعه است حاصل می‌آید. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۲)

در توضیح بیشتر مکانیزم تحقق و تشکیل طبایع اربعه گوئیم؛ عناصر چهارگانه، همانطور که سابقاً مذکور افتاد عبارتند از: آتش که دارای حرارت (صفت فعلی) و بیوست (جهت انفعالی) است و هوا که از حرارت و رطوبت و آب که رطوبت و برودت و نیز خاک که از بیوست و برودت ترکیب یافته، که مطابق معتقدات طبیعیات قدیم، هرکدام از موجودات در عالم طبیعت برای دریافت صورت نوعیه خویش، در گام نخست باید ترکیب معتدلی از این عناصر را دارا بوده تا بستر و زمینه مطلوبی را به منظور ظهور و بروز صورت نفسانی خویش بیابند. این در حالی است که این عناصر دارای کیفیتی متضاد از یکدیگر بوده، آن‌ها هم با تعریفی که از امور متضاد ارائه شده است و آن؛ اتخاذ قید نهایت بعد در تعریف متضادین است. لذا با اعتقاد به این مبنا که هر کدام از کیفیات مذکور یعنی: حرارت، برودت، رطوبت و بیوست در عناصر اربعه یعنی: آب، خاک، هوا و آتش با غایت و نهایت خود است، بدین نتیجه نیز خواهیم رسید که لازمه ترکیب عناصر چهارگانه، ترکیب کیفیات

آن‌ها و نیز لازمه ترکیب کیفیات، تحقق نوعی اعتدال در این کیفیات است؛ چرا که امور متضاد در شرایط معمولی با یکدیگر قابل تجمع و سازش نیستند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲۰۱).

بنابراین باید در فرآیند ترکیب، عناصر اربعه معتدل گردند و آن‌هم بدین طریق که هر کدام از جهت فعلی در دیگری تأثیر گذاشته و از جهت انفعالی، اثر دیگری را پذیرفته؛ به طوری که از صرافت و محویت به درآمده و صورت آن‌ها شکسته شده و مزاج تشکیل می‌گردد؛ به نحوی که هرچه تندی و تیزی و شدت و حدت کیفیات عناصر بیشتر شکسته شود، به اعتدال که نافی و طارد هرگونه افراط و تفریط می‌باشد، تقریب وجودی بیشتری پیدا نموده و آن‌گاه هست که نوع متکامل‌تری تحقق می‌یابد (همان: ۱۲۳). زیرا هرگونه غلبه جهات فعل و انفعال در ترکیب، موجب زوال و از هم پاشیدن ترکیب و بساطت لازم برای ظهور مزاج مناسب در بستری متناسب می‌گردد.

حال می‌توان چنین نتیجه گرفت که علت تحقق و تکوین هر کدام از موالید ثلاث، تقرب وجودی به مرکز اعتدال در هنگام امتزاج عناصر اربعه بوده تا زمینه و زمانه لازم را برای افاضه نفس بدان بر طبق رأی متعارف و یا برای رویش و زایش نفس از آن بر وزان رأی صدرا فراهم و مهیا نموده تا مرحله‌ای که این تعادل و توازن به حدی رسیده که شرایط را بروز نفس انسانی آماده می‌نماید و البته همانطور که ترتب موجود در نحوه تحقق مزاج در میان موالید ثلاث، به نحو تشکیکی بوده؛ یعنی در مراتب تشکّل مزاج، مراحل است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۶۴۸؛ ۱۳۸۲: ۲۲۲؛ ۱۳۸۱: ۲۲۵ و ۳۲۶) از معادن که اندک اعتدالی، موجب تحقق صورت معدنی آنان گشته تا مرتبه نبات و حیوان که نیازمند اعتدال بیشتری برای اخذ قابلیت صورت نباتی و حیوانی می‌باشند. در آخر نیز مزاج کامل‌تر و لطیف‌تر از همه صور اخیر، که مزاج انسانی است که در همین مزاج انسانی نیز، مراتبی است متنوع و متکثر که مزاج اتم و اکمل امزجه انسانی را باید در مزاج عدل انسان کامل که نسخه تام و تمام انسان است، جست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۲۵/۵؛ ۱۳۸۲: ۲۲۰؛ ۱۳۸۹: ۲۰۱؛ ۱۳۸۱: ۲۳۶).

حال پس از تشریح و توضیح چستی مزاج بر مبنای نظرات صدرالمآلهین، در ادامه به ذکر بیانات فلاسفه دیگر در خصوص مسئله مزاج و چستی آن خواهیم پرداخت.

متکلم اشعری، سعدالدین تفتازانی پیرامون مزاج گوید:

مزاج هنگامی حاصل می‌شود که عناصری کوچک که حامل کیفیات چهارگانه هستند با هم مجتمع شوند و کیفیتی متوسط را حادث نمایند که این کیفیت حاصل شده، مشابه

کیفیت هر کدام از عناصر اولیه نباشد و خود دارای کیفیتی خاص باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۳/۲۰۰).

متکلم شیعی، جناب فیاض لاهیجی نیز در خصوص معنا و مفهوم مزاج چنین بیانی دارد:

اجزای عناصر اربعه، چون متصغّر شده با هم برآمیزند، صورت هر یک به اعداد کیفیتش در ماده دیگری تأثیر کند و همه از هم متأثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته شود و از مجموع آنها کیفیت متوسط مشابهی پیدا شود، به حیثیتی که نسبت به حرارت، برودت نماید و نسبت به برودت، حرارت و نظر به رطوبت، یبوست و نظر به یبوست، رطوبت. این معنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد به یکدیگر، که آب فاتر یعنی نیم گرم به هم رسد. چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت با هم بودند، صرافت هر یک شکسته شود و به هم نزدیک شوند و جهت وحدتی میانشان پیدا شود و مخالفشان به یگانگی و بیگانگی به آشنایی مبدل گردد، لامحاله مجموع، مستحق صورتی شوند، چنان که اول هر یک صورتی داشتند که مناسب به یگانگی فعل و تأثیر می‌کرد، این صورت بر وفق یگانگی کار کند و چنان که صورت اول کار هر یک بیش نمی‌توانست کرد، کار همه از این صورت تنها صادر شود. پس در اصطلاح آن کیفیت متوسطه مشابهه را مزاج خوانند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

اما جناب شیخ الرئیس ابن سینا در کتاب کبیر خویش یعنی قانون، مزاج را این چنین تعریف می‌نماید:

مزاج، چنان کیفیتی است که از واکنش متقابل اجزای ریز متضاد به وجود می‌آید. در حین این واکنش متقابل، بخش زیادی از یک یا چند ماده با بخش زیادی از ماده یا مواد متخالف با هم می‌آمیزند؛ بر هم اثر می‌کنند و از این آمیزش، کیفیت مشابهی حاصل می‌شود که آن را مزاج نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۹۹۳: ج ۱/۱۹).

وی در طبیعیات دانش‌نامه علائی نیز به تبیین مزاج پرداخته و گوید:

این جسم‌ها چون با یکدیگر گرد آیند به این کیفیت‌ها؛ یک اندر دیگر فعل کنند، پس اندر آن میان مزاج افتد؛ که چیزی میان این کیفیت‌ها به حاصل شود؛ اندر همه به یکسان. سرد گرم‌تر شود؛ و گرم سردتر شود؛ و همچنان خشک و تر. و آن‌گاه بر حدی بایستد آن حد را مزاج خوانند و شاید اندر وهم که میانه بود؛ و شاید که به یکی کناره میل دارد و اما صورت‌های ایشان به یک حال بود و تباہ نشود. و چنان باشد که آخر

جدا شاید که شوند؛ که اگر آن صورت‌ها تباه شدی فساد بودی؛ نه مزاج (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۸).

علاوه بر این موارد، ابن سینا در طبیعیات کتاب شفاء نیز به بحث مزاج پرداخته و آن را چنین تبیین می‌نماید:

در فعل و انفعال مستمر عناصر در هنگام آمیزش، اگر یکی از عناصر به طور کلی بر دیگران غلبه کند، به گونه‌ای که آنرا به جوهر و جسم دیگری مبدل کند؛ پس نوعی که حاصل می‌شود تابع جوهر غالب است. اما اگر این فعل و انفعال به حدی نرسد که یکی از عناصر بر دیگران غالب شود، بلکه بر اثر فعل و انفعال مستمر، کیفیتی حاصل شود که با کیفیات عناصر ترکیبی متشابه باشد، چنین کیفیتی را مزاج گویند و اجتماع این عناصر و کیفیات را امتزاج نامند. اما اگر از اجتماع چند جسم و یا کیفیات، کیفیت سومی به وجود نیاید، مثل اختلاط گندم و جو که بین آن‌ها فعل و انفعال و کسر و انکسار رخ نداده است، چنین اختلاطی را امتزاج نگویند و مزاج نیز حاصل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، طبیعیات: ج ۱۲۶۲-۱۲۷).

اما مطلبی که باقی می‌ماند آن است که رأی متعارف و متداول مطرح در مباحث مزاج-شناسی، غلبه کیفیت یکی از عناصر اربعه در مزاج مربوطه بوده؛ به طوری که به ندرت می‌توان مزاجی را یافت که در طبیعت آن غلبه با یکی از طبایع چهارگانه نبوده و تمام آن‌ها در تصالح تام و تناجح کامل باشند، بلکه امر غیر از این است و آن، غلبه حداقل یکی از امزجه اختلاط اربعه در مزاج طبیعت مطمح نظر است. لذا مزاج‌های معتدل و مفرد، از نوادر بوده و مابقی از امزجه مرکب و ناهمگون و غیر معتدل می‌باشند که در اصطلاح طبی، چهارگونه بوده که شامل: مزاج دموی^{۱۷} یا گرم و تر، مزاج صفراوی^{۱۸} یا گرم و خشک، مزاج سودایی^{۱۹} یا سرد و خشک و مزاج بلغمی^{۲۰} یا سرد و تر خواهد بود، که می‌توان آن‌ها را در ذیل دو دسته کلان سرد مزاج و گرم مزاج، دسته‌بندی نمود.

