

بررسی «مسئله تعامل علی» از دیدگاه ملاصدرا

بیژن منصوری*

چکیده

«اصالت تعامل علی» ناظر به چگونگی ارتباط و تأثیر دوجانبه دو امر مادی و مجرد است. مسئله این است که دو امر ذاتاً متفاوت مثل نفس و بدن چگونه می‌توانند با یکدیگر رابطه علی دوجانبه داشته باشند؟ ملاصدرا دو راه حل برای این مسئله پیشنهاد می‌کند که راه حل نخست بر اساس مبانی فلسفی ایشان راه‌گشا و قابل قبول است؛ اما راه حل دوم اولاً با مبانی ایشان سازگار نیست و ثانیاً دچار مشکلاتی است که رهایی از آنها ممکن نیست.

واژگان کلیدی: اصالت تعامل، دوگانگانگاری جوهری، بدن عنصری، روح بخاری، بدن نوری اخروی، تعامل فراگیر.

* دانشجوی دکتری دانشگاه تهران و مدرس مدعو دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۹۲/۷/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۶

مقدمه

وقتی ما انسان‌ها ناراحت می‌شویم، ضربان قلب و رنگ چهره و شیوه سخن‌گفتنمان تحت تأثیر قرار می‌گیرد. وقتی پایمان به شیء سختی برخورد می‌کند، احساس درد می‌کنیم و احساس درد، رفتارهای خاصی مثل جیغ‌کشیدن، داد و فریادکردن و خاراندن محل درد را در ما ایجاد می‌کند. وقتی گرسنه می‌شویم، به طرف چیزی که باور داریم گرسنگی‌مان را رفع می‌کند، می‌رویم... اینها اموری هستند که ما در زندگی روزمره همواره در خود مشاهده می‌کنیم. حال سخن در این است که اموری مثل احساسات، باورها، امیال، افکار و مقاصد چه ماهیتی دارند؟ آیا اینها مثل رویدادها و حوادث مغزی و عصبی و رفتارها و وضعیت‌های بدنی اموری فیزیکی‌اند یا حقیقت دیگری در آنها نهفته است؟

در فلسفه ذهن معاصر، گروهی از فیلسوفان که به «رفتارگرایی» (Behaviorism) باور دارند، ماهیت امور ذهنی فوق‌الذکر را مادی دانسته، آنها را با رفتارهایی که ما در طول زندگی از خود آشکار می‌سازیم، یکسان انگاشته‌اند. اینان مثلاً حالتی مثل درد را با رفتارهایی مثل جیغ‌کشیدن، خاراندن محل درد و... این‌همان می‌دانند. همچنین است وقتی کسی فکری در ذهن دارد، یا میلی به چیزی پیدا می‌کند یا قصدی برای تحقق هدفی دارد و... همه این حالات و رویدادهای درونی و ذهنی در اندیشه فیلسوفان رفتارگرا چیزی جز همان رفتارهای متناظری که از انسان‌ها سر می‌زند، نیستند. رفتارگرایی خود به «رفتارگرایی افراطی» و «رفتارگرایی تحلیلی» تقسیم می‌شود؛ اما ویژگی مشترک هر دو این دیدگاه‌ها توجیه حالات درونی و ذهنی انسان‌ها بر اساس رفتارهای متناظر آنهاست (Swinburne, 1997, p.9).

گروهی دیگر از فیلسوفان ذهن در توجیه حالات فوق به رخدادهای مغزی و عصبی تمسک کرده‌اند. این فیلسوفان - برای عنوان مثال - درد را با شلیک فلان عصب یکی می‌انگارند. تحویل‌گرایی (Reductionism) دیدگاهی است که اینان بدان معتقدند. وقتی درد، همان شلیک عصب باشد، در واقع این حالت ذهنی (درد) به آن رخداد عصبی مغزی فروکاسته و تحویل برده شده است. کارکردگرایی (Functionalism) دیدگاه دیگری

است که برای توجیه حالات ذهنی صرفاً بر رفتارها یا رخدادهای عصبی تأکید نمی‌کند، بلکه به مجموعه ورودی‌ها و خروجی‌های ناظر به یک رخداد توجه می‌کند. دربارهٔ مثال مذکور (درد) خراش برداشتن دست- به عنوان ورودی- چهره در هم‌کشیدن و داد و فریادکردن (خروجی) و یک رابطه با سایر حالات ذهنی (میل به خلاص شدن از درد) اموری هستند که توجیه‌کنندهٔ حالات ذهنی‌اند. در میان کارکردگرایان، عده‌ای به تحویل‌گرایی باور دارند؛ یعنی با اینکه در توجیه حالات ذهنی تنها بر رفتارها یا رویدادهای مغزی تکیه نمی‌کنند، اما همچنان حالات ذهنی را به اموری فیزیکی که مجموعه ورودی‌ها و خروجی‌ها هستند، تحویل می‌برند. اما عده‌ای دیگر از آنها غیرتحویل‌گرایند؛ یعنی امور ذهنی را متمایز از همهٔ رویدادهای فیزیکی می‌دانند. در واقع در نظر این گروه، کارکردگرایی، دیدگاهی علیه تحویل‌گرایی (فیزیکالیسم) است (Ibid, p.8).

در این میان دو دسته از فیلسوفان هستند که مانند غیرتحویل‌گرایان، حالات ذهنی را اموری متمایز و به لحاظ ماهوی، متفاوت از امور فیزیکی و بدنی تلقی می‌کنند. دستهٔ نخست کسانی‌اند که به «دوگانه‌انگاری ویژگی» (Property Dualism) باور دارند. در این دیدگاه، بدن انسان، جوهری در نظر گرفته می‌شود که دو دسته ویژگی متفاوت دارد. دستهٔ اول از ویژگی‌های این امر جوهری (بدن) همان امور فیزیکی، مثل رفتارها و حالات و رویدادهای مغزی و عصبی و... است؛ اما دستهٔ دوم ویژگی‌هایی هستند که هرچند متکی به جوهر بدن و برآمده از آن می‌باشند، ذاتاً متمایز از بدن و ویژگی‌هایش بوده، ماهیتی متفاوت با آنها دارند. این ویژگی‌ها همان ویژگی‌های ذهنی‌اند که اموری غیرمادی و غیرفیزیکی به شمار می‌آیند. دستهٔ دوم فیلسوفانی هستند که به دوگانه‌انگاری جوهری (Substance Dualism) اعتقاد دارند. در این دیدگاه انسان مرکب از دو جوهر مادی و غیرمادی به نام بدن و نفس است و هرکدام از این دو جوهر، ویژگی‌های خاص خود را دارند. ویژگی‌های بدن از جنس بدن بوده، اموری مادی و فیزیکی‌اند؛ همچنان‌که ویژگی‌های نفس نیز از جنس نفس بوده، اموری غیرفیزیکی و مجرد می‌باشند.

«اصالت تعامل علی» (Interactionism) ناظر به چگونگی ارتباط میان امور ذهنی و

بدنی است. وقتی کسی دربارهٔ انسان قائل به وجود دو نوع امور ماهیتاً متفاوت می‌شود و بعد باور پیدا می‌کند این امور با هم رابطهٔ علی دارند، پرسشی که برای چنین کسی مطرح می‌شود، این است که امور ذاتاً غیر همسنخ و ماهیتاً متفاوت چگونه می‌توانند رابطه و تعامل علی با همدیگر داشته باشند؟ چگونه آسیب‌دیدن یک بافت بدنی که امری فیزیکی است، علت درد که امری ذهنی و غیرفیزیکی است، می‌شود؟ چگونه همین درد، علت میل به خلاص‌شدن از درد که خود امر غیرفیزیکی دیگری است، می‌گردد؟ چگونه درد و میل به خلاصی از درد سبب شلیک عصب‌های خاصی در مغز می‌شوند؟ چگونه میل به خوردن غذا سبب حرکت بدنی و رفتن به سوی غذای خاصی می‌گردد؟ این تعاملات معمول و مرسوم که ما همه‌روزه در خود شاهد هستیم، به مشکلی، به‌خصوص برای فلسفهٔ ذهن معاصر تبدیل شده‌اند. بسته به اینکه فیلسوفان دربارهٔ نحوهٔ وجود حالات ذهنی چه دیدگاهی را برمی‌گزینند، به مسئلهٔ تعامل پاسخ می‌دهند. البته این مشکل برای فیلسوفان تحویل‌گرا مطرح نیست. در رفتارگرایی، فیزیکالیسم و برخی از دیدگاه‌های کارکردگرایانه، چون به تحویل امور ذهنی به امور فیزیکی باور دارند، مسئلهٔ تعامل علی مشکل‌ساز نیست؛ زیرا تعامل علی میان امور مادی جهان، امری مسلم و معمول است. هیچ اشکالی در این نیست که یک امر مادی در یک امر مادی دیگر تأثیرگذار باشد و یا از آن تأثیر پذیرد. مشکل وقتی حاد می‌شود که همچون دوگانه‌انگاران جوهری، دوگانه‌انگاران ویژگی و غیرتحویل‌گرایان قائل به تمایز ماهوی امور ذهنی و امور فیزیکی شویم و آن وقت به تعامل علی میان آنها نیز باور داشته باشیم. اگر کسی از میان فیلسوفان به «کامل‌بودن فیزیک» یا بسته‌بودن آن نیز باور داشته باشد، البته مشکل دوچندان می‌شود. کامل‌بودن فیزیک برای توجیه رویدادهای فیزیکی جهان، به دخالت هیچ امر غیرفیزیکی در جهان و انسان نیازمند نیست. این امر قائل به کفایت توجیه مکانیکی جهان است و پادرمیانی امور غیرفیزیکی در جهان و انسان را کاری غیرلازم تلقی می‌کند. اگر کفایت فیزیک برای توجیه جهان مورد نظر باشد، آن وقت توجه به امور ذهنی ماهیتاً متمایز در توجیه حقیقت انسان کاری غیر لازم است.

