



مقاله پژوهشی

روح‌الله آدینه^۱

حسینعلی گودرزی بروجردی^۲

اثبات وابستگی بقای بدن عنصری به روح بخاری از منظر حکمت اسلامی*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۷

چکیده

یکی از مهمترین مسائل حوزه علم‌النفس، تکون جوهر نفس و تعلق آن به بدن عنصری از حیث حدوث و استکمال است که به موجب آن، نفس و بدن، واجد تفاعلی دوسویه می‌شوند. واسطه این تعلق، روح بخاری است که خلیفه نفس است و تأثیر و تأثر نفس و بدن از طریق آن صورت می‌گیرد. یکی از مهمترین این آثار، مسئله حیات و دوام موجودیت بدن است که به صورت بالعرض از جدول وجودی روح بخاری به بدن افاضه می‌شود. بدن عنصری از سنخ نشئه طبیعت بوده و در جوهر، سیال و متجدد است و هر جسم سیالی ذاتاً مرده فناپذیر است، بنابراین چون روح بخاری در تعلق نفس به بدن، واسطه در ثبوت است، بقای بدن نیز وابسته به ثبات آن خواهد بود. با این وصف، آیا می‌توان بقای بدن عنصری را با حفظ ثبات در روح بخاری تضمین نمود؟ مقاله حاضر پژوهشی تحلیلی - توصیفی است که از منظر حکمت اسلامی به این پرسش پاسخ می‌دهد و اثبات می‌نماید در صورت اعتدال و ثبات روح بخاری، چیزی که بالذات مرده و فناپذیر است، به یمن وجود این واسطه بالعرض، واجد حیات و بقا می‌شود.

واژگان کلیدی: بدن عنصری، روح بخاری، اعتدال، بقا، حکمت اسلامی.

dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

۲. کارشناس ارشد رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول) zolfnoon62@gmail.com

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



مقدمه

انسان، حقیقتی ممتد از فرش تا فوق عرش است که همزمان از دو ساحت متخالف و متفاوت نفس و بدن برخوردار است. نفس از مقوله جوهر و حادث به حدوث بدن است که از اکوان ماده و مشاین طبیعت منزه بوده و دارای تجرد برزخی و عقلانی و فوق تجرد عقلانی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) در مقابل، بدن عنصری از عالم طبیعت و مرتبه نازله نفس انسان است که به اوصاف جسم همچون شکل و صورت و کیفیت و کمیت و غیره متصف است و به تعبیر مشایخ حکمای مسلمان این گوهر جسمانی در حقیقت، روح متجسد و مجسم است. نفس از آن حیث که نفس است، در هیچ مرتبه‌ای از عوالم وجودی انسان بدون بدن نمی‌تواند وجود داشته باشد و بدن با همه اعضاء و قوایش، ابزار و آلات ارتقاء و استکمال نفس ناطقه از عقل هیولانی تا مرتبه عقل مستفاد و مافوق آن است. از این رو نفس و بدن در هر نشئه، متناسب با احکام و اقتضانات آن نشئه به یکدیگر تعلق دارند. تعلق در اصطلاح فلسفی عبارت است از وابستگی و ارتباط میان دو شیء که به سبب آن «متعلق» به «متعلق به» نیازمند می‌شود. (سجادی، ۱۳۷۳، ۱: ۵۴۹)

مسئله تعلق در اندیشه توحیدی حکمای مسلمان از وجود رابطی حکایت می‌کند که مراتب شدت و ضعف وجود را در سیر حیی خود تفسیر می‌نماید. این مسئله در صیوررت و حرکت اشتدادی موجودات به سمت غایت و اهداف خلقت‌شان، هم موضوعیت و هم طریقت دارد؛ موضوعیت از آن حیث که جایگاه طرفین تعلق را می‌شناساند و طریقت از آن جهت که نقش تعلق در «متعلق» و «متعلق به» همانند نقش حد وسط و نسبت در حمل موضوع و محمول بر یکدیگر است، حال اگر نفس و بدن به یکدیگر تعلق دارند (که فرض بدیهی چنین است) نحوه این تعلق چگونه بوده و همچنین واسطه تعلق نفس و بدن به یکدیگر چیست؟ پیش از رسیدن به پاسخ این پرسش باید ابتدا اقسام تعلق دو شیء را به یکدیگر تشریح کنیم.

۱. بیان اقسام تعلق دو شیء به یکدیگر

حکیم ملاصدرا تعلق را به حسب قوت و ضعف و نحوه ارتباط و وابستگی دو شیء بر شش قسم می‌داند. (سجادی،

۱۳۷۹: ۱۵۰)



۱-۱. تعلق بر حسب ماهیت و معنی

از نظر ملاصدرا این نوع تعلق، شدیدترین و قوی‌ترین تعلقات است. مانند تعلق ماهیت به وجود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ۸: ۳۳۵)

۱-۲. تعلق بر حسب ذات و حقیقت شیء به ذات شیء دیگر

این نحوه تعلق در واقع تعلق معلول به علت مفیضه یا «ما منه الوجود» است و به تعبیر ملاصدرا تعلق ممکن به واجب از این نوع است. (همان: ۱۹۵)

۱-۳. تعلق یک شیء به شیء دیگر بر حسب ذات و نوعیت

این تعلق هم از حیث ذات و تشخص و هم از حیث نوعیت به ذات و نوعیت «متعلق به» است. یعنی متعلق هم در وجود شخصی و هم در وجود نوعی وابسته به ذات و نوعیت «متعلق به» است. مانند تعلق عرض به معروض و موضوع خود. (همان: ۳۲۵)

۱-۴. تعلق بر حسب وجود و تشخص در حدوث و بقا به طبیعت و نوعیت متعلق به

این نحوه تعلق همان تعلق صورت به ماده است که هم در حدوث و هم در بقا وابسته به آن است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ۸: ۳۲۵)

۱-۵. تعلق بر حسب وجود و تشخص به لحاظ حدوث نه بقا

تعلق نفس به بدن از سنخ این نحوه تعلق است و آن زمانی است که شیء فقط در حدوث وابسته به «متعلق به» باشد نه بقا. (همان)

۱-۶. تعلق بر حسب استکمال و اکتساب فضیلت

این نوع تعلق از دیگر تعلقات، ضعیف‌تر بوده و به اعتقاد جمهور فلاسفه اسلامی پیش از ملاصدرا، تعلق نفس به بدن تنها از این قسم است. به عقیده ایشان، نفس چه در حدوث و چه در بقا بی‌نیاز از بدن بوده و تنها نیازی که نفس به بدن