۳. اصول مبنایی در تبیین ترابط مزاج طبیعی با تکوین اخلاق انسانی

۱.۳ اصل: اعتدال مزاج، شرط اساسی در حدوث جسمانی نفس

اینکه نفس انسانی در بدو پیدایش در سرای طبیعت، چه هویتی را دارا بوده و اینکه آیا قدیم است یا حادث، مجرد است یا مادی، با ماده است یا در ماده یا اصلاً خود ماده است،

نظریات گوناگونی مطرح گشته که می‌توان آن‌ها در ضمن دسته‌بندی ذیل، تنظیم و تدوین نمود:

- نفس قدیم است، هم از حیث ذات و هم از نظر زمان (این قول منسوب به غلات است).
- نفس، اگرچه ذاتاً حادث، اما زماناً قدیم شمرده می‌شود؛ آن‌هم در یک سلسله عرضی (این نظر، متعلق به قائلین به تناسخ است).
- نفس، ذاتاً حادث و زماناً قدیم است؛ اما قدیم بودن آن در یک سلسله طولی است، آن‌هم به همان صورت نفس (نظام‌الدین هروی، چنین نظری دارد).
- نفس ذاتاً حادث و زماناً قدیم است، آن‌هم در یک سلسله طولی؛ ولی نه به صورت نفس، بلکه به صورت عقل (این قول از افلاطون است).
- نفس حادث است، اما پیش از حدوث بدن (نظر برخی از حکما و متکلمان چنین است).
- نفس حادث است، ولی همراه با حدوث بدن (بیشتر حکما و متکلمان قائل به این قول هستند).
- نفس حادث است، به همان حدوث بدن؛ بلکه اساساً حدوث نفس همان حدوث بدن است (صدرالمتألهین بر این عقیده است)، (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، تعلیقه سبزواری: ج ۳۳۰/۸).

اما همان‌طور که ذکر شد از نظر صدرالمتألهین، حقیقت نفس حادث بوده به همان حدوث بدن، نه امری که جدا و مجزا و مستقل و منعزل از بدن در نظر گرفته شود و سپس بخواهد در کنار آنبا اضطرار یا اختیار قرار گیرد و یا آنکه بر بدن عارض و لاحق گردد، زیرا به نظر صدرا، عمده اشکال اساسی این نظر که رأی غالب مشائیون (ابن سینا، ۱۴۰۴، الهیات: ۴۰۸) است؛ توجیه نحوه ترابط امر مادی صرف چون بدن با امر مجرد محض که نفس در مرتبه کینونت عقلی است خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۱۲/۸ و ج ۲۸۹/۵)؛ که در نهایت منجر به نوعی ثنویت، کثرت و دوگانه‌انگاری در تعامل و تعاضد نفس و بدن خواهد شد. لذا اگر در جایی صدرا سخن از پذیرش قدم نفس را آورده، منظور وی حقیقت آغاز و انجام نفس که همان عقل است خواهد بود؛ زیرا عقل مبدأ عزیمت و متتهای رحلت نفس در دو قوس صعود و نزول است، که در صورت ادعان بدین قول، محذوری را در پی ندارد؛ زیرا

آنچه که از نظر او مردود شمرده می‌شود، همان قول به قدم نفس بما آنه نفس است که وی آن را مطرود و غیر مقبول دانسته و دلایل متعددی را در جهت ابطال و اطراد آن ذکر کرده است:

- **دلیل اول:** نفوس قطعاً متعدد هستند، نه واحد؛ اما اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، نمی‌تواند متکثر باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۸: ج ۲/۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۸۳).
- **دلیل دوم:** نفوس، که قطعاً متعدد هستند، نوع واحدی دارند؛ تشخیص نفوس متکثر واحد بالنوع، به اعراض مفارق است؛ اعراض مفارق نیز حتماً عللی حادث و زمانی دارند؛ بنابراین تشخیص نفس نیز حادث خواهد بود؛ در نتیجه نفس حادث است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۳۳۰/۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، الطبیعیات، ج ۲/۳۰۶).
- **دلیل سوم:** اگر نفس موجودی مجرد و قدیم باشد، باید جوهری کامل داشته و فاقد حرکت باشد؛ در حالی که نفس ناقص است، زیرا بالوجدان، دارای حرکت و استحاله است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۳۳۴/۸).
- **دلیل چهارم:** اگر نفس موجودی مجرد و قدیم باشد، باید جوهری کامل داشته و از آلات و قوای بی‌نیاز باشد؛ در حالی که نفس ناقص است، زیرا محتاج آلات و قوای نباتی و حیوانی است (همان).
- **دلیل پنجم:** اگر نفس موجودی قدیم و مجرد از عوارض مفارق باشد، نوع آن منحصر در فرد واحد خواهد بود و در نتیجه هر انسانی نوع ویژه و خاصی خواهد بود و طبعاً طبیعت انسان‌ها انواع متعدد و مختلف می‌شوند؛ در حالی که نفوس انسانی در عین وحدت نوع، متکثر هستند (همان).
- **دلیل ششم:** چون نفس موجودی است که بدون بدن فاقد فعل و انفعال است، اگر قبل از بدن موجود باشد، تعطیل نفس و قوای آن از تصرف و تدبیر بدن و هر فعل و انفعالی پیش می‌آید؛ در حالی که تعطیل محال است؛ زیرا مبادی عالیه حکیم هستند و موجود معطل و عبث را ایجاد نمی‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۳۵۳/۸).
- **دلیل هفتم:** اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود و میان آن و سایر مجردات تامه، مانع و شاغلی نخواهد بود؛ در نتیجه کامل خواهد بود و استکمال آن

متصور نخواهد بود. لذا تصرف و تعلق نفس به بدن، تضييع آن به شمار می‌رود (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲/۲؛ مآخذرا، ۱۹۸۱م: ج ۳۶۶/۸).

- **دلیل هشتم:** اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود و چون اتفاق و تجدد حالات در عالم مجردات تام نیست تا مخصص نفس بشوند، تعلق هر نفسی به هر بدنی مستلزم ترجیح بلامرغ است (همان).

- **دلیل نهم:** اگر نفوس و انوار مدبره قبل از بدن خلق شده باشند و بعضی از آنها هرگز به هیچ بدنی تعلق نگیرند، تعطیل لازم می‌آید. همچنین اگر زمانی باشد که همه نفوس صاحب بدن باشند، چون بدن‌ها بی‌نهایت هستند، حتماً برخی از بدن‌ها بدون نفس و عبث خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الطبیعیات، ج ۲/۳۱۰).

- **دلیل دهم:** چون بدن‌ها بی‌نهایت هستند، و هر بدنی نفس خاصی را می‌طلبد، اگر نفوس پیش از بدن‌ها موجود باشند، آن‌ها هم بی‌نهایت خواهند بود؛ اما بی‌نهایت نفس، مستدعی بی‌نهایت جهت در عقول است که امری محال شمرده می‌شود، زیرا مستلزم بی‌نهایت جهت و خصوصیت در واجب تعالی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲/۳۰۳؛ مآخذرا، ۱۹۸۱م: ج ۳۷۰/۸).

- **دلیل یازدهم:** اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد از بدن خواهد بود و پس از تعلق به بدن، هم مجرد از ماده خواهد بود و هم مخالف با آن (مآخذرا، ۱۹۸۱م: ج ۳۶۳/۸).

حال روشن شد که منظور و مقصود صدرا از اختیار قول به حدوث جسمانی نفس، نه آنست که نفس همراه و با بدن حادث شود؛ بلکه اصطلاحاً حدوثش به بدن بوده و در واقع، باید بدون تساهل و تسامح پذیرفت که نفس در ابتدای حدوثش، عین بدن، ماده و نطفه‌ای است؛ زیرا وی تأکید می‌کند که معنای جسمانیه‌الحدوث بودن، نه آن است که نفس در آغاز حدوث و پیدایش خود، هم نفس است و هم جسم؛ بلکه بدین معنی است که نفس از جسم حادث و ظاهر گشته است؛ یعنی جسم مراحل از تکامل را می‌تواند طی کند که در بعضی مواقع، مرز و حدود میان مادی و مجرد برداشته شده (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۷؛ ۱۹۸۱م: ج ۶۱/۳ و ج ۱۹۴/۹) و نفس مجرد انسانی از متن و بطن همین جوهر جسمانی، نمایان و هویدا خواهد شد. لذا نفس و مجرد مختص بدان، منوط به وجود جسم و محصول تحول ذاتی و تکامل در نهاد نهان جسم است. بنابراین می‌توان گفت که نفس

همان جسم متروّح بوده و جسم نیز نفس متجسّد می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱۱م: ج ۳۲۹/۹؛ ۱۳۷۸: ۱۳۳؛ ۱۳۸۹: ۲۵۷).

بنابراین، این امر منقّح شد که باید از حرکت جوهری به عنوان عنصر مکمل و متمّم هندسه تکوین انسان نام و یاد کرد که با ابتدا و اتکای بر آن است که نفس انسانی؛ ظهور و بروز خود را مطابق با میزان توازن و معیار تعادل ایجاد شده در مزاج ماده نطفه یافته، و با حرکت جوهری که در حکم علل اعدادی و امدادی خواهد بود، ترتیب حاصل در مراتب تشکّل امزجه از جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی، را طی کرده و در غایت و نهایت سلوک تدرجی جوهری خویش، آماده قبول و پذیرش مزاج اعدل انسانی شده و در نتیجه، نفس انسانی از متن مزاج جسمانی، متولد خواهد گشت (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۹۹؛ ۱۳۸۱: ۳۶۵؛ ۱۳۸۲: ۴۶۱). بنابراین، آنچه که در این قسمت مدلل شد؛ نحوهٔ ابتدای حدوث نفس به جسم و سپس و ام‌داری حدوث نفس به شرط تشکیل مزاج معتدل، می‌باشد. زیرا نفس در مرام صدرا همان‌طور که تبیین گشت از همان حاقّ ماده و صمیم جسم، برون آمده و امری خارج و بیرون از آن نبوده که بخواهد بر جسم یا نطفه؛ عارض و لاحق گردد. لذا هر چقدر جسم و نطفه، دارای مزاج معتدل‌تر و مطلوب‌تری باشند، نفسی که بر معیار و ملاک مزاج و با ابتدای بر درجهٔ اعتدال آن، محقّق می‌شود نیز دارای اعتدال مناسب و مطلوبی خواهد شد که با مؤلفهٔ دیگر نظام نفس‌شناسی صدرایی که حرکت جوهری می‌باشد، خواهد توانست پس از عبور و گذر از مزاج جمادی و مزاج نباتی و مزاج حیوانی، به عرض عریض مزاج انسانی رسیده و نوعیت خود را محقّق سازد. لذا باید اذعان و اعتراف بدین وابستگی دوسویه مزاج روحانی و مزاج جسمانی با محوریت اعتدال را نمود.