ملاصدرا در قامت یکی از فیلسوفان مطرح و معروف در جهان اسلام، در آثار خود به تفصیل درباره ماهیت نفس و ویژگی‌های آن سخن گفته است. این فیلسوف دیدگاه خاصی درباره نفس و ماهیت آن دارد که - همان‌طور که در ادامه این نوشتار خواهد آمد - در قالب هیچ‌یک از دیدگاه‌های فوق‌الذکر نمی‌گنجد. برای فهم نوع نگاه ملاصدرا به نفس و ماهیت و ویژگی‌های آن، نخست به مباحثی از ایشان در این زمینه می‌پردازیم تا به مشکل تعامل علی نفس و بدن و راه‌حلی که این فیلسوف ارائه می‌کند، برسیم.

۱. ماهیت نفس

ملاصدرا در اثبات امری به نام نفس در موجودات صاحب نفس (نباتات، حیوانات و انسان‌ها) از راه آثاری که از بعضی از اجسام نمودار می‌شود، آغاز می‌کند؛ ما می‌بینیم که در بعضی از اجسام، آثاری مثل رشد و نمو و تغذیه و در اجسام دیگر، آثاری مثل حس و حرکت و در برخی دیگر از اجسام آثاری مثل درک و تمییز ظاهر می‌شود. این آثار را نمی‌توان به صورت جسمیه آن اجسام نسبت داد؛ زیرا اجسامی دیگر از قبیل جمادات هستند که صورت جسمیه دارند، ولی آثار فوق را از خود آشکار نمی‌کنند. بنابراین باید به مبدئی دیگر در این اجسام قائل بود که این آثار را ظاهر می‌سازد. در نظر ملاصدرا این مبدأ صاحب آثار مذکور «نفس» نام دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۵). نفس که صاحب آن آثار است، هم در گیاهان هم در حیوانات و هم در انسان‌ها وجود دارد؛ اما این حقیقت نفسیه چه ماهیتی و حقیقتی بر آن حاکم است؟ ملاصدرا این حقیقت نفسیه در اجسام فوق‌الذکر را آشکارا «صورتی مادی» تلقی می‌کند که به تناسب قرب و بعدش از عالم ملکوت و عقول مفارق، حقیقت آن شدت و ضعف می‌یابد. نفس در اجسام نباتی صورتی منغمر در ماده است، هرچند به سبب شباهت اندکی که به عالم ملکوت دارد، دارای آثار حیاتی رشد و تغذیه و تولید مثل می‌گردد، اما این شباهت اندک به ملکوت، آن را از انغمار شدید در ماده و مادیات خارج نمی‌سازد (همان، ج ۸، ص ۱۶۴)؛ اما نفس در اجسام حیوانی و انسانی شباهتی بیشتر به عالم مفارقات دارند و لذا از انغمار و تعلق شدید به ماده و لواحق ماده فاصله گرفته، به مجرد می‌رسند. به همین دلیل این فیلسوف در دو بخش از

کتاب اسفار فصولی را به اثبات تجرد نفوس حیوانی و انسانی اختصاص می‌دهد، ولی هیچ فصلی را به تجرد نفس نباتی اختصاص نمی‌دهد؛ زیرا نفوس نباتی اصلاً به مرحله تجرد نمی‌رسند (همان، ج ۸، ص ۴۲-۴۴).

حکیم شیراز با اینکه در ابتدا از «صورت مادی» بودن همه نفوس سخن گفت، اما درباره بعضی از نفوس از تجرد و غیرمادی بودن سخن به میان آورد. آیا میان این دو تعبیر تناقض وجود دارد؟ این دو تعبیر در ابتدای امر متناقض می‌نمایند، اما با دقت و تأمل بیشتر معلوم می‌شود میان آنها تناقضی نیست.

ملاصدرا به وجود پیش از ابدان نفوس یا به قدیم بودن آنها باور ندارد؛ یعنی نفوس پیش از اینکه ابدانشان در جهان مادی استعداد و آمادگی پیدا کنند، وجودی پیشین به صورت کثرت عددی نداشته‌اند، هرچند از وجودی در قالب وجود علت مفارق، یعنی عقل فعال برخوردار بوده‌اند. وجود عقل فعال به عنوان علت همه صور و نفوس باید همه کمالات معلول‌های خود را در خود داشته باشد. کمالات عقل فعل به عنوان علت صور و نفوس در واقع وجود جمعی نفوس پیش از خلق ابدان می‌باشد. اما نفوس به صورت کثرت عددی و جزئی وجودی پیشین نداشته‌اند (همان، ج ۸، ص ۳۴۷). این فیلسوف به روحانیه الحدوث بودن نفوس نیز اعتقادی ندارد؛ یعنی این‌گونه نیست که نفوس هنگام آمادگی ابدان به صورت یک امر مجرد از جانب واهب‌الصور (عقل فعال) به ابدان افاضه شوند. ملاصدرا به چند دلیل که یکی از آنها حرکت جوهری است، محال می‌داند که نفوس به صورت مجرد در ابدان حادث شوند (همان، ج ۸، ص ۳۴۴-۳۴۵). از همین جا وی به روحانیه الحدوث بودن نفوس باور پیدا می‌کند. نفس در ابتدای افاضه حتی عنوان نفس ندارد؛ آنچه هنگام آمادگی ابدان به آنها افاضه می‌شود صورتی طبیعی و جمادی است. البته این صورت طبیعی چون واجد استعدادهای بالقوه برای مراحل بعدی کمال است، از صورت‌های طبیعی که چنین استعدادهایی ندارند، به لحاظ وجودی، شریف‌ترند. این صورت طبیعی بر اساس حرکت جوهری به نفس نباتی تبدیل می‌شود. اگر این نفس نباتی استعداد مراحل بعدی را نداشته باشد، همین‌جا متوقف می‌شود و نمی‌تواند بر اثر حرکت جوهری تبدل وجودی یابد؛ اما

اگر استعداد مراحل بعدی را داشته باشد، حرکت جوهری در آن تبدیل وجودی ایجاد می‌کند و آن را تبدیل به نفس حیوانی و انسانی می‌کند.

اکنون سخن در این است که نفس حیوانی و انسانی که بر اثر حرکت جوهری به مجرد می‌رسند، آیا آن‌گونه که فیلسوفان مشاء، مثل *ابن‌سینا*، فکر می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۵) تجردی تام می‌یابند؟ *ملاصدرا* با اینکه دلایل متعددی بر اثبات تجرد نفس حیوانی و انسانی اقامه می‌نماید، آشکارا اعلام می‌کند که این نفس تا هنگامی که به بدن تعلق دارند و از آن مفارقت نکرده‌اند، تجرد تام نمی‌یابند و بسیط‌الهی نیستند (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۳۷۵). نفس انسانی وقتی تجرد تام می‌یابد که از بدن جدا شوند. البته در این صورت دیگر عنوان نفسیت بر آنها حمل نمی‌شود؛ یعنی آنها در این وضعیت دیگر اصلاً نفس نیستند، بلکه عقلی مفارق شبیه همه عقول مفارق می‌گردند (همان، ج ۸، ص ۳۷۸) از همین جا معلوم می‌شود وقتی این فیلسوف، نفس را صورتی مادی معرفی می‌کند، سپس به اثبات تجرد برای آنها می‌پردازد، به تناقض دچار نشده است؛ زیرا نفس تا هنگام تعلق به ابدان گویا نوعی مادیت بر آنها حاکم است. این مادیت به سبب حرکت جوهری و اشتداد وجودی از مرحله‌ای به مرحله دیگر متفاوت است. نفس در وضعیت نباتی شدیدترین نوع مادیت و تعلق بر آن حاکم است. در وضعیت حیوانی به وضعیت مادی-مثالی می‌رسد و بعد در مرحله انسانی به وضعیت مادی-مثالی-عقلی نائل می‌گردد. فقط در صورت مفارقت از ابدان است که تجرد تام می‌یابد که در این صورت دیگر عنوان نفس بر آن صادق نیست.