دارد، دست یافتن به کمالاتی است که بالقوه در خود دارد و برای بالفعل کردن آنها چاره‌ای جز تعلق و تصرف در بدن مادی و بکارگیری قوای آن ندارد. (همان)

نفس طی دو مرحله به بدن تعلق دارد و می‌توان این تعلق را ذیل دو نوع از انواع شش‌گانه تعلق قرار داد. مرحله اول؛ تعلق نفس به بدن بر حسب وجود و تشخیص از حیث حدوث است که حکمای مسلمان به اعتبار این مرحله، بدن را علت مادی نفس می‌دانند. (صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ۹: ۳۲) مرحله دوم؛ پس از بلوغ صوری نفس و قبل از خروج عقل نظری از مرتبه بالقوه، نفس برای تحصیل کمالات برتر و کسب فضائل اسمانی و صفاتی حق تعالی، به مقتضای ذاتش صیروت دارد و در این سیر تکاملی [از قوه به فعلیت] محتاج بدن و قوای جسمانی آن است. به عقیده راسخ حکمای مسلمان، تعلق نفس به بدن در هر دو مرحله، امری ذاتی و طبیعی به شمار می‌آید. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «تصرف النفس فی البدن تصرف ذاتی و هو نحو موجودیة النفس كما أن تکمیل الصورة للمادة تعلق ذاتی لها و هو نحو وجودها». (همان، ۸: ۱۰)

از طرفی قوه مدبره بدن که آن را طبیعت گویند، استدعای نفس و تعلق به آن را دارد تا در پرتو اشراقات آن از حیات و موجودیت علی‌الدوام برخوردار باشد. حکمای مسلمان از این حیث، نفس را علت صوری بدن می‌دانند و معتقدند که قوام و تمامیت بدن به واسطه نفس و قوای آن بوده و تحقق عینی و شخصی بدن نیز به وسیله نفس می‌باشد.

تعلق دو شیء به یکدیگر افزون بر ایجاد نیاز و وابستگی در طرفین علاقه، مستلزم نوعی تأثیر و تأثر متقابل است که متفکران مسلمان از آن به تفاعل تعبیر می‌کنند. تأثر، قبول اثر و کیفیتی است که موجودات از یکدیگر حاصل می‌کنند. به بیان دیگر، انفعالات خاصی که هر یک از موجودات در اثر فعل در یکدیگر حاصل می‌کنند، تأثر نام دارد. تأثیر نیز یعنی اثر گذاشتن و آن از سنخ فعل است که از مؤثر (اثرکننده) در متأثر (اثرگیرنده) حاصل می‌شود. (سجادی، ۱۳۷۳، ۱: ۴۷۳) در حکمت اسلامی تأثیر و تأثر به دو نوع تجددی و ابداعی تقسیم می‌شود (همان: ۴۷۴ و صدر المتألهین، ۱۳۷۸، ۲: ۷۱) و برای آن، دو شرط مهم، ضرورت عقلی دارد؛ تغایر متأثر و مؤثر و قابلیت محل قبول اثر داشتن برای طرفین تأثیر. تعلق و تفاعل نفس و بدن حائز این دو شرط بوده و موجب تأثیر و تأثری دو سویه میان آنها می‌شود، به نحوی که هر یک از نفس و بدن را واجد دو حیثیت متفاوت می‌کند. به عبارت دیگر، نفس و بدن از حیثی مؤثر و از حیثی دیگر



متأثر هستند و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر هم تجدیدی و هم ابداعی است. (گودرز بروجردی، ۱۳۹۸: ۱۲۲) این دو حیثیت، در واقع دو ظهور در دو مرتبه وجودی متفاوت از نفس و بدن است که به صورت همزمان اتفاق نمی افتد و از این رو محذور اتحاد فاعل و قابل نیز پیش نمی آید تا به محال بینجامد؛ اگرچه برخی از حکمای مسلمان همچون ملاصدرا، اتحاد فاعل و قابل را در بسائط، جایز برشمرده و قبول را در مورد آنها به معنای اتصاف می دانند نه به مفهوم انفصال تجدیدی که محتاج ماده باشد. (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۶)

آنچه سمت و سوی این پژوهش را مشخص می کند، پاره ای از پرسش های دقیق فلسفی است که پاسخ مستدل به آنها بسیاری از مسائل مرتبط را روشن می سازد. نخستین نتیجه مطلوبی که بدون وسوسه و دغدغه از قبول مسئله تفاعل نفس و بدن و تأثیر و تأثر متقابل آنها با یکدیگر حاصل می شود، موضوع انعکاس آثار و انتقال صفات طرفین تفاعل به یکدیگر است که در حکمت اسلامی، اصلی اصیل و مبرهن است. از اساس، نفس و بدن به خاطر تعلق و تفاعلی که دارند، از یکدیگر رنگ و تأثیر می پذیرند و صفات و آثار و ویژگی های خود را به یکدیگر منتقل می کنند. بنا بر براهین ایقانی نقل و عقل، شدت این انتقال از عالی به دانی [نفس به بدن] به مراتب بیشتر از دانی به عالی [بدن به نفس] است. اگرچه نفس از بدن در قبض و بسط کیفیات خود از جمله خلیقات متأثر است، (گودرز بروجردی، ۱۳۹۸: ۱۴۷) بیشتر از آن، به جهت برتری و علو ذاتی نفس، بدن، مقهور احکام و آثار نفس بوده و حسب قاعده شریف و عقلی «لکل ساقل قوه امکان الوصول الی ما هو اعلی منه» (دینانی، ۱۳۸۹: ۱: ۲۲۸) بدن می کوشد تا با عشق و شوق غریزی به مافوق و مرتبه اعلاهی خود، بیشترین آثار نفس را در وعای خود بروز و ظهور دهد.