برای تکمیل بحث، در اینجا مؤیداتی را از بیانات و عبارات صدرا در خصوص اهمیت مزاج در مقام تحقّق نفس در مرحله حدوث جسمانی آن که به منزلهٔ ماده و نطفه‌ای بیش نمی‌باشد، خواهیم آورد.

صدرا، گام نخست و شرط حدوث نفس بنابر ممشای خود را تحقّق مزاج معتدل دانسته و گوید:

پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش به مرتبهٔ نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار توسط ما بین اعداد نایل شدند و شدت و صورت آن‌ها به اعتدال گرایید... در این هنگام شایسته قبول صورتی افضل و فیض اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالید

می‌گردد و لذا از ناحیه عالم امر و تأثیر و تدبیر الهی، صورتی را می‌پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت، عبارت است از: قوه‌ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صورت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۹۹).

همچنین وی در عباراتی دیگر، بر لزوم اعتدال مزاج برای افاضه یا تکوین نفس انسانی تأکید کرده و گوید:

وقتی عناصر صافی شد و تقریباً به طور معتدل امتزاج یافت و نسبت به نبات و حیوان، طریق کمال را بیشتر پیمود و قوس عروجی را نسبت به سایر نفوس بیشتر طی نمود، آن‌گاه از جانب واهب‌الصور مختص به نفس ناطقه می‌گردد، نفسی که سایر قوای نباتی و حیوانی را به کار می‌گیرد، زیرا فزونی کمال بر اساس زیادی صفا و اعتدال است. پس وقتی مواد؛ به واسطه مزاج‌هایش به نهایت آمادگی رسید و به نهایت اعتدال و وساطت که عاری از تضاد باشد، رسید و اعتدال یافت و شبیه آسمان‌های هفت‌گانه گشت؛ در اینصورت مستحق قبول فیض اکمل و جوهر اعلی و اشرف، از ناحیه بخشنده جواد می‌شود؛ یعنی قوه رحمانی که ذاتاً مدرک کلیات عقلی و به واسطه قوی و آلات خود، مدرک جزئیات حسی می‌باشد؛ در معانی تصرف می‌کند و راه خداوند بزرگ و حق را می‌پیماید (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۱۳-۵۱۴).

علاوه بر سخنان گذشته، صدرا در جای دیگر نیز از مزاج معتدل به عنوان مبدأ و منشأ پیدایش نفس سخن گفته:

.... وقتی ماده بدنی دارای کیفیت مزاجی، حادث گردید و صلاحیت آن را پیدا کرد که وسیله و مملکت نفس باشد، در آن هنگام، خداوند بخشنده با استخدام برخی از فرشتگان مقرب که مفارق از عالم ماده و قوای آن می‌باشند، نفس جزئی را به وجود می‌آورد؛ نفسی که صورت بدن و مصدر کارهای انسانی و اخلاق و تدابیر بشری و مورد تأیید روح القدس می‌باشد؛ زیرا آن تدابیر تنها از طریق جوهر قدسی که دارای تعقلات کلیه است انجام می‌گیرد. پس بدن به واسطه استعدادش، خواهان صورتی مادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۱۵).

۲.۳ اصل: نفس، جسد متروّح است و بدن، روح متجسّد؛ مبنای تعاضد ماده و

تجرد

مسأله تقابل دو امر مادی و مجرد از جمله مسائلی است که امروزه تحت عنوان معضله «ذهن - جسم»^{۲۱} مطرح بوده و از مباحث اصلی فلسفه ذهن^{۲۲} معاصر را به خود اختصاص داده است. تا جایی که دامنه چالش‌های آن به سایر مباحث مطروحه در علوم میان رشته‌ای دیگر مانند: علوم شناختی^{۲۳}، علوم زبان‌شناسی^{۲۴}، علوم کامپیوتر^{۲۵}، روان‌زیست‌شناختی^{۲۶}، روان‌شناسی تجربی^{۲۷} و روان‌شناسی پیشرو^{۲۸} کشیده شده است. مقام پرسش از ماهیت نفس یا ذهن و نحوه ترابط و تعامل آن با بدن یا جسم از مسائلی است که حجم انبوهی از مباحثات و عبارات فلاسفه و متفکران پیشین را به خود مشغول داشته. افرادی مانند: افلاطون، ارسطو، آگوستین، دکارت، اسپینوزا، مالبرانش، لایب‌نیتس، ابن‌سینا و ملاصدرا که هر کدام، سعی در گشودن راهی نوین برای حل معضله رابطه دو امر مادی و مجرد داشته‌اند و این تلاش‌ها منجر به تأسیس و تشکیل نحله‌هایی در حوزه فلسفه ذهن گشته که عمده آن‌ها را مکاتب «تقلیل‌گرایی»^{۲۹}، «حذف‌گرایی»^{۳۰} و «پدیدارثانوی»^{۳۱} شامل می‌شود و این در حالی است که غالب نظرات فلاسفه مزبور گذشته را می‌توان در ذیل و ضمن دو مکتب کلان، تصویر و ترسیم نمود و آن، مکتب «یگانه‌انگاری»^{۳۲} و دیگری مکتب «دوگانه‌انگاری»^{۳۳} بوده که آراء آن‌ها در تعارض و تنازع با یکدیگر بوده؛ زیرا قائلین به ثنویت و دوگانه‌انگاری، همیشه تأکید بر اثبات و انتاج وجود واقعیت‌ها و حقایق غیر مادی داشته و ذهن و یا بهتر بگوئیم نفس انسان را سرآمد این دسته از امور غیر مادی و به اصطلاح مجرد می‌دانند، که خود این دیدگاه نیز منقسم به اقسامی با آرائی متعدد شده که عبارتند از: «ماده-گرایی افراطی»^{۳۴}، «وحدت‌انگاری»^{۳۵}، «ایده‌الیسم افراطی»^{۳۶}، «تئوری‌های دوجنبه‌ای»^{۳۷} و «یگانه‌انگاری بی‌طرف»^{۳۸} که تفصیل هر کدام از آن‌ها موجب اطناب در کلام خواهد شد. در مقابل، قائلین به یگانه‌انگاری مدام با برجسته ساختن دو ویژگی تقلیل‌گرایی و حذف‌گرایی، سعی بر آن دارند که تمام حالات و شئون غیر مادی روان یا ذهن یا نفس آدمی را تأویل و تفسیر به امور مادی برده و تا آنجا که حتی مصداقی از اعضاء و ارکان مادی را نیز به عنوان مبدأ و منشأ ادراک مورد نظر معرفی می‌نمایند. این دیدگاه نیز خود منقسم به اقسامی چند می‌باشد که عبارتند از: «نظریه اصالت عمل متقابل»^{۳۹}، «نظریه علیت تقارنی»^{۴۰}، «نظریه توازن‌انگاری»^{۴۱} و «نظریه پدیدارثانوی»^{۴۲} می‌باشد که تشریح این موارد نیز موجب خروج از محل اصلی بحثمان خواهد شد. لذا با اکتفای بر همین مدخل و مطلع بر بحث نفس و

بدن و تبیین نوع رابطه و سنخ تعامل آن‌ها، تمرکز اصلی بحث را بر سخنان و عبارات صدرالمتهلین برده و درصدد هستیم که این مطلب را به اثبات برسانیم که دیدگاه وی، کاملاً جدا و مستقل از دو دسته مذکور در میان آراء مطروحه می‌باشد؛^۳ یعنی دیدگاه صدرا را نه می‌توان در ذیل دیدگاه وحدت‌گرا گنجانده و نه می‌توان آن را در ضمن دیدگاه دوگانه‌گرا تفسیر و تحلیل نمود، بلکه نظر نهایی وی امری غیر از ایندوست و آن ترسیم و تصویر رابطه تشکیکی مبتنی بر دواصل حدوث جسمانی و حرکت جوهری است که ذکر شد.