به هر حال نفس در هنگام تعلق به ابدان در هر مرحله‌ای که باشند صورتی مادی‌اند. این صورت مادی به لحاظ درجه وجودی شدت و ضعف می‌یابد، در مرحله‌ای شدیدترین وضعیت تعلق را دارد و در مراحل بعد از شدت تعلق کاسته می‌شود و به عالم ملکوت شبیه‌تر می‌شوند. اما آنها در هر مرحله‌ای باشند، چون با بدن و ماده سروکار دارند، هیچ‌گاه تجرد تام نمی‌یابند و به تعبیر دیگر، گونه‌ای مادیت نیز بر آنها حاکم است.

ملاصدرا بر خلاف فیلسوفان مشاء که بین نفس و قوای آن جدایی می‌اندازند، نفس را

بر اساس «النفس فی حدتها کل القوی» متحد با همه قوای حسی، خیالی و عقلی‌اش می‌داند. نفس در مرحله ادراک حسی تا درجه محسوسات تنزل وجودی پیدا می‌کند و به ادراک حسی می‌پردازد. قوای حسی مثل باصره، سامعه و... عین خود نفس و موجود به وجود او می‌باشند. در خیال و وهم هم این نفس است که به ادراکات خیالی می‌پردازد و با قوای خیالی و وهمی و ادراکات تخیلی و توهمی متحد می‌گردد و نیز در مرحله شهودات عقلی و ادراکات کلی تجردی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴).

نکته بسیار جالب و بی‌سابقه‌ای که این فیلسوف به مباحثش می‌افزاید، اتحاد نفس با قوای نباتی و قوای طبیعی و جمادی خود است. وی معتقد است قوای نباتی که کار هضم، تغذیه، رشد و نمو و... و قوای طبیعی که کار تقویم مزاج را انجام می‌دهند، عین نفس ناطقه انسانی و نفس حیوانی‌اند. در واقع کار هضم و تغذیه، کار خود نفس است و این نفس است که متحد با قوای نباتی و صورت طبیعی است. جالب‌تر اینکه این حکیم حتی خود بدن عنصری را نیز از مراتب نفس به شمار می‌آورد. بدن عنصری و مادی هرچند امری جوهری و قائم به ذات است، اما از نازل‌ترین مراتب نفس به حساب می‌آید و در واقع متحد با آن است (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۵۲)؛ اینجاست که باید بگوییم دیدگاه این فیلسوف در میان نظریه‌های مختلف راجع به نفس منحصر به فرد و ویژه است. به این نکته در پایان این نوشتار برمی‌گردیم.

۲. کیفیت تعلق

حکیم صدر در کتاب اسفار شش نوع تعلق و در واقع شش نوع نیاز یک شیء به شیء دیگر را برشمرده است که تعلق‌های پنجم و ششم به مبحث نفس و بدن مربوط می‌شوند. نخستین نوع تعلق، تعلق ماهیت به وجود است. ماهیت، چه در ذهن و چه در خارج، نیازمند وجود است و با صرف نظر از وجود، نه در ذهن و نه در خارج، نمی‌تواند تفرری داشته باشد. نوع دوم تعلق، تعلق شیء در وجود و هستی خود به شیء دیگر است؛ مانند تعلق ممکن به واجب تعالی. در این نوع تعلق، معلول متعلق به علت خود نیست، بلکه عین تعلق به آن است. نوع سوم تعلق، تعلق بحسب ذات و نوعیت به شیء دیگر است.

عرض به موضوع خود هم در نوعیت و هم در تشخیص وجودی به موضوع خود نیازمند و متعلق است. گاه تعلق یک شیء به شیء دیگر بحسب وجود و تشخیص در حدوث و بقاست؛ یعنی یک شیء اگر بخواهد هم حدوث یابد و هم به وجود ادامه دهد، نیازمند شیء دیگر است، مانند نیاز صورت به ماده؛ اگر ماده نباشد، صورت، نه می‌تواند حادث شود و نه می‌تواند به وجود ادامه دهد. تعلق‌های چهارگانه فوق مربوط به بحث ما نمی‌شوند. آنچه به بحث نوع تعلق نفس به بدن مربوط می‌گردد، تعلق‌های پنجم و ششم‌اند. در تعلق پنجم شیء در حدوث نیازمند و متعلق به شیء دیگر، اما در بقا به آن نیاز ندارد. ملاصدرا چون به حدوث نفس معتقد است، این نوع تعلق را برای نفس می‌پذیرد. اگر بدن و آمادگی و استعداد آن نباشد، نفس نمی‌تواند حادث شود، اما نفس پس از طی مراحل استکمال به مرحله‌ای می‌رسد که می‌تواند بدون بدن به وجود خود ادامه دهد. در تعلق ششم شیء نه در حدوث و نه در بقا به شیء دیگر متعلق و نیازمند نیست، بلکه صرفاً برای کسب کمالات و فضایل نیازمند بدن است. این نوع تعلق، فقط بر دیدگاه حکمای مشاء از جمله ابوعلی سینا صدق می‌کند؛ چون به باور این حکما نفس هر چند حادث است، حدوث آن به سبب برآمدن از ماده و تشخیص یافتن بر اساس آن نیست. نفس در هنگام حدوث امری مجرد و روحانی است و در بقا نیز بدون آن می‌تواند موجود باشد. تنها دلیل تعلق نفس به بدن، استکمال یافتن نفس و حاصل کردن فضایل و کمالات است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۵۲).

اما ملاصدرا چون به جسمانیة الحدوث بودن نفس قائل است، بدن را برای تشخیص یافتن نفس لازم می‌داند. اگر بدن نباشد، نفس در ابتدای حدوث یک صورت جمادی و طبیعی صرف است، باید بدن باشد تا بر اثر حرکت جوهری نفس و آثار حیاتی آن در مراحل مختلف آشکار شود و تشخیص یابد. بنابراین در نظر ملاصدرا اولاً نفس در حدوث و تشخیص وجودی نیازمند و محتاج بدن است، هر چند در بقا می‌تواند به مرحله‌ای برسد که بدون بدن وجود داشته باشد؛ ثانیاً نفس بعد از تشخیص یافتن و ظهور در قالب آثار حیاتی، نیازمند بدن برای کسب کمالات و فضایل است. به هر حال وجه تفاوت دیدگاه ابن‌سینا و

ملاصدرا نسبت به دو نوع تعلق اخیر روشن است.

ملاصدرا نوع نیاز نفس به بدن را در دو امر تشخیص و استکمال دانست؛ اما برای فهم اینکه نفس چگونه از طریق بدن استکمال می‌یابد و اساساً استکمال به چه معناست و نوع تعلق نفس به بدن یا بالعکس آیا تعلق کلی و فراگیر است یا تعلق جزئی، به تفصیل بیشتر دیدگاه‌های این فیلسوف نیاز می‌باشد.

۳. تعلق کلی و فراگیر

این فیلسوف منظور خود از استکمال نفس از طریق بدن را کمالات ادراکی و تحریکی معرفی می‌کند. کمالات ادراکی نفس مراتب مختلفی دارد که از ادراکات حسی آغاز می‌شود. ادراکات خیالی را طی کرده، به ادراک کلیات و شهود ذوات کلیه ختم می‌گردد. ادراکات حسی از دیدگاه ملاصدرا به لحاظ شیوه ادراک، ماهیتی متفاوت با دیدگاه جمهور حکمای پیش از وی دارد. از نظر جمهور حکما قوای حسی، صورت محسوس را از ماده‌اش تجرید می‌کند و قوه خیال به تجرید بیشتر همان می‌پردازد تا به ادراکات عقلی می‌رسیم که اینجا قوه عاقله، آخرین تجرید خود را انجام می‌دهد و از همان صور قبلی، صورتی کلی و بدون هیچ‌گونه از لواحق مادی می‌سازد. ملاصدرا با این دیدگاه مخالفت کرده، می‌گوید:

ان الاحساس مطلقا لیس كما هو المشهور من عامة الحكماء... بل الادراک مطلقا
انما يحصل بأن یفیض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها
الادراک و الشعور فهی الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و اما وجود صورة
فی مادة فلاحس و لامحسوس الا انها من المعينات لفیضان تلك الصورة مع
تحقق الشرائط (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۱۸۱).