یکی از مهمترین آثار و صفات بارز نفس ناطقه انسانی، مسئله بقا و موجودیت علی الدوام آن است که بدن عنصری آن را بیشتر از دیگر صفات و آثار نفس دنبال می کند. بدن عنصری به لحاظ اتصاف به عالم طبیعت، هویتی ذاتاً ظلمانی دارد و دارای جنبه تجدد و تغیر است که بقا و ثبات ندارد. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۰) حال این پرسش مطرح می شود که با چنین شأنیت و اقتضایی، آیا بدن عنصری می تواند واجد بقا و حیات دائمی باشد؟ بدیهی است در صورت تداوم تعلق نفس به بدن و استمرار تفاعل آنها، بدن عنصری نیز به یمن وجود نفس دارای پویایی و طراوت و تداوم در حیات است و این کمال را بالعرض از روحانیه البقا بودن نفس خواهد داشت. اما چه چیز می تواند این تعلق را



تداوم بخشد و موجب حیات دائمی و بقای بدن عنصری گردد؟

۲. نفس ناطقه انسانی و بدن های سه گانه

نطفه انسان، آخرین مرحله سیر نزولی صورت جمیع موجودات است که در عین حال اولین مرتبه صعودی و مرحله عروجی کمالات انسانی نیز به شمار می آید. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۲۳۹) این قوه جسمانی بالفعل که اکنون یک مفارق عقلی بالقوه است، هنگامی که در قرار مکین الهی و کارخانه انسان سازی خداوند یعنی رحم مادر (همان: ۴۸۴) مقیم می گردد، تحت تدبیر ملکوت و متفرد به جبروت است و با طی شش احاله (عقلی خراسانی، ۱۳۸۵، ۱: ۳۵۳) از طوری به طور دیگر انتقال می یابد و مقام می گیرد. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۲) در نهایت، آن گاه که سیر تکاملی تگون ماده جنین و استحالتهش به سوی تمامیت و فعلیت به نزدیکترین مراتب اعتدال و شایستگی می رسد، آماده قبول صورتی افضل و فیضی اکمل و جوهری اعلا و اشرف موسوم به نفس ناطقه انسانی می شود. همچنان که خداوند متعال در قرآن می فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۲ (مؤمنون/۱۲، ۱۳، ۱۴)

حکیم ملاصدرا در رساله شریف «مبدء و معاد» می گوید:

آن هنگام که عناصر کاملاً تصفیه شدند و امتزاج آنها به نزدیکترین مراتب اعتدال رسید و در راه کمال و صراط استکمال بیش از آنچه نفوس نباتی و حیوانی طی نموده اند، گام برداشت و در آن راه قدمی فراتر نهاد و از نیم دایره قوس صعود مقداری بیشتر طی نمود، در این وقت از جانب حضرت واهب الصور، شایسته قبول فیضی می شود به نام نفس ناطقه که تمام قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش در می آورد و همگی مطیع فرمان او خواهند شد. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ۲: ۸۰)

نفس ناطقه انسانی به حدوث بدن حادث می شود^۳ و در استکمال و تحصیل بقا به بدن طبیعی تعلق می گیرد. نفس با استخدام و تصرف در قوای بدن، به حرکت جوهری و تجدد امثال قوت می یابد و با اشتداد وجودی از عالم جسم فراتر می رود و مسانخ ماوراء طبیعت می گردد و از تجرد برزخی به تجرد عقلانی بلکه به فوق تجرد عقلانی ارتقاء پیدا می یابد. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۲۴۷) سیر صعودی نفس از مبدء جسمانی الحدوث به مقصد روحانیه البقا، آن را به



طور کلی واجد مراتب وجودی سه‌گانه‌ای می‌کند که در هر مرتبه دارای بدنی خاص و متناسب با احکام و اقتضائات آن مرتبه است. مرتبه حدوث و تشخیص با بدن طبیعی، مرتبه تصرف و استکمال با بدن اصلی و مرتبه بقا با بدن حقیقی. بدن‌های سه‌گانه در طول یکدیگر قرار دارند و تفاوت آنها به نقص و کمال است و نفس با هر کدام در مرتبه خود معیت قیومیه دارد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۴۴۶؛ همو، ۱۳۸۱، ۵: ۲۹۲)

۱-۲. بدن طبیعی

بدن طبیعی از متن نشئه طبیعت تکون می‌یابد و آن جسمی مرکب است (ابوسهل مسیحی، ۱۳۸۷: ۲۳) که از امتزاج عناصر اولیه یا استقسیات و ارکان چهارگانه طبیعت^۴ شکل می‌گیرد. (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ۸: ۲۸) این گوهر جسمانی، هویتی ذاتاً ظلمانی و مرده دارد و به جهت اتصافش به عالم طبیعت، واجد تجدد و تغییر است. بنابراین حیات بدن طبیعی بالعرض بوده و جهت موجودیت و بقا محتاج تدبیر و تصرف نفس است.

۲-۲. بدن اصلی یا روح بخاری

نخستین فن از طب نظری که تقریباً کلیات و امهات دانش طب به آن اختصاص دارد، علم به کلیات هفتگانه موسوم به امور طبیعی است که طبق نظر جمهور اطبا و حکمای مسلمان، قوام و تعادل بدن از هر جهت مبتنی بر آن است و شامل ارکان، مزاج، اخلاط، اعضا، ارواح، قوا و افعال است. (گودرز بروجردی، ۱۳۹۸: ۳۶) زمانی که از امتزاج ارکان اربعه، مزاج و سپس اخلاط شکل می‌گیرند، از غلظت و بخش کثیف اخلاط، اعضا متکون می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۰۷) و از لطافت و مواد رقیق، اخلاط جسمی لطیف و گرم موسوم به روح بخاری پدید می‌آید (قوصونی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۰۸) که با روح قدسی به معنای نفس ناطقه، اشتراک اسمی دارد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۳) بنابراین بدن طبیعی، معد پیدایش بدن اصلی یا روح بخاری است که در طول یکدیگر قرار دارند. اطبای مسلمان به اعتبار اعضای رئیسه و قوای سه‌گانه بدن، روح بخاری را به سه قسم طبیعی، حیوانی و نفسانی تقسیم کرده‌اند (هروی، ۱۳۸۷: ۱۹۱) که البته سخن حق در این موطن آن است که چون منشاء و مولد روح، مطلقاً قلب است و از قلب به دماغ و کبد می‌رود (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۵۵) اصل این ارواح سه‌گانه همان روح حیات یعنی روح حیوانی است و ارواح طبیعی و نفسانی شعبه‌ها و شاخه‌های آن هستند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۵۳۹)



اثبات و ابستگی بقای بدن عنصری به روح بخاری از منظر حکمت اسلامی

حکیم عقیلی خراسانی در خلاصه الحکمه می گوید:

خون ابتدا از کبد به واسطه ورید شریانی به بطن چپ قلب می رود و حرارت قلبی در آن تصرف می نماید و از آن بخار لطیف و گرمی حاصل می شود که آن را روح حیوانی و محل قوه حیاتی می نامند و تعلق نفس و روح شرعی و حکمی به روح حیوانی است و این ممد و معاون و مقوی و مرکب و حامل آن است. بعد از آن قسمتی از روح حیوانی به دماغ (مغز) می رود و در آنجا استحاله می یابد و شبیه به مزاج جوهر دماغی می شود و آن را روح نفسانی و محل و مبداء حس و حرکت می نامند. قسمتی دیگر از روح حیوانی به کبد رفته و بعد از استحاله به مزاج و کیفیت کبدی، محل و مبداء تغذیذ و نمو می گردد که آن را روح طبیعی می گویند. (عقیلی خراسانی، ۱۳۸۵، ۱: ۸۳)

روح بخاری، اعدل امزجه اعضاء و حامل همه قوای بدن طبیعی است (اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۷۰) که در لطافت و صفا شبیه به جرم فلکی (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ۲: ۶۸) و مشاکل جوهر سماء است. (اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۷۰)

ملاصدرا می گوید:

از ویژگی روح بخاری لطیف بودن اوست؛ زیرا اگر این روح از لطافت زیاد برخوردار نباشد هرگز به آسانی در منفذهای عصب نفوذ نمی کند. این روح بخاری و جسم لطیف در بدن کوچک انسان، مانند جرم فلکی است در بدن بزرگ آفرینش و نیروهای ادراکی و تحریکی در انسان به مانند ملائکه سماوی هستند. این روح بخاری به سبب اعتدالی که دارد به افلاکی که بسیط و خالی از تضاد است، بسیار شباهت دارد و همان طور که گفته شد به مانند فاتر است. پس این روح لطیف متمرکز در ابزار و اعضا بدن، حامل قوای پنج گانه باطنی است و در مراتب صعود و ارتقاء انسان مانند جرم فلکی در مراتب نزول است، یعنی همان طور که جرم فلکی در قوس نزول، جرمی است لطیف و پذیرنده آثار از ناحیه عقول و نفوس کلیه، همین طور روح بخاری حامل قوای پنج گانه باطنی نیز، جرمی است لطیف و پذیرنده آثار و حامل قوای ادراکی و تحریکی باطنی. (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ۲: ۷۰)

در حکمت اسلامی از روح بخاری به خلیفه نفس (همان، ۸: ۲۵۱) و مطیعه اولای نفس (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۶۰۵) تعبیر می شود و این سخن بدان معناست که بر خلاف بدن طبیعی، تعلق نفس به بدن اصلی یا روح بخاری ذاتی بوده و این جوهر لطیف در تعلق نفس به بدن طبیعی واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض. (طالقانی، ۱۳۹۵: ۱۶۱)



۲-۳. بدن حقیقی یا بدن مثالی

نفس ناطقه انسانی به حسب ذات مجردش، بعد از فساد و زوال بدن عنصری باید باقی و برقرار باشد و چون در فعل و اثر محتاج بدن است، پس باید بعد از فساد بدن طبیعی به بدنی دیگر تعلق داشته باشد که به نحو اعلا و اشرف قادر بر فعل و اثر باشد. (ابن قرچغای، ۱۳۷۷: ۷۷) این بدن قهراً نمی‌تواند بدن عنصری دیگری باشد؛ زیرا انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر مستلزم تناسخ بوده و تناسخ مُلکی به براهین ایقانی نقل و عقل باطل و محال است، اما تناسخ ملکوتی که به موجب آن نفس در طول بدن‌های طبیعی و اصلی خود، بر اساس صور غیبی و ملکات نفسانی، بدن دیگری را برای حشر اخروی خود انشاء می‌کند، جایز و ممکن است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۳۰) بدن حقیقی یا مثالی که آن را صورت برزخی و جسد هورقلیائی^۶ نیز می‌گویند، ملکوت یا جوهر بدن عنصری جسمانی است که دارای مجرد مثالی برزخی است، به این معنی که ماده ندارد، اما شکل و مقدار و طول و عرض دارد (همایی، ۱۳۸۵: ۱؛ ۱۵۳) و بعینه همان بدن طبیعی دنیوی است (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۴) که فقط در نقص و کمال و ذاتی بودن حیات با آن تفاوت دارد. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۹۳) این بدن، ظلّ نفس ناطقه و پرتو آن است (مجتهد امین، ۱۳۶۱: ۲؛ ۴۱۵) و مناسب با اوصاف و اخلاق انسان در دنیا شکل می‌گیرد (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۶۷) و علم و عمل انسان مشخص آن است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۴؛ ۱۵۴) بنابراین مفهوم تمثل اعمال و یا به تعبیر متکلمین تجسم اعمال و نیز روایاتی که براساس آنها در روز قیامت هر کس مبتنی بر صورت عمل و خلّش محشور می‌شود، بر وجود بدن حقیقی دلالت می‌کنند. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۹۷)

۳. مفهوم اعتدال مزاج و سلامت روح بخاری

بدن‌های سه‌گانه نفس در طول هم و مترتب بر یکدیگر هستند، بلکه به تعبیر دقیق‌تر سه ظهور متفاوت به ضعف و شدت از نفس ناطقه انسانی می‌باشند. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۵) اما آنچه محل بحث در حکمت اسلامی، مقام وساطت و برزخیت بدن اصلی یا روح بخاری است که میان نفس و بدن طبیعی قرار گرفته و در جریان تعلق و تفاعل نفس و بدن، صفات و آثار طرفین تفاعل را به هر یک انتقال می‌دهد. وجود چنین واسطه‌ای از منظر حکمت اسلامی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و برهان است. (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸: ۹؛ ۷۴) و تا زمانی که این واسطه، تحقق وجودی داشته باشد، مسئله تعلق و تفاعل نفس و بدن و انتقال آثار طرفین به یکدیگر باقی خواهد بود. بدن طبیعی، موجودیت و