توضیح آنکه در دیدگاه صدرا، سخن از ارتباط نفس و بدن نیست؛ بلکه سخن از جوانب و حیثیات گوناگون حقیقت واحدی است که دارای مراتب مشکک و مترتب بسیاری است که می‌توان کلیت نام دومرتبه از آن را نفس و بدن دانست. به عبارت دیگر از منظر صدرا؛ نفس همان بدن و بدن همان نفس است. اگر نفس از میان برود، بدن از میان رفته است و اگر بدن از میان برود، نفس از میان رفته است. لذا نفس پس از زوال بدن، در صورتی امکان بقاء خواهد داشت که با عقل مفارق، اتحاد پیدا کند؛ اما در این صورت، حقیقت عنوان نفس تغییر پیدا کرده و دیگر نفس، آن نفسی نیست که همراه با بدن و مدبر او بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۸/۳۷۷). لذا در این دیدگاه نباید به نفس به عنوان جوهری متفاوت با بدن نگریسته شود؛ زیرا نفس حاصل ماده و منتهی‌الیه آن به شمار می‌رود. البته گفتنی است که شواهد بسیاری وجود دارد که دوگانه‌انگار بودن ملاصدرا را تأیید می‌کند؛ از جمله اینکه او تمام دلایلی را که فیلسوفان، از قدیم برای اثبات تجرد نفس و تمایز آن با بدن مورد تأکید قرار داده‌اند، جداگانه پذیرفته و بر آن‌ها صحه گذاشته است. وی علاوه بر کتاب، سنت، و شهود، از اموری مانند ادراک کلی، امکان تعقل ذات، و امکان انجام افعال غیرمتناهی توسط نفس به عنوان دلایلی برای تجرد نفس و تمایز آن با بدن یاد کرده است (همان: ج ۸/۲۶۰-۳۱۲). اما باید دانست که اگر نظر صدرا را بخواهیم، همین رأی ثنویت و دوگانه‌انگاری را لحاظ کنیم؛ باید گفت که اولاً گذشته از اشکالاتی که پوزیتیویست‌ها بر تئوری دوگانه‌انگاری وارد کرده‌اند، از جمله: اثبات‌ناپذیری نفس متافیزیکی یا بی‌نیازی از اثبات آن (زیرا مراجعه به مغز و اعصاب به جای روح، مشکلات را حل می‌کند)؛ اشکالات دیگری نیز بر این دیدگاه وارد شده همانند: منطقی نبودن خلق نفس در کنار بدن، امکان‌ناپذیری هم‌نشینی نفس مجرد با بدن مادی، امکان‌ناپذیری دخالت مجرد در قلمرو ماده و... ثانیاً، صدرا بارها از «وجود واحد» سخن به میان آورده؛ به گونه‌ای که نفس را مرتبه‌عالیه بدن و بدن را مرتبه‌نازله نفس دانسته است. این امر با این گزارش، که نفس و بدن دو

چیز متفاوت و متغایر هستند و در هر صورت در کنار هم قرار گرفته‌اند، مناسبت و هماهنگی چندانی ندارد. ثالثاً، اگر قائل به تشکیک وجود باشیم و وجود را یک امتداد علی و معلولی به هم پیوسته دارای مراتب بدانیم، چگونه می‌توانیم این چینش را به هم بریزیم و مجرد را از جای خود برداریم و در مرتبه مادی قرار دهیم؟ بنابراین، فرض دوگانه‌انگاری به همان صورت رایج دکارتی آن در انسان‌شناسی ملاصدرا مطرح نیست.

بر پایه نقادی‌های پیشین، به این نتیجه می‌رسیم که ملاصدرا اصلاً قائل به دوگانه‌انگاری نیست و دوگانه‌انگاری (چه ضعیف و چه قوی) را اساساً قبول ندارد. از نظر او فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت به اعتباری بدن، و به اعتباری دیگر نفس است. ملاصدرا به تکامل ماده باور دارد؛ و بر این اساس ماده طی حرکت تکاملی به نفس تبدیل می‌شود. لذا باید دانست که در این مرحله ما یک حقیقت داریم، که آن یک حقیقت؛ هم نفس است؛ هم بدن؛ هم قوا؛ و هم مدبر قوا. اما باید گفت که وحدت‌گرایی صدرا تفاوتی عظیم با دیگران دارد.

تفاوت عمیق و بزرگ ملاصدرا با سایر وحدت‌گرایان در رابطه نفس و بدن، که دقیقاً عامل تعالی نظر او نیز هست؛ همان مقوله طلایی فلسفه وی؛ یعنی مقوله تشکیک می- باشد. از این نظر، بسته به اعتبارات و لحاظات، ملاصدرا هم یگانه‌انگار است و هم دوگانه‌انگار؛ هم نفس را بدن می‌داند و هم نمی‌داند؛ هم نفس به نظر او از بدن تمایز دارد و هم ندارد. ملاصدرا وحدت‌گراست؛ زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره شد، بارها بر وحدت نفس و بدن تأکید کرده است. وی همچنین ثنوی است، زیرا نفس را مجرد و بدن را مادی می‌داند و دلایلی را که ثنوی‌ها مبنی بر تمایز نفس و بدن مطرح کرده‌اند، بدون استثنا می‌پذیرد. بنابراین باید در مورد دیدگاه او گفت: هم وحدت را می‌پذیرد و هم کثرت را (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت). علاوه بر این چون نفس نسبت به بدن و قوای خود علیت دارد؛ به تعبیر دیگر نفس نسبت به آن‌ها در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد؛ لذا می‌تواند و می‌باید مشمول مقوله تشکیک قرار بگیرد. از سویی، به دلیل آنکه مطابق با فحوای نظریه تشکیک؛ هر مرتبه عالی، مشتمل بر مرتبه دانی می‌باشد، لذا نفس انسانی نیز به دلیل برتری وجودی‌اش از تمام کمالات موجودات فروتر از خود، مثل بدن برخوردار خواهد شد. البته به علاوه کمالات دیگری که دارد؛ اگر بخواهیم به زبان صدرا بگوئیم؛ باید گفت که: نفس ناطقه در عین بساطت جامع همه قواست (همان: ج ۷۲/۸). یعنی نفس در عین اینکه مجرد است، می‌تواند مادی نیز باشد؛ زیرا نفس در مرتبه وحدت

جمعی قرار دارد که جامع همه مراتب مادون خود است. از این رو می‌توانیم نفس را بر بدن اطلاق کنیم و بگوییم که نفس همان بدن است؛ یعنی تمام کمالات بدن را دارد. بنابراین قوای نفس، شئون و مراتب وجود نفس است، نه موجودات متفاوت با آن. لذا تفاوت چندانی بین ارتباط نفس با بدن و ارتباط نفس با قوا وجود ندارد؛ زیرا ارتباط با بدن، ذاتی برخی از قوا مانند لامسه است. بدین سان اگر نفس همان قوه لامسه باشد، می‌توان به راحتی گفت که نفس همان بدن است. لذا اگر بر پایه دیدگاه یگانه‌انگاران می‌گفتیم که نفس انسانی، قبل از حدوث، امری جسمانی بوده و سپس با آنکا به حرکت جوهری و اشتداد وجودی به نفس تبدیل شده است، این مطلب ظاهراً بدان معنا بود که نفس قبل از به وجود آمدن، صرفاً دارای مراتب مادی و جسمانی بوده و اکنون که تکون و تکامل یافته، آن مراتب مادی پیشین، حفظ و مراتب تجردی دیگری نیز به آن افزوده شده، ولی نمی‌توان از وحدت و عینیت نفس و بدن و نفس و قوا سخن گفت. همچنین وقتی بر پایه نظر دوگانه‌انگاران سخن از تمایز نفس و بدن به میان می‌آوریم، باید بگوییم که این نظر بدان معناست که انسان دو ساحت دارد: ساحت مادی و ساحت مجرد. از این رو این نظر بدان معنا نیست که نفس ساحت خاص خود را داشته باشد و بدن نیز قلمرو ویژه خود را. حال آنکه هنگامی که بر اساس نظریه تشکیک، معلوم شد که نفس انسان با عنایت به موقعیت هستی‌شناختی و مقام جامعیت آن، طیف عظیمی و عرض عریضی از مراتب تشکیکی هستی را پوشش می‌دهد؛ آن‌گاه می‌توان از عالم عنصر، عالم گیاه، عالم حیوان و عالم مجرد، به عنوان بخشی از مراتب تشکیکی نفس انسانی یاد کرد.

۴. نوع مزاج در بدو جسمانیت حدوث، در نوع روحانیت و اخلاق انسان، دخیل است

پس از ذکر مقدمات و تمهیدات لازم در باب چیستی مزاج و نیز ارکان و اضلاع، مبنایی برای تبیین نظریه ترابط مزاج و اخلاق که دو اصل رصین «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس انسانی» و «وحدت نفس و بدن» می‌باشند، لازم است که اصل فحوا و محتوای نظریه مورد نظر را تشریح و تبیین نمائیم. توضیح آنکه؛ همان‌طور که مذکور افتاد در مزاج نوع انسانی، این قابلیت و استعداد نهفته و خفته است که با حرکت جوهری در نهاد نهان خود، موجودی مجرد و روحانی گردد و بتواند نوعی از کلیت اجناس انسانی مانند ملکی،

شیطانی، سبعی و بهیمی را کسب و مطابق آن‌ها، متخلّق و متحلّی به اوصاف و صفات رذیله یا فضیله گردد.

ملاصدرا در این زمینه که حرکت جوهری به انضمام صلاحیت موجود در نطفه و مزاج، منوع انسان بوده و عاملی برای تکوین هویت اخلاقی اوست، بیاناتی متعدد دارد که به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت:

هر چه نفس کامل‌تر گردد، جامعیت و وحدت و بساطت آن شدیدتر خواهد شد بدون آنکه جنس آن عوض شود؛ بلکه وسعت می‌یابد. البته اگر این تحول ذاتی در مقوله حرکت همچنان ادامه یابد، به جنس دیگری تبدیل خواهد شد، مثل انسان که هرگاه در صراط انسانی برای طی مدارج کمالات انسانی قدم گذاشت و این راه را ادامه داد، آخر الامر در زمره ملکوت داخل خواهد شد و یا اگر در صراط حیوانیت قرار گرفت، حقیقت انسانی او به حقیقت شیطانی مبدل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۹/۴۷).