عبارت فوق به صراحت دال بر این است که صور محسوسات همان‌ها که از تأثیر امور حسی در قوای حسی ایجاد می‌شوند، نیستند، بلکه این تأثیرات صرفاً معداتی هستند که از طریق آنها نفس آمادگی کسب صور محسوسه از واهب‌الصور را پیدا می‌کند. بنابراین آنچه به عنوان محسوس بالذات برای ما شناخته شده است، از تأثیرات خارجی اشیا بر حواس حاصل نمی‌شود، بلکه این تأثیرات مقدمه افاضه صورت‌های محسوس از جانب

واهب‌الصور است. آنچه به‌وضوح در عبارات صدرای دیده می‌شود، عدم نفی تأثیرات خارجی بر آمادگی نفس برای کسب صور از واهب‌الصور است؛ یعنی حتی اگر واهب‌الصور افاضه‌ای انجام دهد، بدون ایجاد آمادگی از جانب بدن امکان ندارد و آمادگی بدن هم به سبب تأثیرپذیری قوای حسی از امور مادی بیرونی است. اینجا ما مسئله علیت را مشاهده می‌کنیم. تأثیراتی که در قوای حسی ایجاد می‌شوند، صورت‌هایی هستند که ملاصدرا آنها را صورت‌هایی حسی که محسوس بالذات برای ما انسان‌ها هستند، نمی‌داند، بلکه معذات‌اند. اما همین تأثیرات که معلول تأثیرگذاری امور خارجی بر قوای حسی‌اند، نفس را آماده قبول افاضه از جانب واهب‌الصور می‌کند. بنابراین در ادراکات حسی بدن از امور خارجی تأثیر می‌گیرد. این تأثیرات بر قوای حسی مؤثر واقع می‌شوند و این تأثیرات زمینه افاضه را فراهم می‌کند. درباره ادراکات خیالی هرچند ظاهر عبارت فوق دال بر این است که این ادراکات نیز افاضه از واهب‌الصورند، اما ملاصدرا در جایی دیگر از اسفار بر خلاف نظریه حلول حکمای پیشین به «نظریه صدور» درباره آنها روی می‌آورد. ایشان درباره صور و ادراکات خیالی معتقد است که با آمادگی و حصول استعداد برای نفس به دلیل وجود مخصصات مادی، نفس از جانب خود این صور را خلق و ابداع می‌کند؛ یعنی یک صورت خیالی آن‌گونه که جمهور حکما پیش از صدرای اعتقاد داشته‌اند، از مجرد بیشتر صور محسوسات در نفس حاصل نمی‌شوند، بلکه مخلوق خود نفس‌اند (همان، ج ۸، ص ۲۳۶).

این فیلسوف علت خلق و ابداع صور خیالی از جانب نفس را در جایی دیگر این‌گونه بیان می‌کند که اگر قرار باشد ماهیات امور خارجی در ذهن وارد شوند، باید مثلاً با ورود ماهیت آب به ذهن نفس سرد شود و با ورود ماهیت حرارت به ذهن، نفس گرم شود و... برای فرار از این محذور باید بگوییم که وقتی امور خارجی در بدن و قوای حسی تأثیر می‌گذارند، این تأثیرات آمادگی برای نفس ایجاد می‌کنند تا نفس بر اساس این تأثیرات صور خیالی را خلق و انشا کند. اینجا هرچند نفس مطابق با امور خارجی و متناظر با تأثیرات موجود در قوای حسی صور خیالی را انشا می‌کند، اما چون این صور مخلوق

نفس‌اند، محذور فوق لازم نمی‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۵). ملاصدرا با اینکه صور خیالی را مخلوق نفس می‌داند، به این نکته نیز متفطن است که نفس بدون توجه به آن تأثیرات خلق و انشا نمی‌کند؛ لذا در صور خیالی نیز پای نیازمندی نفس به بدن در میان است. بدن با تأثیرپذیری از امور خارجی، قوای حسی را متأثر می‌سازد و همین تأثیرات زمینه خلق و انشای صور خیال از جانب نفس را فراهم می‌کنند. به هر حال اینجا نیز پای مسئله علیت امور خارجی برای تأثیرات بدنی و از آن رهگذر برای تأثیرات موجود در قوای حسی آشکارا در میان است.

درباره ادراکات عقلی این فیلسوف سخنی متفاوت‌تر دارد. فیلسوفانی مثل *ابن‌سینا* ادراک امور عقلی مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است»، «اصل امتناع تناقض» و... را کافی برای رسیدن به مجرد عقلانی و بعد نیل به خوشبختی عقلانی می‌داند؛ اما ملاصدرا می‌گوید کسانی که این‌گونه امور عقلی را ادراک می‌کنند، چه لذتی از این‌گونه ادراکات می‌برند؟! نیل به مجرد عقلانی، انتزاع امور کلی از محسوسات و امور خیالی نیست. البته این امکان برای همه انسان‌ها ممکن است، اما آنچه سبب می‌شود که انسان‌ها از درجه مادی - مثالی به درجه مادی - مثالی - عقلی نائل شوند، مشاهده ذوات کلی و عقول نوریه است. در این صورت است که انسان می‌تواند به خوشبختی عقلانی نایل گردد (همان، ص ۲۵۸). ملاصدرا بر اساس دیدگاه فوق از دایره تفکر فلسفی و انتزاع عقلی خارج می‌شود و وارد ساحت عرفان و شهود قلبی و عرفانی می‌شود. اما با این حال باز آشکارا اعلام می‌کند که شهود صور و ذوات نوریه و عقول مفارقه بدون عبور از مراحل حسی و خیالی ممکن نیست (همان، ص ۳۳). بنابراین باز علیت امور خارجی برای تأثیرات بدنی و تأثیرپذیری قوای حسی و بعد افاضه صور حسی از جانب واهب‌الصور و انشای صور خیالی از جانب نفس مطرح می‌گردد. در هر مرحله از ادراکات و شهودات اگر بدن و تأثیرپذیری‌ها و تأثیرگذاری‌های نباشد، هیچ ادراکی ممکن نیست. به تعبیر دیگر همه کمالات ادراکی نفس ناشی از بدن است. نفس باید با بدن مرتبط باشد تا بتواند به کمالات ادراکی نایل شود.

اما راجع به کمالات تحریکی هم ملاصدرا نیاز و حاجت‌مندی تنگاتنگ نفس به بدن را

مطرح می‌کند. حرکات بدنی، امیال، مقاصد، باورها و افکار مجموعه‌ای درهم تنیده‌اند. هر میلی به همراه قصد و باوری است که سبب حرکت بدن به سمت شیء می‌شود تا آن میل ارضا شود. میل به غذا قصد یک غذای معین را همراه دارد. باوری هم دال بر اینکه آن غذای معین میل مذکور را ارضا خواهد کرد همراه با میل و قصد است. در این صورت نفس به همراه این رویدادها و حالات ذهنی به حرکت دادن قوای مربوطه و آلات بدنی می‌پردازد تا به شیء مذکور برسد و میل خود را ارضا نماید. البته در کنار امور مذکور، اعتقادات و باورهای اخلاقی و ملاحظات محیطی و... نیز به عنوان حالات ذهنی در فرد وجود دارد که رفتار را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما در اینکه هر کمال تحریکی نفس مبتنی بر وجود بدن و آلات آن و حرکات بدنی است، تردیدی وجود ندارد. همان‌طور که دیدیم در کمالات ادراکی مسئله علیت (تأثیرپذیری بدن از رویدادهای خارجی و تأثیرپذیری قوای نفس از تأثیرات بدن و آلات آن و ایجاد زمینه برای نیل به کمالات ادراکی حسی، خیالی و عقلی) مشهود بود. در کمالات تحریکی نیز علیت یا تعامل علی مشهود است. میل نفس به همراه باورها و مقاصدش سبب حرکت قوا و آلات و اعضای بدن به سمت شیء مورد میل می‌شود و برخورد و مواجهه با شیئی که میلی را ارضا می‌کند- مثلاً یک نوع غذا- در صورت وجود میل در نفس و وجود باورها و افکار و اعتقادات و... در بدن و سپس در قوای ادراکی تأثیر می‌گذارد و نفس را تحریک می‌کند که قوا و آلات بدنی را به حرکت درآورد و به سمت شیء مورد میل بکشاند. همه اینها دال بر تعامل علی یا تأثیر دوجانبه نفس و بدن‌اند. ملاصدرا با توجه به تفصیلی که درباره حرکات اختیاری انسان می‌دهد و مبدأ همه حرکات ناشی از حکم عقل وهم را نفس می‌داند و بعضی از حرکات را برای جلب ملائم حسی و برخی را برای دفع منافذ حسی تلقی می‌کند، حتماً به چنین فرایندی و چنین رابطه دوجانبه میان نفس و بدن آگاه است (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۲۲).

نکته فوق را از استدلالی که این فیلسوف بر مبدأ بودن نفس برای همه قوای ادراکی و تحریکی، از جمله قوای نباتی و جمادی مطرح می‌کند نیز می‌توان استنباط کرد. دلیل این فیلسوف بر اینکه کاری که قوای نباتی انجام می‌دهند- مثل هضم غذا، رشد و نمو و... و

کاری که صورت جمادی انجام می‌دهد- مثل حفظ مزاج بدن- همه به نفس برمی‌گردد. این است که نفس چون طبق قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» با همه قوای ادراکی و تحریکی خود متحد است و اینها همه از مراتب نفس شمرده می‌شوند، همه کارهای فوق باید کار خود نفس باشد؛ نفس است که هضم می‌کند، رشد می‌دهد، تغذیه می‌کند، مزاج را حفظ می‌کند و... . پیش‌تر گفته شد که *ملاصدرا* حتی بدن عنصری را از مراتب نفس می‌داند. این فیلسوف در ادامه می‌گوید اگر نفس مجمع همه مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی نباشد، هر درد و رنجی و هر شادی و غمی که در نفس ایجاد می‌شد، نباید در بدن تأثیر می‌کرد. همین‌که ما با شهود درونی در خود می‌یابیم که وقتی شاد می‌شویم، دستگاه هاضمه تحت تأثیر قرار می‌گیرد و وقتی غمگین می‌شویم باز به صورتی دیگر هاضمه متأثر می‌گردد، همه اینها دال بر اتحاد نفس با همه قوا از جمله قوای نازله و اتحاد آن با بدن است (همان، ص ۵۲).