حیات خود را بالعرض و با واسطه از نفس ناطقه انسانی که اقتضای ذاتش تجرد و بقاست، می‌گیرد و واسطه پذیرش این فیض اعلا و کمال علیا، روح بخاری است. از طرفی روح بخاری از آن جهت که جسم است و هر جسمی بالذات مرده و بالعرض زنده است، حیات و موجودیت خود را بدون واسطه از نفس می‌گیرد. (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ۲: ۲۵۱) بنابراین روح بخاری، علت قریب و نفس ناطقه، علت بعید برای موجودیت و حیات بدن طبیعی به شمار می‌آید. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ۱: ۲۳)

آن گونه که بیان شد روح بخاری بالذات مرده و بالعرض زنده است و خود نیز برای تداوم در حیات، محتاج افاضه فیض بقا از جانب نفس ناطقه انسانی است و برای تحصیل این مهم به نوعی محتاج بدن طبیعی به عنوان گوهری بسترساز و مقدمه‌پرداز می‌باشد. روح بخاری مانند وجود رابط فلسفی، قائم به دو طرف است، از یک طرف، مطیع اولای نفس است و نفس بالذات به آن تعلق دارد و از طرف دیگر، برای بهره‌مندی از فیوضات نفس، بالعرض محتاج بدن عنصری است. از این جهت روح بخاری دو حیثیت متمایز دارد که همانند نفس ناطقه می‌توان دو وجه خلقی و حقی را برای آن قائل شد و حسب قاعده شریف «کل ممکن محفوف بالجوین» روح بخاری را محفوف به دو وجوب و در آغوش دو ضرورت عقلی دانست: وجوب سابق و وجوب لاحق. (دینانی، ۱۳۸۹، ۱: ۴۲۱) وجوب سابق از ناحیه بدن طبیعی، روح بخاری را از بقعه امکان ذاتی و تساوی نسبت به وجود و عدم خارج می‌کند و آن را به شرف وجود موجود می‌سازد^۷ و وجوب لاحق مربوط به تعلق و توجه نفس است که روح بخاری تحت تدبیر آن واجد حیات و کمالات روحانی بسیار می‌گردد. بنابراین روح بخاری همانند دیگر حقایق نظام هستی دارای دو طرف است که آنها را دو حاشیه وجود می‌نامند (همان: ۴۱) و حسب قاعده شریف «امکان أخس» در قوس صعود و استكمال تا حاشیه اول (سابق) تحصیل نشود، حاشیه دوم (لاحق) شکل نمی‌گیرد و یا اگر حاشیه اول ناقص و معیوب تحصیل شود، حاشیه دوم نیز به تبع آن ناقص و معیوب خواهد بود. این سخن بدان معناست که بدن طبیعی در شدت و ضعف روح بخاری از حیث وجود تأثیر می‌گذارد و کمال و نقص آن از هر جهت بر کیفیت مزاجی بدن طبیعی مترتب است. بدن عنصری، تجسم صور طبیعی و عناصر مادی مواد آن هستند و بدن اصلی یا روح بخاری مترتب بر اخلاط و مزاج اعضای بدن عنصری شکل می‌گیرد و در نهایت با تکیه بر صور غیبی و ملکات نفسانی مترتب بر دو بدن اخیر، بدن حقیقی برای حشر اخروی نفس تجسم می‌یابد. بنابراین هر قدر بدن طبیعی در طبع و اعتدال کیفیات مزاجی شایسته‌تر



باشد، بدن‌های اصلی و حقیقی نفس در کیفیت و فعلیت بایسته‌تر خواهند بود.

۵. اعتدال روح بخاری و بقای بدن عنصری

خدای سبحان در قرآن می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ»^۸ (الرحمن/ ۲۶ و ۲۷)، چیز غیر از ذات اقدس حضرت واجب‌تعالی محکوم به فناست. اما آیا چیزی که بالذات فانی است نمی‌تواند بالعرض باقی و ماندگار باشد؟ آیا فناى بالذات با بقای بالعرض مانعة‌الجمع است؟ پاسخ این است که هرگز چنین نیست. اشیاء همان گونه که به وجوب غیرى موجود هستند، می‌توانند به همان مناط، باقی و ماندگار باشند. دلیل این مدعی واجب‌بالغیر بودن اشیاء است که به وجود واجب بالذات (علت محدثه) موجود می‌شوند و به همان وجود (علت مبقیه) باقی و ماندگار هستند، مشروط بر آنکه وسایط و برازخ میان این دو ساحت که مرجحات خروج ممکنات از استوای امکان و استحقاق بقای آنها است، موجود باشند؛ زیرا عزل وسایط و اسباب در دیده حق‌بین موحد حقیقی نارواست که نقض حکمت است، (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ۹: ۱) همچنان که در حدیث مشهور آمده است «أبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا»^۹ (کربلایی، ۴: ۴۱۳)

نفس ناطقه انسانی مظهر اسم شریف «دائم الفضل علی البریه» است و فیض حیات و بقا را به مادون خود از جمله بدن طبیعی دم‌به‌دم افاضه می‌کند و برزخ و واسطه این افاضه کریمانه روح بخاری است. حال اگر اعتدال و سلامت این واسطه که مترتب بر کیفیات مزاجی بدن طبیعی است، موجود و محفوظ باشد، این فیض علی‌الدوام باقی و برقرار است. یعنی بدنی که بالذات فناپذیر است، به یمن وجود روح بخاری بالعرض باقی و ماندگار خواهد بود. (شیخ اشراق، ۱۳۷۹: ۶۹) حیات بدن طبیعی مرهون همنشینی و معیت آن با نفس است که از آن به عمر تعبیر می‌شود. (ازدی، ۱۳۸۷، ۳: ۹۲۴) مقدار این همنشینی از حیث کیفیت و کمیت، به فعلیت روح بخاری و اعتدال مزاج عنصری وابسته است (جمعی از نویسندگان، ۱۹۸۰م: ۲۳۶) عبدالله بن محمد ازدی در کتاب الماء می‌نویسد: «وَلَمَّا كَانَ الْمَوْجِبُ لِلْحَيَاةِ هُوَ اعْتِدَالُ الْمَزَاجِ، وَ افراط خروجه عن الاعتدال هو الموجب للموت، كان الذين أمزجتهم أكثر اعتدالا هم - لا محالة - أطول أعمارا، و الذين أمزجتهم أقل اعتدالا أقصر أعمارا...» (ازدی، ۱۳۸۷، ۳: ۹۲۳) منع عفونت اخلاط و حفظ حرارت و رطوبت از تحلیل، دو عامل بسیار مهم در اعتدال روح بخاری است که موجب بقای