وی در بیانی دیگر که جامع و کامل بوده، تنويع اخلاقی و تجنیس نفسانی انسان را چنین توضیح می‌دهد:

نفس انسانی از ابتدای وجود خویش، مراتب و درجات متعددی را می‌پذیرد و آن‌گاه‌ها توسط حرکت جوهری، اَطوار مختلف وجودی را سپری کرده و به تکامل می‌رسد. یعنی هنگامی که آدمی به صورت جنین در رحم مادر قرار دارد، در مرتبه نفس نباتی است. او بالفعل وجودی نباتی است، اما بالقوه حیوان است؛ چرا که نه حس دارد و نه حرکت. از زمان تولد و حضور در دنیا تا بلوغ صوری و طبیعی، به رتبه نفوس حیوانی راه یافته است و لذا حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. اما مرتبه سوم هنگامی محقق می‌شود که نفس از درجه حیوانی و بلوغ طبیعی به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد. در این صورت، انسان نفسانی بالفعل و انسان مَلکی و یا انسان شیطانی بالقوه است. از آغاز بلوغ طبیعی، نفس به واسطه تفکر و نیز به کارگیری عقل عملی، قادر به ادراک اشیاء و در نتیجه بلوغ باطنی می‌گردد. بلوغ باطنی در مرتبه نفس انسانی غالباً در حدود چهل سالگی روی می‌دهد. اگر توفیق انسان را همراهی کند و مسیر حق و راه توحید را بی‌ماید و نیز اگر عقل وی با علم، کامل شود و خردش با تجرد از اجسام، پاک گردد، بالفعل به مرتبه انسان مَلکی می‌رسد؛ یعنی فرشته‌ای بالفعل از فرشتگان الهی می‌شود. اما اگر از راه راست گمراه شود و راه ضلالت و جهالت را بی‌ماید از جمله حیوانات و از گروه اهریمنان می‌شود. این مرتبه، مرتبه انسان شیطانی بالفعل است (همان: ج ۸/۱۳۶-۱۳۷).

صدرا، سعادت و شقاوت انسان را با ابتدای بر قوای او نیز تبیین نموده و ادراک ملائم را شرط دانسته و گوید:

انسان دارای قوای مختلفی است، قوایی همچون: شوقیه (شهوویه و غضبیه)؛ فاعله؛ حواس ظاهر و باطن؛ عاقله و ... که این قوا محصول حرکت جوهری و تکامل وجودی انسان هستند. اما هر کدام از قوا لذت خویش را داراست و آن را می‌طلبد. لذت و خیر هر قوه، ادراک امر ملائم با طبع و جوهر آن است و ألم و شر آن قوه، به ادراک امر متضاد و منافر با طبعش باز می‌گردد. در نتیجه، برای مثال، لذت هر یک از حواس پنج‌گانه، ادراک متعلق محسوس آن‌هاست یا لذت غضب در انتقام است. بنابراین در میان قوا، هر کدام وجودش أقوى و کمالش أعلى و مطلوبش ضروری‌تر و باداوم‌تر باشد، لذتش آشد است؛ گرچه همه قوا در تعریف لذت و شر مشترک هستند؛ لکن درجات و مراتب آن‌ها مختلف است. قوه عاقله، از لحاظ وجودی آشد و کمالش أعلى و مطلوبش أزم و آدم است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۵۰).

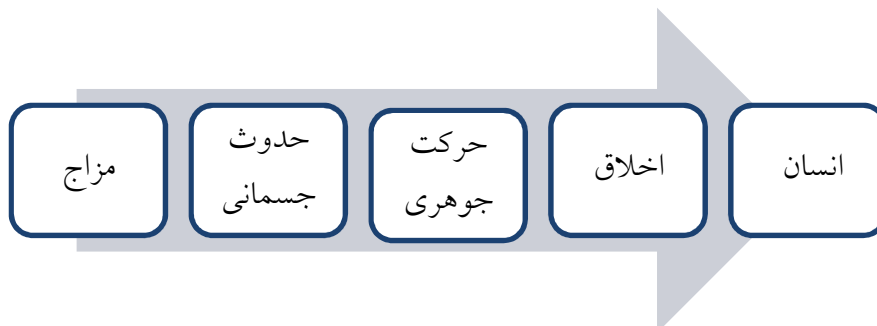
حال، با اتکای بر این موارد، ملاصدرا قائل است که نفس انسانی برای رسیدن به سعادت اخلاقی، نیاز به تعدیل مزاج و تصحیح افراط و تفریط صورت گرفته در طبع مزاج را دارد. دلیل وی نیز آن است که اگر این‌گونه نبود، نباید در مواقع تغییر مزاج، مانند سرما و گرمای زیاد، نفس متأثر می‌شد و حال اینکه چنین نیست. زیرا بر مبنای اتحاد و بلکه وحدتی را که میان نفس و بدن، تبیین و تفتیح نمودیم و اینکه نفس حتی در مرتبه حس و لامسه نیز عین محسوسات و مذوقات و ملموسات و مانند آن‌هاست. لذا اگر نفس را در جمیع اعضاء و قوای بدن، ساری و جاری ندانیم و او را در همه مراتب و مواطن طبیعی، نباتی و حیوانی، متصرف و مدیر ندانیم، آخر چگونه خواهیم توانست که تأثرات نفس را از امور ترساننده، مزده دهنده و باز دارنده که اموری نفسانی نیستند، توجیه و تفسیر نماییم. زیرا اگر نفس در تمام بدن از صدر تا ذیل قوا و اعضاء، حضوری وحدانی و سریانی نداشت، در موارد تألم، بایستی درد و رنجش از قبیل ترس از عاقبت کار و امثال آن می‌بود، نه آنکه خودش نیز متألم گردد. علاوه بر این انسان در هنگام ابتلاء به بعضی از امراض، خود را از ادراک بعضی از امور قاصر دیده و این نیست؛ مگر اینکه توجه و تمرکز نفس به جانب مزاج، جلب و جذب شده و به ناچار و ناگزیر، از دیگر کارهای خویش مانند ادراک و تعقل و ... بازمانده است و هنگامی که از این کار خویش، فراغت و فارق گشت، آن‌گاه

خواهد توانست که به مقام خاص خود که همان فعالیت‌های ادراکی و عقلی است باز گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۷/۸).

اما علاوه بر اصل حرکت جوهری که تفصیل آن گذشت، این اصل نیز به نحو استطرادی، تنقیح و تبیین خود را یافت که سطوح و مراتب تکامل نفس انسان و تحقق فعلیت و تکوین نوعیت وی در اکتساب فضایل و یا اجتناب از رذایل نفسانی و انحطاط و استکمال او در ابعاد اخلاقی، که در بستر حرکت جوهری، میسر و ممکن می‌باشد، همگی بستگی تام و تمام به نوع اعتدال مزاجی دارد که در ابتدای حدوث و در نطفه و ماده عنصری که بر اساس اخلاط اربعه و عناصر چهارگانه، سنخی از مزاج را برای خود رقم زده است دارد. زیرا با ابتدای بر سخنان صدرا و دیگر حکماء گفته شد که زمینه و زمانه مطلوب و مقصود برای حدوث نفس را همین اعتدال مزاج، مهیا و فراهم می‌سازد و اینکه چقدر، مزاج حاصله از ترکیب عناصر بنیادین آفرینش، دارای اعتدال بوده و همچنین به وزن دوری و نزدیکی آن از خط اعتدال و نفوذ و ورود خطوط افراط و تفریط در آن ماده عنصری و نطفه جسمانی، آماده پذیرش و قبول نفس و یا بهتر و دقیق‌تر گوئیم؛ موجب ظهور و پیدایش نفس خواهد شد، که هراندازه مزاج نطفه دارای اعتدال بیشتری باشد؛ نفس حادث و ظاهر گشته نیز از مراتب تکامل بیشتری برخوردار شده و می‌تواند با معاضدت حرکت جوهری؛ مراحل جمادی، نباتی، حیوانی را طی و وارد جنس انسانی گشته و در آنجا نیز متطور و متنوع به انواع متعدد انسانی به لحاظ تکوین احوال و شئون اخلاقی و حکمت عملی گردد.

بنابراین باید گفت که نوع مزاج در بدو جسمانیت انسان در نوع اخلاق و روحانیت او دخیل است و به هر مقدار، مزاج جسمانی معتدل‌تر باشد، نفس انسانی در مراحل آتی خویش، دارای اوصاف و احوال روحانی و اخلاقی معتدل‌تری خواهد گشت. خواننده تیزبین و نکته‌دان، باید تا بدین جا متوجه این امر شده باشد که ریشه و اساس این نظریه در نگاه وجودی است که صدرا به بحث مزاج داشته و اینکه آن را همان‌طور که گفته شد در طبیعیات حکمت متعالیه، مطرح نکرده و از امور عامه دانسته است، لذا آن‌گاه است که می‌توان با دو اصل حدوث جسمانی و حرکت جوهری، مزاج را عامل کینونت اخلاق و نوعیت انسان دانست.

می‌توان خلاصه نظریه را در قالب طرح‌واره ذیل نشان داد:



حال نوبت آن رسیده است که با ارائه شواهدی بسیار از گفتار فلاسفه و متفکرین، توجه و تنبه آن‌ها را در قالب ایماء و اشارات به فحوا و محتوای نظریهٔ مطمح نظر دریافته، و سپس با آشکار و نمایان ساختن آموزهٔ مطرح در این نظریه، مهر تأیید و تضمین بر صدق و صحت آن بزنیم.

شیخ الرئیس ابن سینا، در عباراتی صریحاً اخلاق را تابع مزاج دانسته و یکی از راهکاری اساسی و بنیادین را در اصلاح و تهذیب و تربیت نفوس راه اصلاح مزاج و بازگشت با اعتدال مزاج می‌داند و چنین می‌گوید:

در علوم طبیعی مبرهن گردید که اخلاق و عادات، تابع مزاج بدن است. به طوری که اگر کسی بر مزاجش بلغم غلبه و مستولی گردید، آن‌گاه بر وی؛ صفت سکون، وقار و حلم در او بسیار گشته و راسخ می‌گردد. و آن‌کس که صفرا در او زیاد گردد و بر مزاجش غلبه کند، غضب او زیاد می‌شود، و کسی که بر وی سودا غلبه کند، سوء خلق بر او چیره گردد. و هرکدام از این‌ها، اخلاق‌های دیگری را نیز به دنبال می‌آورد که ما متعرض آن نمی‌شویم. پس شکی نیست که مزاج قابل تبدیل است و در نتیجه با تغییر مزاج، اخلاق نیز قابل تبدیل و تغییر خواهد بود. لذا به کار گرفتن ریاضت‌هایی که در کتب اخلاقی ذکر شده، در این امر مؤثر است. پس هرگاه مزاج انسان اعتدال یابد، به آسانی؛ اخلاق او خوش و مهذب خواهد شد و به خاطر اعتدال مزاجش در تهذیب اخلاق اثر می‌پذیرد. هرچه مزاج به اعتدال نزدیک‌تر باشد، استعداد شخص برای قبول ملکات فاضلهٔ علمی و عملی بیشتر خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۱۰: ۱۹۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، ابن سینا نه تنها غلبه هر کدام از اخلاط اربعه مانند صفرا و سودا و بلغم را موجب مستولی گشتن نوعی از اخلاق مانند حلم، غضب و سوء خلق می‌داند؛ بلکه مدعی آن است که هرکدام از این موارد، انواع دیگری از اخلاق را نیز به دنبال خود خواهد داشت که سرّ همهٔ آن‌ها را در اعتدال مزاج می‌داند. مطلب دیگر آنکه چون

نفس انسانی در تعلق خود در ابتدا نیازمند استعداد محل می‌باشد، به هر موطنی، نفس تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه پس از آنکه عناصر در هم آمیختند و از اجتماع آنها صورت و وحدت آنها شکسته شده و بر اثر فعل و انفعال به اعتدال گراییدند. لذا هر چه اعتدال، برتر و بالاتر باشد، آن‌گاه نفس شریف‌تری بدان تعلق خواهد گرفت. به طوری که نفس انسانی تنها در امزجه‌ای که بسیار قریب به نقطه اعتدال حقیقی است، تعلق و تحقق خواهد یافت و حتی شرافت نفوس انسانی نیز وابسته به امزجه اعتدالی و شدت اعتدال می‌باشد.

این مطلب تا حدی است که جناب جامی در نقدالنصوص، تعلق و تحقق روح در عالم طبیعت را نه به اندازه تمام حقیقت روح، بلکه تنها به مقدار قابلیت و صلاحیت مزاج جسم و اعتدال آن دانسته و مزاج را عاملی محدود و معین برای روح معرفی می‌نماید که ظرف ظهور روح در عالم طبیعت می‌باشد؛ زیرا از نظر وی روح؛ امری قدسی و ملکوتی است که ماهیت مشخصی ندارد. لذا آنچه که ماهیت و حدود و ثغور آن را تحدید می‌کند، همان مزاج جسمانی نطفه عنصری است که در هنگام حدوث روح، موجب قالب گرفتن روح شده؛ تا حدی که روح بما هو روح ظاهر نشده؛ بلکه بما هو اعتدال مزاج ظاهر می‌گردد. سخن وی در این خصوص چنین است:

از خصایص روح که نفس رحمانی است و از صفات ذاتی آن حیات است، آنکه بر هیچ‌یک از قوایل عبور نمی‌کند و صورت مثالی با آن مباشر نمی‌شود، مگر آنکه آن شیء با قوه قبول خود، زنده می‌شود و در وی خاصیت حیات و اثری از آثار آن به اندازه آن قوه قبول، پدید می‌آید. لکن وقتی که آن شیء که روح بر وی گذر کرده و با آن مباشرت کرده و حیات در وی سرایت کرد، زنده شد، تصرف روح و تأثیر آن به اندازه مزاج آن شیء و استعدادش می‌باشد، نه به اندازه خود روح؛ زیرا روح امری قدسی است و دارای اندازه معین و حیثیت مشخص نمی‌باشد. وقتی آن شیء دارای مزاج معتدل قابل حیات باشد، حس و حرکت و همه خواص به اندازه مخصوص در وی ظاهر می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۵).

اما یکی از مسائلی که به عنوان لوازم اعتدال مزاج، مطرح می‌شود بحث ریاضات سلوکی است. توضیح آنکه، نفس انسانی حافظ اعتدال مزاج بوده و وحدت حقیقی بدن را که اجتماع عناصر متضاد است، حفظ می‌کند و لذا مزاج اعتدالی، صورت این وحدت حقیقی است. انسان به هنگامی که در حال صحت و سلامتی قرار دارد و امزجه اعضا و بدن در حالت اعتدال هستند، افکار سالم و صحیح خواهد داشت و هرچه این اعتدال، به واسطه

ارتکاب ریاضت‌ها به هم بخورد و از حد اعتدال خارج گشته و دچار افراط و تفریط گردد، صورت اعتدالی بدن و مزاج اعضا منحرف خواهد شد و در نتیجه، نفس وی نیز از حالت اعتدالی خارج می‌گردد و لذا ادراکاتی که در این حالت از سالک، بروز می‌یابد نیز منحرف و کاذب بوده و منحرف شدن این ادراکات، به معنای از دست دادن مطابقت با واقع است. پس ادراکاتی را که بعضی از سالکین در اثر مجاهدت و ریاضت شدید و خارج از طور اعتدال، بدست می‌آورند، کاذب بوده و مخلوق اوهام و تخیل آن‌ها به دلیل سوء مزاج می‌باشد. پس به همین دلیل، نظر علمای اخلاق آن است که متوسط بین افراط و تفریط، عدالت است. ملکات اخلاقی در صورتی ممدوح‌اند که به افراط و تفریط، سوق و میل نداشته باشند. شجاعت، حد وسط بین تهور و جبن است. نه تهور که افکندن نفس در مهلکه است، ممدوح است و نه جبن که باعث صرف نظر کردن از حقوق حقه و خالی کردن میدان برای تجاوز است، بلکه شجاعت که حد وسط آن دو می‌باشد، ممدوح خواهد بود. بنابراین چون این طائفه به واسطه از دست دادن مزاج اعتدالی، سرور و فرح ناشی از آن را از دست داده و به جزن و بکاء میل کردند و اعتدال احوال و اخلاق را که تابع اعتدال مزاج است از دست دادند، لذا به ادراکات نادرست و خلاف واقع دست یافته و بعضاً دچار اخلاق پست و مذموم خواهند شد. زیرا سلامت بنیه آدمی را با این دسته از ریاضات سخت، که ارتباط نفس محتاج به استكمال را با عالم طبیعت تأمین می‌کند در خطر افکنده و طبیعت را از بین برده و قوای ادراکی را نیز ضعیف نموده و لذا باعث امراض جسمی و روحی می‌گردد و در نتیجه، مرگ اخترامی و نه طبیعی را که مانع از استكمال آدمی است را قریب و نزدیک می‌سازد.

شیخ الرئیس ابن سینا در نمط دوم اشارات و تنبیهات، حکمت موجود در خلقت انواع مزاج را مربوط به انحاء کمال انسانی دانسته و هر نوعی از انواع موجودات را مختص به مزاجی ویژه دانسته و گوید:

به حکمت صانع نظر کن که در ابتدا اصولی را خلق نمود و سپس از آن اصول مزاج‌های مختلفی آفرید و هر مزاجی را برای نوعی مهیا نمود و دورترین مزاج از اعتدال را برای دورترین نوع از کمال قرار داد و نزدیک‌ترین مزاج را نسبت به اعتدال ممکن مزاج انسان قرار داد تا نفس ناطقه او در آن آشیان گزیند (ابن سینا، ۱۹۹۲: ج ۲/۲۹۸).

در همین راستا، جناب فارابی نیز بیانی مشابه داشته و درجات مختلف در اعتدال مزاج را شرطی مهم در امر تخصیص نفوس به ابدان دانسته و چنین ابراز می‌دارد:

حکمت باری تعالی در نهایت است؛ زیرا خداوند اصول را خلق کرده و از آن مزاج‌های مختلف را ظاهر نمود و هر مزاجی را به یک نوع از انواع مخصوص گردانید و هر مزاج دورتر از اعتدال را سبب آن نوع دورتر از کمال قرار داد و نزدیک‌ترین نوع به اعتدال را، مزاج بشر قرار داد تا آنکه صلاحیت قبول نفس ناطقه را داشته باشد (فارابی، ۱۳۸۹: ۱۹).

بنابراین سخنان، تا بدین جا همان مدعایی که مطرح کردیم تبیین خود را می‌یابد که هرکس که مزاج بدنش در نهایت استوا باشد، روح موجود در بدن او نیز در غایت استوا خواهد بود و همچنین افعال نفس نیز در او در غایت استوا خواهند بود. و از سویی، اگر کسی مزاج بدنش از حد اعتدال، نقصان داشته باشد، به همان نسبت افعال نفس نیز در او ناقص خواهد بود و روح در او تنها به همان نسبت خواهد بود نه بیشتر. لذا حدود ظهور و بروز نفس و حالات و شئون آن، وابسته به بستر پیدایش و آمایش آن دارد. هرچقدر محل نزول و حدوث، دارای استعداد و ظرفیت بالاتری باشد، پذیرای کمالات و اوصاف روحانی بیشتری خواهد بود.

اما یکی دیگر از تصریحات روشن در تناکح مزاج با اخلاق، گفتار شیخ بهایی است که می‌گوید:

امیرالمؤمنین علی (ع) به یکی از دانشمندان یهودی چنین فرمود: هرکس طبع او معتدل باشد، مزاج او صافی گردد، و هرکس مزاجش صافی باشد، اثر نفس در وی قوی گردد و هرکس اثر در او قوی گردد به سوی آنچه که ارتقایش دهد، بالا رود و هرکه به سوی آنچه ارتقایش دهد بالا رود، آن‌گاه به اخلاق نفسانی متخلق گردد، و هرکس به اخلاق نفسانی متخلق گردد، موجودی انسانی شود نه حیوانی و به باب ملکوتی درآید و چیزی او را از این حالت برنگرداند (شیخ بهایی، ۱۳۸۷: ۵۹۴).