به هر حال از استدلال فوق دیدگاه *ملاصدرا* راجع به ارتباط تنگاتنگ و دوجانبه نفس و بدن کاملاً محرز و مشهود است. البته باید باز هم متذکر شد وقتی نفس با همه قوای ادراکی و تحریکی و حتی با خود بدن عنصری متحد است و بدن عنصری از مراتب متحد با آن محسوب می‌شود، سخن از ارتباط دوجانبه نفس و بدن اندکی مسامحه است؛ زیرا در عبارت فوق گویا نفس و بدن دو امر مستقل‌اند که با هم تعاملی علی دارند. اما وقتی سخن از یک امر به نام نفس باشد که هرچیز دیگری از جمله بدن از مراتب و متحد با آن است، دیگر نباید دو امر مستقل را که با هم تعامل دوجانبه دارند، تصور کرد. سخن از یک امر است که با همه مراتبش، ارتباط تنگاتنگ و تعامل علی دارد. به همین دلیل نباید دیدگاه *ملاصدرا* را- مثلاً- دوگانه‌انگاری جوهر تلقی کرد؛ زیرا هرچند این فیلسوف به جوهربودن نفس و بدن قائل است (همان، ج ۸، ص ۲۷)، اما این دو را دو جوهر مستقل که با هم مرتبط‌اند، نمی‌داند. بدن جوهری از مراتب هرچند نازل نفس جوهری است؛ بدن جزو نفس است. دیدگاه وی یگانه‌انگاری نیز نیست؛ زیرا در یگانه‌انگاری با همه تقریرهایی که دارد (رفتارگرایی، فیزیکیالیسم، کارکردگرایی، وسیله‌انگاری، حذف‌گرایی و...) سخن از یک

جوهر به نام بدن است که ویژگی‌هایی خاص دارد؛ در حالی که ملاصدرا نفس را جوهری می‌داند که با همه ادراکات و کمالات و فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی و قوا و بدن و همه آلات بدنی متحد است. آنچه مسلم است، دیدگاه این فیلسوف دوگانه‌انگاری جوهری و دوگانه‌انگاری ویژگی نیست؛ اما شاید بتوان دیدگاه ایشان را یگانه‌انگاری دانست؛ منتها در این یگانه‌انگاری این بدن جوهری نیست که اصالت دارد، بلکه نفس جوهری است که حتی بدن جوهری را از مراتب خود به شمار می‌آورد و با آن اتحاد دارد.

نکته آخر درباره تعامل علی مورد نظر حکیم صدر است که وی به تعامل علی دوجانبه و فراگیر بین نفس و بدن- با اندکی مسامحه- قائل است؛ یعنی تأثیرگذاری نفس بر بدن و بدن بر نفس در همه ابعاد این دو جوهر صورت می‌پذیرد. این ارتباط یک‌جانبه نیست؛ آنچنان‌که شبهه پدیدارگرایی (Epiphenomenalism) تصور می‌کند.

شبهه پدیدارگرایان به تأثیر یک‌جانبه بدن بر نفس قائل‌اند و برای نفس به هیچ‌گونه تأثیری بر بدن قائل نیستند (گروهی از مترجمان، ۱۳۹۲، ص ۹۲-۹۳). همچنین این ارتباط فقط از جانب نفس با حذف بدن و جهان فیزیک نمی‌باشد؛ آنچنان‌که ایدئالیسم (Idealism) می‌اندیشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۳۶)؛ همان‌گونه که این ارتباط با حذف دو طرف نفس و بدن و تمسک به هماهنگی پیشین‌بنیاد لایپ‌نیتس یا نظریه مالبرانش نیز نمی‌باشد (Parallelism) (همو، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۲۳۹ و ۳۹۱). این ارتباط یک ارتباط و تأثیر و تأثر دوجانبه در همه ابعاد نفس و بدن یا همان تعامل علی است.

اکنون که نوع تعامل نفس و بدن از دیدگاه این فیلسوف معلوم شد، پرسش اولیه این نوشتار این‌گونه مطرح می‌شود که ارتباط میان دو امر جوهری نفس و بدن که هر دو حقیقت و ویژگی‌های متفاوت دارند، چگونه ممکن است؟ چگونه امکان دارد یک حالت ذهنی غیرمادی بر بدن تأثیر بگذارد یا یک رویداد بدنی حالات ذهنی و خود نفس را دچار تغییر و تحول کنند؟ حکیم شیراز در آثارش به دو راه‌حل برای پرسش مذکور پرداخته است که به هر دو مورد می‌پردازیم.

راه‌حل اول: ملاصدرا یکی از دلایل رد روحانیه‌الحدوث بودن نفس را این‌گونه بیان

می‌کند: «و منها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلقها بالبدن و انفعالاتها البدنية كالصحة و المرض و اللذة و الالم الجسمانيين» (همان، ج ۸، ص ۳۴۴).

اگر قرار است نفس به بدن تعلق گیرد و از صحت و مرض و لذت و درد بدنی منفعل شود و تحت تأثیر قرار گیرد، نمی‌تواند روحانیه الحدوث باشد؛ چون امری که حقیقتی روحانی داشته باشد، در واقع یک عقل مفارق است و برای عقل مفارق محال است متعلق به بدن باشد و تحت تأثیر انفعالات بدنی قرار گیرد. ملاصدرا از این دلیل و دلایل دیگر از جمله حرکت جوهری و تطور نفس در اطوار و نشئه‌های گوناگون نتیجه می‌گیرد که نفس باید حدوث جسمانی داشته باشد. اگر نفس حقیقتی جسمانی یا حدوثی جسمانی داشته باشد، می‌تواند با یک حقیقت جوهری دیگری به نام بدن مرتبط گردد و از آن تأثیر پذیرد و بر آن تأثیر بگذارد. گذشته از این، تحولات عمیقی که در جوهر نفس رخ می‌دهد، ناشی از ارتباط آن با بدن است. اگر ارتباط و تعلق به بدن نبود، امکان تحول جوهری در نفس هم نبود؛ اما فیلسوفان پیشین چنین تحولات جوهری در نفس را نمی‌پذیرند و فقط تحولات عرضی نفس را قبول دارند. لازمه این امر، همسطح دانستن نفس با عقول مفارق است. آنها هستند که نمی‌توانند حرکت کنند و تحول یابند؛ اما اگر نفس، تحول جوهری نمی‌یافت، نباید مثل عقول به بدن تعلق می‌گرفت:

و مما يلزم هولاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الاطوار منقلبة في الشؤون الحسية و الخيالية و العقلية ان كل نفس من لدن تعلقها بالبدن و حدوثها الى اقصى مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شيء واحد و جوهر واحد... (همان، ص ۳۴۴).

به هر حال، این حکیم، نفس را در ابتدای حدوث، جسمانی می‌داند. نفس از دیدگاه وی تا وقتی که جنین در رحم است، نفس نباتی است. پیش از این گفته شد که نفوس نباتی صورتی منغم در ماده دارند و حقیقتی جسمانی دارند، هرچند به دلیل اندک شباهتی که با ملکوت دارند، از صور جمادی فاصله می‌گیرند و آثار حیات در آنها ظاهر می‌شود، اما نفس در این هنگام نفسی نباتی و حقیقتی جسمانی دارد (همان، ج ۸، ص ۱۳۶). در این مرحله از وجود نفس، مسئله تعامل آن با بدن اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا هم نفس و هم کالبد آن در

این مرحله، جسمانی‌اند و در تعامل علی دو امر مادی و جسمانی مشکلی وجود ندارد. نفس بعد از خروج از رحم بر اساس حرکت جوهری مراحل حیوانی و انسانی را می‌پیماید. اما نفس در این مرحله از وجود، هرچند به درجه‌ای از تجرد می‌رسد، اما تجرد تام برای آن حاصل نمی‌شود؛ تجرد تام وقتی محقق می‌شود که نفس از بدن مفارقت کند. این فیلسوف معتقد است عنوان نفس با نابودی بدن نابود می‌شود. آن چیزی که بعد از مفارقت از بدن باقی می‌ماند یک امر بسیط‌الهویه است. نفس تا زمان تعلق به بدن بسیط‌الهویه نیست؛ به همین دلیل با نابودی بدن، عنوان نفسیت نیز نابود می‌گردد؛ اما بعد از نابودی بدن، نفس به لحاظ وجودی تبدلی دیگر می‌یابد و بسیط‌الهویه می‌شود و به همین دلیل باقی می‌ماند و جاودانه می‌گردد: «و اما النفس بما هی نفس و کذا کل صورة و طبیعة مادیة محصلة للجسم فلیست بسیطة الهویة» (همان، ج ۸، ص ۳۷۵).