بدن طبیعی در بستر زمان می‌شود. (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱، ۵: ۱۳۹) روح بخاری معتدل، دلالت بر کثرت حرارت و رطوبت لازم در بدن طبیعی دارد و حرارت غریزی آن باعث می‌شود که قوای فاعله بدن بر قوای منفعله آن برتری و غلبه داشته باشد. (جمعی از نویسندگان، ۱۹۸۰: ۲۳۶) از این رو در حکمت اسلامی روح بخاری را به نارالله تعبیر می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۶۰۵) و نظر به این معنی در حدیثی مشهور از وجود مبارک تیر اعظم حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله نقل است که فرمود «بَشِّرِ الْمَحْرُورِينَ بِطُولِ الْعُمُرِ»^{۱۰} (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ۱: ۱۰۰ و مجلسی، ۱۴۰۳، ق ۶۲: ۲۹۰) بنابراین این حرارت حیات‌آفرین در صورتی که از مدار اعتدال و محدوده بدن خارج نشود، پیوسته پایدار و برقرار خواهد بود و تا زمانی که روح بخاری موجود است، بدن عنصری در نشئه طبیعت، دوام و بقاء خواهد داشت. دلیل این مطلب آن است که اعضای رئیسه بدن، مبادی قوای سه‌گانه بوده و قوا، قائم به ارواح بخاری هستند؛ زیرا روح برای قوا همانند ماده است و قوا برای بدن به منزله صورت و این روح بخاری است که قوا را از معادنشان گرفته و به مقاصدشان می‌رساند. (هروی، ۱۳۸۷: ۱۹۰ و حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ۱: ۳۸۶)

زوال جسم عنصری و موت در اصطلاح اطبا دو گونه است، یکی موت طبیعی و دیگری موت اخترامی. در موت طبیعی رطوبت و حرارت غریزی مختل می‌شود و به تعبیر شیخ‌الرئیس تغییر و فساد در مزاج بافت رخ می‌دهد که به سبب آن بالضروره موت واقع می‌شود. در موت اخترامی به علل داخلی همچون امراض مهلک و اسباب خارجی مانند قتل و غرق شدن و امثال آن زوال و فنای بدن عنصری تحقق می‌یابد. (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۹: ۱۷۵) آنچه قدر مشترک در هر دو موت است، خروج روح بخاری از مدار اعتدال و عدم شایستگی و قابلیت آن در معاونت و حمل نفس ناطقه انسانی و وساطت آن در تعلق به بدن عنصری می‌باشد که در طول فساد مزاج اعضاء و انحراف مزاج بنیه صورت گرفته است. از این رو به تعبیر حکما وقتی روح بخاری به موت اخترامی از بدن مفارقت کند و یا اینکه به موت طبیعی و اختلال در امور طبیعی، دچار انحراف و فساد شود، بدن به بطلان و فساد و افتراق روی می‌نهد. (همان) عکس نقیض این سخن نیز صادق است، یعنی اگر روح بخاری در محدوده بدن و در مدار اعتدال و سلامت باشد و از عوامل انحراف و افتراق و فساد که منجر به موت طبیعی و اخترامی می‌شود، دور باشد، ناگزیر، وحدت قوا و عافیت اعضاء و نیکی امزجه و اخلاط را به دنبال خواهد داشت که لازمه بقا و دوام بدن عنصری در عالم طبیعت است. از طرفی همان گونه که بیان شد، نفس ناطقه انسانی به اعتبار ربوبیتش برای بدن، روح الهی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۵۵) و بدن



تجسد و تجسم روح و مظهر آن و مظهر کمالات و قوای آن است. بنابراین به حکم قاعده تناسب طالب و مطلوب در فلسفه، هرچه امور طبیعی بدن از جمله روح بخاری در سلامت و اعتدال و وثیق تر و شایسته تر باشد، شدت این تعلق و اتحاد بیشتر خواهد بود و لازمه این مهم، تأثیر ملکوتی نفس ناطقه انسانی در احکام مادی و طبیعی بدن می باشد. به بیان دیگر احکام بدن عنصری، مقهور و مغلوب احکام نوری نفس ناطقه مجرد می شود که از آن جمله حکم بقا و دوام حیات است. این سخن را در خصوص انسان کامل صاحب عصمت که حائز نفس مکتفی و واجد عدل امزجه است (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۳۱۴) به سهولت می توان بیان کرد و این کلام عرشی معصوم علیه السلام را ادراک نمود که فرمود ما اهل بیت علیهم السلام نمی میریم بلکه مسموم یا مقتول می شویم. حکیم متأله علامه حسن زاده آملی در برهان بر دوام بدن عنصری انسان کامل می گوید:

علم و عمل عَرَض نیستند، بلکه دو گوهر انسان سازند و نفس انسانی به پذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی می یابد و گوهری نورانی می گردد... و چون روح آنان بر اثر ارتقاء و اشتداد وجودی نوری از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت می گردد، هرگاه طبیعتش را مستخر خود کند و بر آن غالب آید، احکام عقول قادسه و اوصاف اسماء صقع ربوبی بر وی ظاهر شود تا به حدی که وعای وجودش، وعای وجود مجردات قاهره و بسایط نوریه دائمه گردد و متخلق به اخلاق ربوبی شود. نتیجه بی دغدغه ای که از این تحقیق حاصل است، امکان دوام چنین انسانی در نشئه عنصری است. چنان که در مقابل، انسانی که احکام طبیعت و لوازم آن بر وی غلبه کرده است به سبب سرعت تحلیل بدن عنصری مرکب، عمر کوتاهی خواهد داشت. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۲)

محمد بن محمد غزالی در کیمیای سعادت، مثل روح بخاری را چون چراغی می داند که خانه بدن را به نور خود روشن ساخته است و اگر اعتدال مزاج آن مختل گردد، روح باطل می شود و بدن می میرد. آنگاه درباره حقیقت مرگ می گوید:

و این روح تا مزاج وی معتدل بود چنان که شرط است - معانی لطیف را چون قوت حس و حرکت، قبول می کند از انوار ملائکه سماوی. و چون آن مزاج از وی باطل شود، به غلبه حرارت یا برودت یا سببی دیگر، شایسته نباشد قبول آن آثار را... همچنین شایستگی این بخار لطیف و معتدل در اعتدال مزاج وی بسته است، چون باطل شد آن اعتدال، قبول شایستگی نکند و چون قوت های حس و حرکت قبول نکند، اعضاء از اثر آن محروم می مانند و