آنچه که در گفتار مزبور، مورد توجه است تأثیر عمیق‌تر آثار نفس در مزاج و طبعی است که معتدل باشد؛ زیرا اگر مزاج دارای اعتدال مناسب نباشد توانایی ظهور و بروز کمالات و قوای نفس را در خود ندارد و همین امر، موجب می‌شود که مزاج معتدل، با اعتدال لازم راه ارتقا به سمت کمالات اخلاقی را بهتر و سریع‌تر طی نموده و متخلق به اخلاق الهی گردد، نه آنکه در مرتبه اخلاق بهائم و شیاطین و حیوانات، جمود و قعود نماید.

استاد جوادی آملی با ابتدای بر همان دو اصلی که مبنای این نظریه را بر آنها استوار ساختیم؛ یعنی اصل حدوث جسمانی نفس و اصل حرکت جوهری، عقل معاد را حاصل عقل معاش دانسته و نه تنها اعمال و رفتار صادر از نفس و بلکه جسم انسان را دخیل در نحوه تکوین ابعاد روحانی و اخلاقی وی دانسته بلکه بحث را فراتر برده و نحوه تغذیه و تنمیه انسان را نیز امری بسیار مهم و سرنوشت‌ساز در تحقق و تحوّل حالات روحی و تربیت معنوی انسان می‌داند. در واقع، به نظر ایشان ملکات روحانی، تجسم همان غذای جسمانی با نیت مکتسبه است که بر اساس اتحاد غذا و مغذی، با عبور از حسن فاعلی و به نیکی رشد و نمو داشتن، حسن فعلی عمل نیز تأثیر خود را گذاشته و منوع انسان از طریق تحصیل ملکات نفسانی خواهد شد.

حرکت جوهری آثار تربیتی و اخلاقی فراوانی به دنبال می‌آورد، زیرا بر اساس این اصل، جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن اخلاق اثبات می‌شود و از این طریق تأثیر رفتار و اعمال و اثر ابعاد جسمانی در ملکات اخلاقی و ابعاد روحانی به نیکی تبیین می‌شود. همچنین با حرکت جوهری، اثر معاش در معاد و تأثیر نحوه‌های مختلف تغذیه و زیست در تربیت و تحولات روحی آشکار می‌گردد؛ زیرا بر اساس حرکت جوهری همان غذای حلال یا حرام به تحول جوهری به صورت ملکات و ابعاد روحانی انسان درمی‌آید. اندیشه امروز انسان چیزی جز تغذیه دیروز او نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۳/۳۳۱).

این مطلب تا بدان‌جا پیش می‌رود که استاد حسن زاده، تفاوت و تفاضل حاصل میان انبیاء، اولیاء و علماء را در مقام دریافت وحی، الهام و علم، مربوط و منوط به تحصیل حضور مزاج معتدل و عدل می‌داند که هرچقدر، درجه و مرتبه اعتدال مزاج در بنیه جسمانی بیشتر باشد، مکان و منزلت معنوی و روحانی او نیز بالاتر رفته و آن‌گاه است که بر سر سویدای یکی، وحی نازل گشته و رتبه نبی الهی را پیدا نموده و بر دیگری، الهام افاضه گشته و درجه ولی الهی را خواهد یافت و بر مابقی نیز درجاتی از علم الهی، تلقین گشته که مراتب عالمان را تشکیل می‌دهند. لذا همین امر است که در بعضی تعابیر از سوی عرفاء، قرآن را حقیقت منزلی می‌دانند که تنها بنیه محمدی که صاحب مقام مزاج عدل و اکمل انسانی است، می‌تواند پذیرای آن بوده و حامل آن باشد.

هرگاه مزاج متعادل‌تر باشد، نفسی که بر آن افاضه می‌گردد نیز افضل خواهد بود و نیز حقائق افاضه شده بر نفس نیز طبق مراتب نفس در فضل و درجه متفاوت است و آنان

که به ایشان علم داده شده دارای درجاتی هستند، یعنی همگی در یک مرتبه نیستند و برای همین جهت است که گفته‌اند: عقل عاشری که بشر را تکمیل می‌کند به اذن خدا به انبیاء وحی می‌کند، به اولیاء الهام می‌کند و به علما تعلیم می‌دهد. پس افاضه در یک مزاج وحی کردن است و در مزاجی دیگر الهام و در سومی تعلیم است (حسن زاده، ۱۳۸۵: ج ۴۱۷/۲).

ایشان در جای دیگر نیز، بر همین مطلب به نحوی دیگر، تأکید و تأیید خود را بیان داشته و چنین گویند:

انسان موجود ممتدی به امتداد نظام هستی است. مرتبت مادی آن به نام بدن، مبدأ تکون او در تحت تدبیر متفرد به جبروت است [هوالذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء] و به هراندازه ارکان مزاج بایسته‌تر و اعتدال مزاج شایسته‌تر و اندام آدمی موزون و آراسته‌تر و تندرستی آن دل خواسته‌تر بود، آن‌گاه قابلی قوی‌تر و شریف‌تر برای به فعلیت رسیدن کمال انسانی وی بود (حسن زاده، ۱۳۸۵: ۱۸).

علامه طباطبایی، بحث مزبور یعنی ترابط مزاج و اخلاق و نوعیت انسان را در بعد وسیع‌تر و به نحوی انضمامی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم یعنی ادراکات اعتباری، بیان نموده و در آنجا مدعی این مطلب، شده‌اند که غالب عادات اجتماعی از نحوه تفکر و رسوم اجتماعی گرفته تا احساسات افراد و اخلاق فردی را می‌توان در خصوصیات و مختصات جغرافیایی و فیزیکی محل زندگی آن جامعه و افراد جست. لذا حسن و قبح بعضی از اعمال را می‌توان تابعی از ویژگی‌های زندگی قومی و قبیله‌ای دانست که لازمه مکان زندگی و شرایط زیست طبیعی و اجتماعی آن‌ها می‌باشد. لذا زیست جهان فرد، جهان اخلاقی وی را نیز رقم خواهد زد.

منطقه‌های گوناگون زمین که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی مختلف می‌باشد، تأثیرات مختلف عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات، تأثیر بسزائی می‌کند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و در پیرو آن‌ها ادراکات اعتباری آن‌ها از هم جدا خواهد بود. مثلاً احتیاجات گرما و سرمای منطقه استوایی، نقطه مقابل احتیاجات منطقه قطبی بوده و از همین جهت از حیث تجهیزات مختلف می‌باشند. در منطقه استوایی در اغلب اجزای سال برای انسان یک لنگ که به میان بندد، لازم و زیاده برآن خرق عادت و شگفت‌آور بوده و قبیح شمرده می‌شود و در منطقه قطبی درست برعکس است.

اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم سکنه منطقه‌های مختلف زمین مشهود است، بخش مهمی از آن‌ها از همین جا سرچشمه می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۴، مقاله ششم: ج ۲/۲۱۴).

در آخر بایسته و شایسته است که رابطه مزاج، خلق و خو و رفتار را از نظر یک طیب سستی نیز پی گیریم تا فحوا و محتوای مطلب، به درستی درک شده و اهمیت آن، افزون‌تر گردد. یکی از طیبیان حاذق طب، چنین گوید:

زنان یا مردانی که دموی مزاج هستند از خصوصیت بارز آن‌ها سلطه‌جویی و اقتدار-طلبی است و زنان و مردانی که صفراوی مزاج هستند تند و تیز و بی‌قرار و دچار عصبانیت زودرس و زنان و مردانی که سوداوی مزاج هستند، وسواسی، ترسو و کم‌تحمل و مرد و زن بلغمی مزاج آرام و مطیع و بردبار می‌باشد. درگزینش نیروی انسانی برای هر مجموعه کاری نیز طبایع و مزاج‌ها کاربرد فوق‌العاده دارد. به طور مثال سرباز یا کارگر باید پرانرژی، شجاع و جسور باشد که از خصوصیات افراد دموی است. مدیر و طراح و محقق باید دقیق، پیگیر، باهوش، بااراده، ریزین، منظم و سیستم‌ساز باشد که از خصوصیات صفراوی مزاج‌هاست. قاضی، پزشک و مربی ورزشی باید وسواس‌گونه، سخت‌گیرانه و دقیق روی کارش نظارت کند که تا حدی از خصوصیات سوداوی-هاست. کارمند، فروشنده، هنرمند و سرایدار باید بلغمی مزاج باشد تا مطیع، آرام و صبور باشد و چون و چرا در کار نیاورد. علاوه بر این موارد، رنگ‌ها، لباس‌ها، زمین، مصالح ساختمانی، وسایل پلاستیکی، محیط‌های جغرافیایی، خوراکی‌ها، احساسات، رفتارهای اجتماعی، رفتارهای مذهبی، رفتارهای جنسی، بارداری، تکلم، تفکر، کار، ورزش و هر کدام دارای طبع سرد و گرم و مزاج خاص بوده و به همان نسبت بر روح و روان و جسم و نوع شخصیت آدمی تأثیر گذار هستند (عزیزخانی، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۱).

۵. نتیجه‌گیری

اگر مطابق این نوشتار رابطه‌ای میان مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا وجود داشته باشد، آن‌گاه می‌توان نتایج زیر را برداشت کرد:

- الف. می‌توان گام‌های آغازین تربیت اخلاقی و تهذیب نفسانی را از همان بدو تولد که انسان نطفه و ماده‌ای بیش نیست، برداشت.

تبیین رابطه مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا ۱۳۵

- ب. می‌توان حکم به حضور گزاره‌های اخلاقی در نحوه تغذیه، تنمیه، تولید مثل و تفکر انسان کرد.
- ج. اگر انسان قرار است که اخلاقی باشد و اخلاقی زندگی کند، می‌بایست اخلاقانه رشد کند و لازمه رشد اخلاقانه وی، تولد و حدوث اخلاقانه او خواهد بود.
- د. مؤلفه اساسی و مهم زندگی اخلاقی، رعایت اصل عدالت و اعتدال مزاج است.
- ه. اگر نطفه ابتدایی انسان در شرایط مطلوب و معتدل منعقد گردد، آن‌گاه اوصاف اخلاقی در حالات روحی انسان نمایان می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

1. Descriptive Ethics
2. Normative Ethics
3. Meta Ethics
4. Philosophy of Ethics
5. epistemology of ethics
6. attributed ethics
7. Medical Ethics
8. Bioethics
9. Sexual ethics
10. Media Ethics
11. Economic Ethics
12. Political Ethics
13. Definit theories
14. Intuitionism / Non – naturalistic theories
15. Non – Cognitivism theories

۱۶. اعتقاد به مزاج (temperament)، از اموری است که خاستگاهی کهن در میان علوم بشری داشته به نحوی که هم از سوی طبیبان در مباحث طب سنتی و هم از سوی متفکران و متکلمان، مورد توجه و بحث و گفتگو واقع شده است. به عنوان مثال، در همان مراحل آغازین تفکر فلسفی در

دوره یونان، مزاج از معتقدات رایج بوده به طوری که سقراط بر مبنای انواع امزجه، اقدام به طبقه بندی انواع غذاها زده و خوراکی ها را در چهار دسته گرم، تر، خشک و سرد، تنظیم و تقسیم نموده است و این کار بدین جا نیز ختم نشده بلکه بعد از وی، جالینوس نیز بعد از بررسی نظریات سقراط و با ابتدای بر نظرات وی، نظریه اخلاط اربعه که شامل دم، سودا، بلغم و صفرا می باشد را تدوین و ارائه نمود. اما آنچه که در میان متون قدیم، اثری عظیم بوده، نظرات ابن سینا در کتاب بی نظیر خویش یعنی «القانون فی الطب» می باشد که فصل اخیر و نقطه ختام کلام در مباحث طب بوده به نحوی که اقوال و انظار گذشتگان را با نظرات و تجارب خود، درآمیخته و کتابی ماندگار را نگارش نمود.

17. sanguine

18. choleric

19. melancholic

20. phlegmatic

21. Mind-Body problem

22. Philosophy of Mind

23. Cognitive Science

24. Linguistics

25. Computer Science

26. Psychobiology

27. Experimental Psychology

28. Developmental Psychology

29. Reductionism

30. Eliminativism

31. Epiphenomenalism

32. Monism

33. Dualism

۳۴. دیدگاه ماده گرایی افراطی (Extreme Materialism)، قائل است که هرچه وجود دارد، امور جسمانی و مادی است؛ بنابراین گزاره هایی که مفاد ذهنی و مربوط به ساحت غیر مادی نفس یا روح می باشند، یا فاقد معنا هستند و یا مفادی دارند مشابه گزاره های خبری که از پدیده های جسمانی و مادی، گزارش می دهند. مکتب رفتارگرایی (Behaviorism) در روان شناسی نیز مبتنی

بر همین دیدگاه است. همچنین، این دیدگاه در فلسفه، مکتب اصالت جسمانیت یا همان فیزیکیالیسم (Physicalism) را تأسیس نمود اما دوام چندانی نیاورد.

۳۵. دیدگاه وحدت‌انگاری (Identity Theory)، قائل است که گزاره‌های معنایی، مفهوم خاص خود را دارند اما کاذبند. این دیدگاه بر مبنای تمایز شبه‌فلسفی میان معنا (Significance) و مرجع (Reference)، و نیز میان تضمن (Connotation) و معنای صریح (Denotation)، تحکیم و تثبیت گشت. بر اساس این دیدگاه، تبیین‌های معنایی و فیزیکی در مورد یک شیء، هر کدام به مفادی اشاره دارند، اما در نهایت یک چیز هستند و به یک ماده فیزیکی یا واقعیت تجربی، ختم خواهند شد که آن شیء، همان پدیده جسمانی است. به عنوان مثال، احساس لذت، به نظر صاحبان این دیدگاه، چیزی جز اشاره به قلب نیست. البته آن احساس و این اشاره، مترادف نیستند اگرچه از نظر شرایط معنایی یکی هستند. این دیدگاه، یک منظر تجربی به پدیده‌های ذهنی است که هر پدیده ذهنی را تنها وقتی قابل طرح می‌داند که به ازای آن، یک پدیده مغزی یا قبلی، اتفاق افتاده باشد.

۳۶. ایده‌آلیسم افراطی (Subjective Idealism)، دیدگاهی است که درست برخلاف ماتریالیسم افراطی، که مصداق امر واقعی را تنها همان موجود مدرک و متعلقات ادراک یعنی صور ذهنی می‌داند. لذا مطابق این دیدگاه، هر چه هست؛ نفس یا ذهن است و به تعبیر دیگر، هر چه هست؛ یا مدرک است یا مدرک، مانند نظر بارکلی.

۳۷. تئوری‌های دو جنبه‌ای (Double – aspect Theories)، دیدگاهی است که صفات ذهنی و جسمانی مثلاً امری مانند نفس را دوجنبه و دوساحت کاملاً متمایز و متخالف از چیزی می‌دانند که خود آن چیز، نه ذهنی می‌باشد و نه جسمانی، لذا دیدگاه اسپینوزا در باب نفس را می‌توان مصداق بارز چنین نظری دانست.

۳۸. یگانه‌انگاری بی‌طرف (Neutral Monism)، دیدگاهی است که تفاوت ذهن و جسم یا نفس و بدن را نه در ماهیت و ساختار، بلکه در ترتیب آن‌ها می‌دانند. به عبارتی دیگر، از نظر آن‌ها ذهن و جسم؛ مجموعه‌ای هستند کامل که شیء واحدی محسوب می‌شوند. هیوم، ویلیام جیمز، ارنست ماخ، راسل و آیر را می‌توان از صاحبان دیدگاه یگانه‌انگاری با این تقریر و تحریر دانست.

۳۹. نظریه اصالت عمل متقابل (Interactionism)، بیانگر دیدگاهی است که مطابق با آن، امور ذهنی و معنایی گاهی باعث به وجود آمدن حوادث جسمانی و از سویی، پدیده جسمانی گاهی باعث پدید آمدن پدیده ذهنی خواهد شد. به عنوان مثال، ممکن است که اندیشه‌ای قلب را به تپش وا دارد و یا یک قطعه موسیقی، منجر به مرور نمودن یک دسته از خاطرات شود. روایت سستی این نظریه را می‌توان در دیدگاه دکارت، جستجو نمود. اما این دیدگاه ضرورتاً به جوهر ذهنی نیاز؛

- ندارد زیرا فردی که قائل به این نظریه است می‌تواند از امور و پدیده‌های ذهنی سخن بگوید، بدون آنکه برای آن‌ها نیازمند قول به جوهر ذهنی باشد.
۴۰. نظریه علیت تقارنی (Occasionalism)، دیدگاهی است که با قبول جوهریت هم برای نفس و هم برای بدن، تأثیر و تأثر آن‌ها را نه فعل خودشان، بلکه فعل مستقیم خداوند قلمداد می‌کند، مانند نظریه مالبرانش.
۴۱. نظریه توازن‌انگاری (Parallelism)، دیدگاهی است که مطابق با آن، پدیده‌های ذهنی و جسمی به شیوه منظمی، به یکدیگر مرتبط خواهند بود. بدون آنکه به نحو مستقیم یا غیر مستقیم، بین آن‌ها رابطه‌ی علی و معلولی برقرار گردد. نام دیگر این نظریه، «توازن‌انگاری روان - جسمانی» (Psychophysical Parallelism) است. نظریه لایب‌نیتس که خود نام آن را «هماهنگی پیشین بنیاد» (Pre-established harmony) می‌داند، غالباً به عنوان نمونه بارز این دیدگاه، معرفی می‌شود.
۴۲. نظریه پدیدار ثنوی (Epiphenomenalism)، بیانگر دیدگاهی است که مطابق با آن، رابطه‌ی نفس و بدن به نحو یک طرفه، یعنی از بدن به نفس، پذیرفته شده است. به عبارت دیگر، بدن بر نفس مؤثر است و لذا عکس آن، صحیح نیست. این سخن بر این مبنا گفته شده است که پدیده‌های ذهنی نمی‌توانند حالت فاعلی داشته باشند. این پدیده‌ها، طبق فحوای این دیدگاه؛ با خود نفس یا ذهن، یکی هستند و اساساً، نفس یا ذهن؛ چیزی جز همین پدیده‌های ذهنی نیست.
۴۳. باید دانست که معضل رابطه‌ی نفس و بدن، برای شاخه‌های معرفتی دیگر نیز، یک مسئله مورد بحث و مهم تلقی می‌شود. علوم روان - اعصاب‌شناسی (Neuropsychology)، فراروان‌شناسی (Parapsychology) و علم فرمان‌شناسی سایبرنتیک (Cybernetics)، که جوانب مشترک فرآیندها و سیستم‌های کنترل دستگاه‌های پیشرفته در سازمان‌های انسانی و موجودات زنده را مورد بررسی قرار می‌دهد، شاخه‌هایی از علوم تجربیهستند که مواضع فلسفی اتخاذ شده در مسئله‌ی نفس - بدن، در سمت و سوی آن‌ها بی‌تأثیر نیست.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). طبیعیات دانشنامه علائی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء، الطبيعیات، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). الشفاء، الهیات، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۰). اربع رسائل نفیسه، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۲). الاشارات و التنبیها، بیروت: مؤسسه النعمان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۳). القانون فی الطب، بیروت: مؤسسه للطباعة و للنشر عزالدین.

- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹). شرح المقاصد، قم: انتشارات الشریف رضی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی - مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). طب و طبیب و تشریح، قم: انتشارات الف. لام. میم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل نفس، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۸). المباحث المشرقیه، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد، قم: انتشارات ذوی القربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کُرن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۷). کشکول، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران: انتشارات کتابچی.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۹). اسرارالآیات، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱م). الاسفار الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۶). مفاتیح‌الغیب، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۴). تلخیص المحصل، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عزیزخانی، محمد (۱۳۹۰). طب ایرانی و تغذیه، تهران: انتشارات میراث اهل قلم.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۹). عیون المسائل، تهران: نشر میراث مکتوب.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳). گوهر مراد، تهران: انتشارات سایه.