نفس تا زمانی که متعلق به بدن است، مجرد محض و بسیط‌الهویه نیست. همین عدم بساطت نفس، مجوز تعلق به بدن و تدبیر آن و تأثیرگذاری بر آن و تأثیرپذیری از آن است. گویا نفس در مرحله زندگی دنیایی، چه در قالب نفس نباتی چه حیوانی (مادی - مثالی) و چه انسانی (مادی - مثالی - عقلی) مادیت از آن به طور کامل زایل نمی‌شود.

به نظر می‌رسد این دیدگاه ملاصدرا یکی از نقاط قوت فلسفه اوست. حکمای مشاء با طرح دیدگاهی که درباره حقیقت نفس دارند، نمی‌توانند مسئله تعامل علی فراگیر را به‌آسانی حل کنند. آنها حقیقت نفس را از هنگام حدوث تا زمان مفارقت از بدن حقیقتی مجرد و روحانی می‌دانند که هیچ حرکتی جز در اعراض نمی‌پذیرد. تعامل چنین حقیقتی با بدن مادی مسئله‌ای است که کوششی جدی‌تر می‌طلبد؛ اما ملاصدرا وقتی از نفس بساطت را می‌زداید و آن را تا هنگام تعلق به بدن مجرد تام نمی‌داند و گویا نوعی مادیت بر آن حاکم است، تعامل این حقیقت غیرمجرد تام با بدن چندان دشوار نمی‌نماید. این صورت مادی هرچند مراحل از تجرد را بپیماید، هنوز صورتی مادی است و چرا باید بین یک صورت مادی با امر مادی دیگر (بدن) مشکل وجود داشته باشد؟!

در کنار راه‌حل فوق، این حکیم به راه‌حل دومی می‌پردازد که اولاً چندان با مبانی

فلسفی‌اش سازگار نیست؛ ثانیاً او را گرفتار مشکلاتی می‌کند که رهایی از آنها دشوار می‌نماید. این دو امر در ادامه این نوشتار آشکار می‌گردند.

راه‌حل دوم: راه‌حل دوم حکیم صدرای تمسک به روح بخاری برای حل ارتباط و تعامل نفس و بدن است. وی این مطلب را این‌گونه طرح می‌کند:

این روح لطیف بخاری که حامل قوای ادراکی و تحریکی باطنی است، در واقع بدن اصلی برای نفس انسان است؛ لذا همان‌طور که تن جسمانی متراکم و انباشته از گوشت و پوست و... غلاف و قالب برای آن بدن اصلی است، روح بخاری نیز به منزله گوشت و پوست و غلاف برای نفس است؛ یعنی روح بخاری ظهور و قشر برای نفس به حساب می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۶۸).

روح بخاری بدن اصلی برای نفس معرفی می‌شود. نفس ابتدا با بدن اصلی خود، یعنی روح بخاری مرتبط می‌شود و دستورها و اعمال خود را از طریق آن به جسم عنصری منتقل می‌کند (همو، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۵۲).

نکته‌ای که ملاصدرا به بحث روح بخاری می‌افزاید، این است:

اما دانشی که مربوط به روح بخاری و حیات جسمانی و عوارض ذاتی و قوای آن است، از طریق تجربه، استقرا و قیاس برای انسان حاصل می‌گردد. بر خلاف آن روح و نفس انسانی که اصل و حقیقت اوست و از اسرار خداوند است و توصیف حقیقت و ماهیتش نه‌تنها آسان نیست، بلکه چه بسا ممکن هم نیست (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۷۱).

به هر حال ملاصدرا در کتاب **مبدأ و معاد** واسطه میان نفس و بدن را روح بخاری می‌داند؛ اما در بعضی دیگر از آثار خودش به گونه‌ای دیگر و متفاوت با **مبدأ و معاد** سخن می‌گوید. این فیلسوف ابتدا با یک قید احترازی، بدن محسوس را از غیرمحسوس جدا و بدن محسوس را این‌گونه تعریف می‌کند: «اعلم ان البدن المحسوس امر مرکب من جواهر متعددة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها اعراض لازمة او مفارقة» (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۷).

عبارت فوق، بدن محسوس، یعنی همین بدن عنصری دارای گوشت و پوست و

استخوان را تعریف می‌کند. ظاهر عبارت این است که انسان‌ها علاوه بر این بدن محسوس، یک بدن غیرمحسوس نیز دارند، اما این بدن غیرمحسوس آیا همان روح بخاری است یا بدن دیگر است؟ ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* به جسمی دیگر غیر از روح بخاری و بدن محسوس اشاره می‌کند. گویا انسان دارای سه بدن است؛ یک بدن اصلی که نفس با آن مستقیم در ارتباط است؛ یک بدن غیراصلی یا همان روح بخاری و یک بدن غیراصلی دیگر یا همان بدن عنصری:

اعلم ان الارواح مادامت ارواحاً لا یخلو من تدبیر اجسام لها و الاجسام قسماً
قسم یتصرف فیہ النفوس تصرفاً اولیاً ذاتیاً من غیر واسطه و قسم یتصرف فیہ
تصرفاً بالعرض بواسطه جسم آخر قبله (همان، ص ۳۳۵).

نفوس از داشتن جسم و بدن چاره‌ای ندارند. بعضی از اجسام مورد تصرف مستقیم و بدون واسطه نفوس‌اند و بعضی دیگر مورد تصرف واسطه‌ای و غیرمستقیم آن. سپس ملاصدرا در ادامه عبارت فوق می‌افزاید که قسم اول جسم که مورد تصرف مستقیم و بی‌واسطه نفس است، از طریق حواس قابل شناخت نیست؛ زیرا حواس ظاهری تنها اجسام بسیط مثل آب و هوا، اجسام لطیف مثل روح بخاری و اجسام کثیف، مثل همین بدن عنصری را درک می‌کنند. بنابراین ملاصدرا روح بخاری را مورد تصرف مستقیم نفس نمی‌داند. همچنین روح بخاری را به دلیل اینکه ماهیتی جسمانی دارد، قابل شناخت توسط حواس دانسته، جسم غیرمحسوس را قابل شناخت توسط حواس نمی‌داند. این فیلسوف جسم و بدن اصلی غیرمحسوس را بیشتر توضیح می‌دهد و می‌افزاید:

و اما القسم الاول المتصرف فیہ النفوس فهو من الاجسام النورية الاخریة
الحیة بحیوة ذاتیة غیرقابلة للموت و هی اعلى رتبة من هذه الاجسام المشفة
التي یوجدھا هن» (همان).

به هر حال ملاصدرا برای خروج از مسئله ارتباط امر مجرد و مادی (نفس و بدن) به اجسام واسطه‌ای روی می‌آورد. در *مبدأ و معاد* روح بخاری را بدن اصلی نفس به شمار آورده، آن را واسطه میان نفس و بدن غیراصلی (بدن عنصری) می‌داند؛ اما در *الشواهد*

الربوبیه بدن اصلی را یک جسم نوری اخروی می‌داند که نفس از طریق آن بر روح بخاری و سپس بر بدن محسوس تأثیر می‌گذارد یا از آنها تأثیر می‌پذیرد. چیزی که دربارهٔ حقیقت و ذات جسم اصلی اخروی و روح بخاری مطرح است، این است که حقیقت جسم اصلی یک حقیقت نوری آخرتی است که در آخرت نفس با آن محسوس می‌شود و با آن متحد می‌گردد و تا زمانی که نفوس باقی‌اند، آن جسم آخرتی نیز باقی است: «والذی کلامنا فیه الاجسام الآخره و هی یحشر مع النفوس و یتحد معها و یبقی ببقائها» (همان).

اگر قرار است نفس که بعد از مفارقت از بدن مجرد تام می‌یابد، با این جسم آخرتی متحد شود، باید سنخیتی به لحاظ حقیقت و ذات بین نفس و این جسم وجود داشته باشد. این جسم نوری اخروی نیز باید تجردی در حد نفس بعد از مرگ داشته باشد که با نفس متحد شود و در واقع از مراتبش گردد. گذشته از این، جسم اخروی در حال حیات دنیوی نفس نیز باید با نفس متحد بوده باشد. معنا ندارد که این جسم در دنیا با نفس متحد نباشد و بعد از مرگ با آن متحد گردد.

حقیقت روح بخاری البته دیگر از سنخ جسم نوری اخروی نیست؛ چراکه طبق صریح عبارت ملاصدرا روح بخاری قابل شناخت از طریق حواس است. هرچند روح بخاری یک حقیقت جسمانی بر آن حاکم است، اما اندازهٔ مادیت و جسمانیتش به اندازهٔ جسمانیت بدن عنصری نباید باشد؛ زیرا اگر این دو جسم مادیتشان به یک اندازه باشد، دیگر چه نیازی به روح بخاری بود؟! نفس با همان جسم عنصری و بدن محسوس ارتباط برقرار می‌کرد و نیازی به واسطه‌گری روح بخاری نبود. بنابراین روح بخاری را باید جسم لطیفی دانست که نه کاملاً مادی است و نه کاملاً مجرد.

همان‌طور که پیداست، ملاصدرا در راه‌حل دوم خود به شیوهٔ مشائیان عمل می‌کند. فیلسوفان مشاء از جمله ابن‌سینا با حفظ این اعتقاد که نفس از ابتدای حدوث تا آخر مجرد تام می‌ماند و هیچ تحول و تغییری در ذات و جوهرش راه نمی‌یابد، برای خروج از بن‌بست مسئلهٔ تعامل علی به امری به نام روح بخاری متمسک می‌شوند. گویا ملاصدرا نیز بی‌توجه به آنکه نفس‌شناسی‌اش کاملاً با نفس‌شناسی حکمای پیشین متفاوت است، روح

بخاری یا اجسام دیگر را برای چگونگی تعامل امر مادی و مجرد پیشنهاد می‌کند. به نظر می‌رسد بهترین و مناسب‌ترین راه‌حل برای حل مسئله تعامل، همان راه‌حل نخست این فیلسوف باشد و تمسک به اجسام دیگری برای حل مسئله، مشکلاتی به بار می‌آورد که به طور خلاصه به آنها می‌پردازیم.

۴. چند نکته مهم

۱. اگر نفس تا زمانی که متعلق به بدن است، به مجرد تام نمی‌رسد و عنوان صورت مادی همچنان بر آن صادق است، آیا برای تعامل با بدن نیازمند امر دیگری خواهد بود؟ وقتی نفس با نیل به مجرد مثالی و عقلی همچنان گونه‌ای مادیت بر آن حاکم است، آیا با حقیقت روح بخاری تفاوتی دارد؟ اگر روح بخاری یک جسم لطیف است که چون مادی محض نیست، می‌تواند رابطه میان نفس و بدن باشد، همین واقعیت نیز بر خود نفس حاکم است. نفس تا زمانی که با بدن همراه است، به هر اندازه از مجرد نائل شود، همچنان طبق صریح عبارت ملاصدرا صورتی مادی است. بنابراین تمسک به روح بخاری برای حل مشکل تعامل با توجه به دیدگاه نفس‌شناختی ملاصدرا غیرلازم و غیرضروری است.

۲. ملاصدرا درباره چگونگی شناخت روح بخاری در الشواهد الربوبیه گفت که این امر از طریق حواس ظاهری قابل شناسایی است و در مبدأ و معاد علاوه بر تجربه و استقرا به قیاس نیز اشاره کرد. سخنانی که این حکیم درباره شناخت حسی و تجربی روح بخاری مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد بر اساس طبیعیات قدیم باشد (همو، ۱۳۹، ص ۶۸-۷۰) که امروزه بر اساس علوم تجربی بسیاری از اصول طبیعیات قدیم مورد تردید قرار گرفته است. کسی از دانشمندان در رشته‌های علوم تجربی امروز دیگر از وجود امری به نام روح بخاری خبر نمی‌دهد؛ اما راجع به شناخت قیاسی و فلسفی، اگر کسی بخواهد از استدلال منطقی و فلسفی برای اثبات واسطه‌ای به نام روح بخاری استفاده کند، به نظر می‌رسد چنین استدلالی از اتقان لازم برخوردار نیست؛ زیرا استدلال فلسفی ناظر به همان حل مشکل ارتباط مجرد و مادی است و چه نظریه‌ای بهتر از نظریه ملاصدرا درباره حقیقت نفس می‌تواند مشکل مذکور را حل کند.

۳. ملاصدرا علاوه بر طرح روح بخاری به عنوان واسطه نفس و بدن عنصری، بدن اصلی نفس را بدن نوری اخروی دانست. نفس برای ارتباط با روح بخاری و بدن عنصری به طور مستقیم با یک بدن اصلی به نام بدن اخروی مرتبط می‌شود. در این باره به دو نکته باید توجه شود: اولاً اگر این جسم اخروی متحد با نفس است و از مراتب آن حساب می‌شود- همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد- چرا نفس در هنگام تعلق به این بدن، هیچ آگاهی حضوری از آن ندارد؟ مگر ممکن است چیزی از مراتب نفس و متحد با آن باشد، ولی نفس به طور حضوری از آن آگاه نباشد؟! نفس همان‌طور که به حالات، ویژگی‌ها، فضایل، رذایل و قوای خود آگاهی حضوری دارد، باید به این جسم اخروی نیز آگاه باشد؛ در حالی که هیچ‌کس از چنین آگاهی حضوری در خود سراغ ندارد.

ثانیاً- همچنان‌که در مبحث جاودانگی خواهد آمد- ملاصدرا معتقد است بعد از مفارقت نفس از بدن، نفس از طریق قدرت خیال خود یک بدن مثالی برای خود خلق و با آن زندگی می‌کند. با این‌همه معلوم نیست در آخرت که نفس با این بدن اخروی نوری محسوس می‌شود، چه نسبتی میان جسم اخروی نوری و بدن مخلوق خیال وجود دارد؟ اگر بدن مخلوق خیال همان جسم اخروی نوری است، چرا باید به گونه‌ای سخن بگوییم که خیال بعد از مفارقت نفس از بدن عنصری بدن خیالی و مثالی را خلق می‌کند؛ در حالی که نفس قبل از مفارقت با آن مرتبط است؟ و اگر این دو یکی نیستند، چه نیازی به این بدن اخروی نوری در هنگام تعلق نفس به بدن عنصری است؟ به هر حال به نظر می‌رسد باور به روح بخاری و جسم نوری اخروی با مشکلاتی همراه است که تفصیلی و رهایی از آنها دشوار می‌باشد.

۴. آخرین نکته‌ای که در این باره قابل ذکر است، این است که- همان‌طور که پیش‌تر گفته شد- ملاصدرا بدن را از مراتب نفس به حساب می‌آورد و آن را تمامیت نوع تلقی می‌کند. اکنون پرسش این است که منظور ملاصدرا از اتحاد بدن با نفس و مرتبه نازله بودن آن برای نفس کدام بدن است؟ آیا منظور وی همین بدن عنصری دارای گوشت و پوست و استخوان است یا بدن بخاری و یا بدن نوری اخروی؟ از ظاهر مباحثی که این فیلسوف

درباره قوای جمادی و نباتی نفس و تأثیر و تأثر این قوا از حالات نفس و تأثیر شادی و غم و الم و لذت نفس بر شیوه کار قوای بدن و بالعکس مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد منظور وی همین بدن عنصری محسوس است. اکنون پرسش این است که اگر قرار است بین نفس و جسم عنصری و محسوس تا این اندازه قرابت و اتحاد برقرار باشد و این جسم عنصری از مراتب نفس به شمار آید، چه نیازی به واسطه‌ای دیگر، مثل روح بخاری و جسم اخروی نوری هست تا واسطه ارتباط آنها باشد؟! مگر ممکن است چیزی نتواند مستقیم با خودش ارتباط برقرار کند و نیازمند واسطه دیگر باشد؟!

۵. بحث از منظر دینی

بحث از ماهیت نفس از منظر آیات و روایات مأثوره از امامان معصوم^(ع) بسیار مفصل و طولانی است و مجال وسیع دیگری می‌طلبد؛ اما اگر به طور کاملاً مختصر در این باره سخنی گفته شود، باید گفت نگاه آیات و روایات اسلامی به حقیقت نفس از جهاتی به دیدگاه مالاصدرا شباهت دارد و از جهاتی دیگر از دیدگاه این فیلسوف فاصله می‌گیرد. آنچه در اینجا با بحث تعامل ارتباط پیدا می‌کند، جهات شباهت دیدگاه نفس‌شناختی اسلامی با دیدگاه حکیم مالاصدراست.

برای تحلیلی کوتاه از این امر ابتدا به بعضی از آیات قرآن کریم استشهاد می‌کنیم؛ سپس بعضی از روایات را در این باره پی می‌گیریم. خداوند متعال می‌فرماید: «ان الذین توفاهم الملائكة ظالمی انفسهم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض» (نساء: ۹۷).

در آیه فوق سخن از گفتگوی ملائکه با ظالمان مطرح شده است. وقتی مرگ اتفاق می‌افتد، طبق این آیه، ملائکه با ظالمان سخن می‌گویند. اگر مرگ نابودی کامل انسان باشد، نباید از گفتگوی دوطرفه سخن گفت؛ این گفتگو با مردگان نشان می‌دهد چیزی از انسان جدا می‌شود و مورد خطاب ملائکه قرار می‌گیرد. در آیه دیگری از قرآن چنین آمده است: «و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹). در این آیه از رزق و حیات شهدا سخن رفته است. روشن است که این رزق و حیات

مربوط به بدن که از بین رفته است، نیست؛ بلکه مربوط به بُعدی دیگر از انسان است که نزد خداوند متعال، حی و مرزوق واقع شده است. آیاتی دیگر از قرآن کریم به همین مضمون وجود دارد (نحل: ۳۲ / بقره: ۱۵۴) که برای پرهیز از اطاله از ذکرشان صرف نظر می‌شود.

آنچه از مضمون آیات فوق حاصل می‌شود، این است که در انسان بُعدی دیگر غیر از این بدن عنصری وجود دارد که هنگام مرگ از آن جدا شده، مورد خطاب ملائکه قرار می‌گیرد یا برخوردار از حیات و رزق می‌شود؛ اما اینکه حقیقت این بُعد چیست، از این آیات قابل استنباط نیست. البته در قرآن چند آیه تقریباً به یک مضمون وجود دارد که در بادی امر تصور می‌شود از حقیقتی مجرد و تام به نام روح یا نفس سخن گفته‌اند؛ اما در مواجهه با روایات و تفسیر پیشوایان معصوم^(ع) از آنها معنایی دیگر می‌یابند. در سوره حجر این‌گونه آمده است: «و اذ قال ربک للملائکة انی خالق بشراً من صلصال من حماء مسنون* فإذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین» (حجر: ۲۸-۲۹).

در سوره ص آیات ۷۱-۷۲ و سوره سجده آیات ۷-۹ مضمونی مثل آیات فوق وجود دارد. اینجا سخن از نفخ روح در جسم و اضافه‌ی واژه «روح» به ضمیر «ی» است. آیا می‌توان گفت چون خداوند متعال فرموده است من از روح خودم در بدن دمیدم، پس حتماً ماهیت و حقیقت این روح مثل حقیقت وجود خداوند است؛ یعنی در حد مجرد تام بوده، هیچ اثری از مادیت در آن نیست؟ البته نمی‌توان چنین گفت؛ زیرا اولاً ما با شهود درونی در می‌یابیم که نفس یا روح ما بعضی ویژگی‌های مادی مثل حرکت را داراست. درون ما محل تغییر و تحولات علمی و احساسی و فعل و انفعالات مختلف است. ثانیاً این تغییر و تحولات تنها در اعراض نفس نیست تا خود نفس بی‌حرکت و تغییر باشد و فقط حرکتی در عرض برای آن رخ داده باشد- آن‌گونه که فلاسفه‌ی مشاء می‌پندارند- زیرا حرکت جوهری به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر، حرکت را در ذات و جوهر اشیا اثبات می‌کند. ثالثاً بعضی از روایات اسلامی بر وجود برخی ویژگی‌های مادی برای نفس دلالت دارند.

در روایتی از امام صادق^(ع) درباره‌ی کیفیت نفخ روح پرسیده می‌شود. محمدبن یحیی

می گوید:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: «و نفخت فيه من روحي» فقال: إن الروح متحرك كالريح و إنما سمي روحاً لأنه أسمه من الريح و إنما أخرجته من لفظة الريح لأن الأرواح مجانسة الريح و إنما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح (كليني، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۴۴).

روایت فوق آشکارا صفاتی مثل تحرک و مجانست با ریح را برای ارواح و نفوس انسانی ثابت می کند. جالب این است که این روایت اضافه شدن واژه «روح» به ضمیر «ی» را دال بر تجرد تام روح نمی گیرد، بلکه علت این اضافه را برگزیده شدن روح در میان ارواح دیگر از جانب خداوند متعال معرفی می کند. در روایتی دیگر چنین آمده است: «إن الأرواح في صفة الأجساد في الجنة تعارف و تسائل...» (همان، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴).

این روایت بر صفات جسمانی داشتن روح آن قدر صراحت دارد که نیازی به توجیه و تفسیر باقی نمی گذارد. اکنون این پرسش مطرح می شود که اگر روایات اسلامی، تجرد تام نفس را نمی پذیرند، آیا آن را مادی محض می دانند؟ آیا از دیدگاه اسلام نفوس و ارواح مثل همه امور مادی نوعی مادیت محض دارند یا امر به گونه ای دیگر است؟

اولاً شهود درونی هر کس مادی محض بودن نفس را رد می کند. دسترسی خاصی که هر یک از ما انسان ها به حالات و روحيات و درون خود داریم، نشان می دهد نفس و حالات آن نمی توانند مادی محض باشند. در فلسفه ذهن معاصر این امر به «نگاه اول شخص» معروف است، در مقابل «نگاه سوم شخص» که به امور مادی محض می پردازد؛ اموری که مشاع اند و هر کسی می تواند از طریق ابزار و روش های عمومی آنها را مورد پژوهش و تحقیق قرار دهد. اینکه وضعیت دستگاه گوارش من چگونه است و آیا سلامت کامل بر آن حکم فرماست یا نه، امری سوم شخص است و نه تنها خودم، بلکه دیگران نیز در صورت داشتن تخصص می توانند آن را دریابند. اما من به اموری دسترسی دارم که هیچ کس جز خودم نمی تواند از آنها اطلاع یابد. من به خشم، شادی، هیجان، درد، علوم و... خودم دسترسی مستقیم دارم و می توانم از آنها خبر دهم و میزان شدت و ضعف یا دیگر ویژگی هایشان را بازگو کنم. اگر اینها اموری مادی بودند، باید هر کسی دیگر غیر از خودم

۱۴۵
ذهن

بزرگی مسئله تعامل علی از دیدگاه ملاصدرا

با نگاه سوم شخص می‌توانست از آنها آگاهی یابد و آنها را بازگو کند. همین که چنین امکانی صرفاً برای خودم ممکن است، معلوم می‌شود هم این ویژگی‌ها و هم خود نفس که صاحب آنهاست، امری مادی محض نیستند.

ثانیاً در فلسفه اسلامی از جمله حکمت متعالیه، دلایل زیادی بر تجرد نفس اقامه شده است که به‌خصوص بعضی از آنها از استحکام قابل توجهی برخوردارند (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۳). این دلایل به دنبال اثبات امری در انسان هستند که مادیت محض ندارد. البته فیلسوفان مشاء به دنبال اثبات تجرد تام بر اساس این براهین‌اند، اما- همان‌طور که پیش‌تر مطرح شد- ملاصدرا بر اساس آنها فی‌الجمله تجرد را اثبات می‌کند گرچه همچنان معتقد است نفس تا وقتی که به بدن تعلق دارد، به تجرد تام نمی‌رسد. تجرد تام برای نفس بعد از مرگ آن‌هم برای برخی از نفوس اتفاق می‌افتد. این دیدگاه به روایات اسلامی نزدیک‌تر است.

ثالثاً از روایات فوق‌الذکر هم نمی‌توان مادیت محض نفوس را استنباط کرد. از تعبیری مثل «متحرکه كالريح»، «فی صفة الاجساد» و «مجانسة الريح» نمی‌توان فهمید که ارواح، مادی محض‌اند، بلکه ظاهراً این روایات به برخی ویژگی‌های مادی برای نفس اشاره می‌کنند؛ یعنی ارواح و نفوس در عین اینکه مادی محض نیستند، یک سلسه ویژگی‌های مادی را دارند.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه نفس از منظر آیات و روایات، ماهیتی نیمه‌مادی و نیمه‌مجرد دارد. دیدگاه ملاصدرا از این جهت سازگار با آیات و روایات اسلامی است. همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، ملاصدرا با طرح این دیدگاه خاص درباره‌ی نفس، توانسته است مسئله‌ی تعامل را حل کند، چیزی که فیلسوفان مشاء نتوانسته‌اند. البته نه اینکه آنها با طرح تجرد تام برای نفوس نمی‌توانند این مسئله را حل کنند، بلکه به این معنا که کار آنها در حل مسئله به‌راحتی کار ملاصدرا نیست. نفس‌شناسی برآمده از آیات و روایات نیز چون نوعی مادیت برای نفوس قائل است، می‌تواند با مسئله‌ی تعامل به‌راحتی مواجه شود. در این نوع نگاه، تعامل بدن مادی

با یک امر نیمه مادی نیمه مجرد مشکلی ایجاد نمی کند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ النفس من كتاب الشفاء؛ قم: نشر بوستان كتاب، ۱۳۷۵.
۲. —؛ رساله نفس، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
۳. صدر المتألهین؛ الحكمة المتعالیة الاسفار الاربعة، ج ۸، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۴. —؛ مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۵. —؛ الشواهد الربوبیة؛ قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۶. —؛ مبدأ و معاد (بخش معادشناسی)؛ ترجمه و شرح جعفر شانظری؛ قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۰.
۷. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایبنیتس؛ ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۵.
۸. —؛ فیلسوفان انگلیسی؛ ترجمه امیر جلال الدین اعلم؛ ج ۵، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۹. الکلینی، محمد بن یعقوب؛ فروع الکافی؛ ج ۱ و ۳، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵.
10. Swinburne, Richard; **The Evolution of the soul**; oxford: clarendon press, 1997.