اثبات وابستگی بقای بدن عنصری به روح بخاری از منظر حکمت اسلامی

بی‌حس و حرکت می‌شوند و در اصطلاح گویند بمُرد...» (غزالی، ۱۳۸۳، ۱: ۸۵)

پس هر عضوی از اعضاء بدن که از احاطه و تابش نور این روح بهره‌مند است، زنده می‌باشد و از حیات برخوردار است و هر عضو و موضعی از بدن که از افاضه این روح، محروم و ارتباطش با آن قطع شود، مرده و از حیات بی‌بهره است. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ۲: ۷۰)

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید (دیوان حافظ)





نتیجه گیری

اعتدال مزاج عنصری یکی از ضروریات عقلی در حوزه علم النفس است که حُسن رابطه نفس و بدن را در مطلق شئون، نتیجه می‌دهد. حیات و بقای بالعرض بدن طبیعی، سلامت و اعتدال روح بخاری و تدبیر بدن اخروی در طول آن، استکمال و ارتقاء نفس ناطقه انسانی تا اتحاد با واجب الوجود بالذات، مهمترین نتیجه این اتفاق میمون و مبارک است. تأکید بر اصل اصیل اعتدال مزاج در حکمت اسلامی سه کاربرد اکنون ساز و آینده پرداز برای انسان دارد:

۱. مانع عفونت اخلاط و تحلیل رطوبت و حرارت غریزی بدن می‌شود که به موجب آن قوای فاعله بدن طبیعی، بر قوای منفعله آن غالب می‌گردد و بدن طبیعی شرایط حیات و ماندگاری را به صورت بالعرض از سوی نفس دارا خواهد شد؛

۲. اعضای رئیسه بدن [قلب، کبد، مغز] که محل تکون ارواح سه‌گانه بخاری هستند، تسویه و تعدیل می‌شوند و در پرتو این مهم، روح بخاری معتدل در بدن طبیعی متکون می‌گردد. اعتدال روح بخاری افزون بر آنکه موجبات بقای بدن طبیعی را فراهم می‌سازد، زمینه تجلیات و تصرفات نفس را به نحو استعلا بر بدن اصلی و بدن طبیعی ایجاد می‌کند و خلقیات انسان بر اساس آن از حیث حُسن و قُبْح دارای قبض و بسط می‌شود؛

۳. بدن حقیقی که همان اعمال، صور غیبی و ملکات نفس است و برای حشر اخروی نفس در طول بدن طبیعی و بدن اصلی شکل می‌گیرد، بر مسیر اعتدال بوده و واجد هیتی نیکو و صورتی احسن خواهد بود.

ترتیب طولی این سه کاربرد، مُفاد قاعده «امکان اخس» در قوس صعود و استکمال است که صیوررت انسان از نقص به کمال بر اساس آن صورت می‌گیرد و در این سیر تکاملی تحقق هر ممکن اشرافی فرع بر وجود ممکن، اخس خواهد بود، یعنی لازمه هر کمال و سعادت برای نفس ناطقه انسانی اعتدال مزاج است و سعادت نفس بدون کمال و صحت بدن طبیعی ممکن نخواهد بود. به حکمت بالغه حضرت حق (جل و اعلی) انسان، فاعل بالاختیار است و می‌تواند با تحصیل اعتدال مزاج، تکون بدن‌های سه‌گانه را تدبیر کند و نفس ناطقه خود را در همه مراتب ظهورش به کمال و سعادت برساند، مشروط بر اینکه فرصت‌ها و آنچه امروز در اختیار و تصرف اوست، از دست ندهد و سرمایه عمرش را مغتتم شمارد. «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (واقعہ/۶۲)



پی‌نوشت‌ها

۱. مفاد این قاعده وثیق فلسفی این است که عشق و شوق غریزی به مافوق که کمال برتر و بالاتر است، در همه موجودات عالم به حکمت الهی نهفته شده است. این شوق و اشتداد غریزی به سوی کمال در برخی از موجودات، بدیهی و در برخی دیگر، محسوس است، در برخی هم به وسیله کشف و برهان و استقراء اثبات می‌شود.
۲. «و همانا ما آدمی را از گل خالص آفریدیم. آن گاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار (صلب و رحم) قرار دادیم. آن گاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان ساختم و سپس بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم (و پیکری کامل کردیم) پس از آن (به دمیدن روح پاک مجرد) خلقتی دیگرش انشا نمودیم، آفرین بر (قدرت کامل) خدای که بهترین آفرینندگان است.»
۳. از امهات مسائل نفس آن است که آیا تکون جوهر نفس به نحو جسمانیة الحدوث است یا به شکل روحانیة الحدوث و التصرف؟ آراء و اقوال در این باره بسیار است اما نظر سه مذهب بیشتر از دیگر آراء در کتب حکمی مطرح شده است.
اول: مذهب ارسطو و طایفه مشائین است که نفس را روحانیة الحدوث و البقا می‌دانند و آن با حدوث بدن حادث می‌شود.
دوم: مکتب ملاصدرا و تابعین وی است که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌دانند و آن به حدوث بدن حادث می‌شود.
سوم: رأی منسوب به جناب افلاطون است که قائل به قدم نفس ناطقه انسانی است.
۴. ارکان جمع رکن به معنای عنصر، ماده، هیولی اصل و اساس است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۰۵) که در اصطلاح حکما اُسْتُقْسَم نام دارد و به تقریر غالب اطباء مسلمان عبارت است از اجسامی یکسان و بسیط که اجزاء نخستین بدن انسان و دیگر موجودات را تشکیل می‌دهند و به اجسام با صورت‌های نوعیه گوناگون تجزیه نمی‌شوند و اجسام مرکب پس از تجزیه به این ارکان منقسم می‌گردند. (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۲۹۵) حکما ارکان را در چهار عنصر وجودی منحصر می‌دانند که دو عنصر، سنگین و دو عنصر دیگر، سبک است. عناصر سنگین در بردارنده آب و خاک و عناصر سبک در بردارنده آتش و هوا می‌باشند. هر یک از این عناصر حامل دو قوت فاعله و منفعله است که به سبب آن هر واحد از ارکان، مخصوص به خصوصیتی می‌شوند. قوت فاعله خود به دو قسم مفرقه و جامعه تقسیم می‌شود که از مفرقه، حرارت و گرمی و از جامعه، برودت و سردی پدید می‌آید. بنابر این ارکان در چهار عنصر با ویژگی‌های طبیعی خود شکل می‌گیرند. (گودرز بروجردی، ۱۳۹۸: ۴۰ و ۴۱)
۵. فاتر آب آرمیده یا آب فرو نشسته از جوش و غلیان که نه سرد و نه گرم است. (زیبیدی، ۱۴۱۴، ۷: ۳۳۵)
۶. اصطلاح «هورقلیا» از موارث قدیم حکما و فلاسفه پهلوی ایرانی است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمة الاشراق آن اصطلاح را زنده نگاه داشته و در مؤلفاتش به کار برده، و آن میراث را به دوره‌های بعد رسانیده است. از حکمای متأخر به‌ویژه ملاصدرا و اتباع وی آن اصطلاح را پذیرفته و در نوشته‌های فلسفی خود به کار برده‌اند. حاجی سبزواری در فصل معجزات و کرامات منظومه حکمت می‌گوید:



سال ششم، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

الصّوت و الصّورة من هورقلیا

و یقوی التّخیل فالبنطاسیا

اذ ذا یحاکی عالم القواهر

قد نال فی غایة حسن باهر

۷. منظور این است که بدن طبیعی، علت اعدادی روح بخاری است نه علت حقیقی آن و برای تکون روح بخاری، فاعل طبیعی است نه فاعل الهی. فاعل الهی، اعطا کننده وجود و فاعل طبیعی، اعطا کننده حرکت است. (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۶)
۸. «هر چه بر گرده زمین است نابود می شود. تنها ذات پروردگارت باقی می ماند، چون او دارای صفات جلال و جمال است.»
۹. «خدای متعال ابا دارد امورات عالم امر و خلق را انجام دهد، مگر از طریق اسباب و وسایط آنها»
۱۰. «گرم مزاجان را به درازی عمر، مژده ده.»



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زادالمسافر، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶)، قانون در طب، ترجمه علیرضا مسعودی، کاشان: مرسل.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۰)، صنع و ابداع، شرح احمد بهشتی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، من مؤلفات ابن سینا الطیبیه (دفع المضار الکلیه عن الأبدان الإنسانیة)، دمشق: معهد التراث العلمي العربي.
۷. ابو سهل مسیحی، عیسی بن یحیی (۱۳۸۷)، تشریح بدن الانسان، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۸. ازدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷)، کتاب الماء، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
۹. اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، مرآة الاکوان، تهران: میراث مکتوب.
۱۰. امین، سیده نصرت (بانو مجتهدہ اصفهانی) (۱۳۶۱)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۱. ابن قرچغای خان، علیقلی (۱۳۷۷)، احیاء حکمت (مشمول بر طبیعیات)، تهران: احیاء کتاب دفتر نشر میراث مکتوب.
۱۲. مناری، محمد عبدالرئوف (۱۹۹۹م)، الکواکب الدرّیة فی تراجم السادة الصوفیة، بیروت: دارالصادر.
۱۳. بهاء الدوله، بهاء الدین بن میر قوام الدین (۱۳۸۷)، خلاصه التجارب، تهران: دانشگاه علوم پزشکی تهران.
۱۴. تهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۸ق)، امام شناسی، چاپ دوم، مشهد: علامه طباطبائی.
۱۵. جمعی از نویسندگان، (۱۹۸۰م)، ارسطو طالیس فی النفس، بیروت: دارالقلم.
۱۶. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۳)، دروس معرفت نفس، چاپ دوم، قم: الف لام میم.
۱۷. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۴۲۹ق)، سرح العیون فی شرح العیون، چاپ سوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۹. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۳)، عیون مسائل نفس، ترجمه ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی، قم: نشر بکا.
۲۰. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۵)، ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۹۳)، طب و طیب و تشریح، قم: الف لام میم.
۲۲. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۹۳)، نهج الولاية، قم: الف لام میم.
۲۳. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، چاپ هشتم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.



۲۴. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۶)، مآثر آثار، تدوین داوود صمدی‌آملی، قم: الف لام میم.
۲۵. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸)، دیوان اشعار، تهران: فرهنگ قلم.
۲۶. داماد میر، محمدباقر (۱۳۸۰)، جذوات و مواقیت، تهران: میراث مکتوب.
۲۷. دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ پنجم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۸. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۲۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
۳۰. سجادی سید جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. سجادی سید جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. شیخ اشراق (۱۳۷۹)، هیاکل النور، تهران: نشر نقطه.
۳۳. شمس‌الدین آملی، محمود بن محمود (۱۳۸۱)، نفائس الفنون فی عرائس العیون، تهران: اسلامیه.
۳۴. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، الحکمه المتعالیه، فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران: دارالمعارف لاسلامیه.
۳۵. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۰)، رساله مبداء و معاد، چاپ دوم، قم: دانشگاه قم.
۳۶. طباطبائی، سید علی (۱۳۸۶)، انسان کامل، چاپ دوم، قم: مطبوعات دینی.
۳۷. طالقانی، سید علی (۱۳۹۵)، مسئله نفس و بدن، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۳۸. عقیلی خراسانی، حسین بن محمد (۱۳۸۵)، خلاصه الحکمه، قم: نشر اسماعیلیان.
۳۹. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، چاپ یازدهم، تهران: شرکت نشر علمی و فرهنگی.
۴۰. قوصونی، مدین بن عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، قاموس الأطباء و ناموس الألباء، دمشق: مجمع اللغة العربیه.
۴۱. کربلایی، جواد [بی‌تا]، الانوار الساطعه فی شرح الزیاره الجامعه، قم: دارالحدیث.
۴۲. گودرز بروجردی، حسینعلی (۱۳۹۸)، تأثیر طبع و مزاج بر خلیقات، تهران: دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین (ع).
۴۳. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶)، دانشنامه احادیث پزشکی، ترجمه حسن صابری، چاپ هشتم، قم: دارالحدیث.
۴۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، مولوی‌نامه، چاپ دهم، تهران: هما.
۴۶. هروی، محمد بن یوسف (۱۳۸۷)، بحر الجواهر (معجم الطب الطبیعی)، قم: جلال‌الدین.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی