

بازمهندسی نوصدرایانه از رابطه نفس و بدن

بر اساس وحدت شخصیه وجود

رضا حقیقی *

سید مرتضی حسینی شاهرودی **

چکیده

اگرچه دوگانگی نفس و بدن نزد جمهور فلاسفه پیش از صدرا و همچنان در اذهان عامه مردم رسوب کرده، مبانی مستحکمی که صدرا در نفس شناسی خود بر جای گذاشت، قریب به اتفاق فیلسوفان عصر حاضر را ناگزیر از نفی این دوگانگی کرده است؛ اما همچنان نوعی دوگانه‌انگاری مشاهده می‌شود. به نظر می‌رسد دیدگاه مشهور ملاصدرا یعنی ترکیب اتحادی نفس و بدن، دیدگاهی موجه در توصیف رابطه آنها باشد؛ اما دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در هستی شناسی یعنی نظریه وحدت شخصی وجود ايجاب می‌کند که همه مسائل حکمت متعالیه، از جمله مبحث نفس و مسائل مرتبط با آن را مبتنی بر این دیدگاه توجیه و تفسیر کنیم که این از نوآوری‌های مقاله حاضر محسوب می‌شود. در این مقاله، ارتباط نفس و بدن نزد فلاسفه اسلامی در دو دسته کلی دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری آمده، سپس در دیدگاه یگانه‌انگاری که اشاره به نگاه پیروان حکمت متعالیه دارد، نظرات در دو گروه قائلان به «اتحاد نفس و بدن» و قائلان به «وحدت نفس و بدن» دسته‌بندی شده است. مطالب بخش اخیر نشان می‌دهد قرائن فراوانی بر موجه بودن دیدگاه وحدت‌گرا

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه حکمت و فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی،

مشهد، ایران (نویسنده مسئول: rezahaghighi1@iran.ir).

** استاد فلسفه تطبیقی، گروه حکمت و فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

(shahrudi@um.ac.ir).

وجود دارد که فرضیه نگارنده را مبنی بر وحدت حقیقت نفس و بدن که همان ربوبیت و مدیریت حاکم بر همه قوای انسان است، تقویت می‌کند.

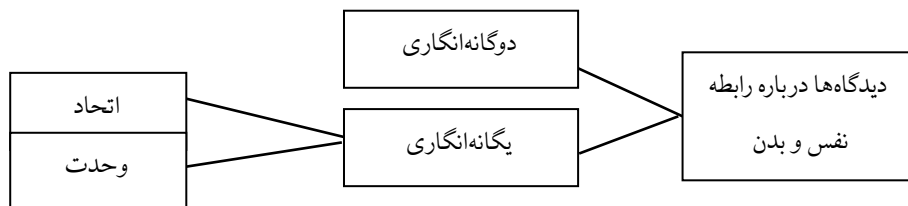
کلیدواژه‌ها: یگانه‌انگاری، وحدت، نفس، بدن، صدرا.

۱. مقدمه و بیان مسئله

در مسئله ارتباط نفس و بدن، دو دیدگاه عمده وجود دارد:

الف) دوگانه‌انگاری: پیشینه آن به افلاطون می‌رسد. وی معتقد بود نفس، موجودی روحانی است که با حرکت نزولی با بدن مرتبط شده است؛ بنابراین بدن برای نفس، همچون قفسی است که جلوی رشد و پیشرفت او را می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج: ۱؛ ۴۵۹-۴۶۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج: ۸؛ ۳۰۹). شاگرد افلاطون یعنی ارسطو نیز قائل به دوگانه‌انگاری بود. وی و پیروانش حقیقت انسان را ترکیبی از دو جوهر مستقل یعنی نفس مجرد و بدن مادی می‌دانستند؛ با این تفاوت که آنان رابطه بین نفس و بدن را از قبیل رابطه میان صورت و ماده و نوعی اتحاد بین آن دو ارزیابی می‌کردند؛ اما با توجه به آنکه امر مجرد نمی‌تواند در ماده حلول کند، اتحاد آن دو را غیرحلولی می‌دانستند؛ بر این اساس می‌گفتند نفس با بدن ارتباط تعلقی دارد و به کمک آن کارهای خود را انجام می‌دهد. کمابیش مشابه همین دیدگاه در میان سایر حکما تا قبل از ملاصدرا رواج داشت.

ب) یگانه‌انگاری: صدرالمতألهین بر این اعتقاد بود که نفس و بدن یک رابطه ذاتی و وجودی با هم دارند، نه رابطه‌ای انضمامی و عرضی؛ لذا نفسیت نفس را به ارتباط ذاتی او با بدن می‌دانست. این دیدگاه ملاصدرا هم در آثار خود او و هم در آثار شارحان او به دو صورت بیان شده است: گاهی این رابطه با عنوان «اتحاد» یا «ترکیب اتحادی» و گاهی از آن به «وحدت» نفس و بدن تعبیر شده است.



بر همین اساس در مقاله پیش رو مطالب طبق نمودار فوق دسته‌بندی شده است. نگارنده بر آن است که علاوه بر دیدگاه اتحادگرا، دیدگاه وحدت‌گرا نیز می‌تواند موجه باشد و گزینه‌هایی برای آن وجود دارد. از مهم‌ترین قرائن وحدت نفس و بدن، آن است که اولاً باید نظامی منسجم از بناهای مطرح‌شده در فلسفه صدرایی ایجاد کنیم که بیشترین سنخیت و سازواری را با مبانی آن داشته باشد؛ ثانیاً نهایی‌ترین مبنای فلسفه ملاصدرا دیدگاه وحدت شخصیه وجود است که آن را اکمال فلسفه و متمیم حکمت می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۱-۲۹۲)

بنابراین به نظر می‌رسد دیدگاهی که قرابت، سنخیت، سازواری و سازگاری بیشتری با مبنای وحدت شخصیه داشته باشد، از توجیه بیشتری برخوردار خواهد بود.

۲. نوآوری رویکردی مقاله و پیامدهای آن

اصلی‌ترین نوآوری مقاله، تلاش برای بازمهندسی نوصدرایانه از منظومه متعارف صدرایی است که آغشته به فلسفه سینیوی است و حقیقتاً آن را باید حکمت متعالیه سینیوی نام نهاد. حکمت متعالیه سینیوی گرچه قدرت تاب‌آوری بیشتری از حکمت سینیوی در مقابل طبعیات جدید و فلسفه غرب پساقرون وسطی دارد، اما در مقابل تحولات فلسفی پس از قرن نوزده حرفی برای گفتن ندارد. تلاش برای رفع مهجوریت از حکمت ناب صدرایی، علاوه بر اجتهادات نوین، نیازمند احیاء حکمت متعالیه و بازمهندسی آن بر اساس مبانی است؛ لذا به این نکته توجه داده شده که وحدت شخصیه وجود از مهم‌ترین و بلکه مهم‌ترین مبنای حکمت ناب صدرایی است؛ زیرا اولاً خلق اصطلاح اصالت وجود که بسیاری آن را اصلی‌ترین اصل حکمت متعالیه می‌دانند، فقط پاسخ به یک چالش عصری بود که در زمان جناب میرداماد مطرح شد و آن اینکه «از بین وجود و ماهیت کدام یک اصیل است؟»؛ زیرا این پرسش بر مبنای جمهور که نگاه ثنوی به ماهیت و وجود داشتند، بامعنا بود؛ درحالی که ماهیات در دیدگاه وحدت شخصیه «ما شمت راتحة الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۰۸)؛ لذا رد پایی از ماهیت باقی نمی‌ماند تا دوگانه‌ای شکل بگیرد که بین آنها به یک داوری در مورد اصالت یکی و اعتباریت دیگری برسیم. ثانیاً بهترین تفسیر از اصالت وجود که همانا «ضرورت ازلی وجود» است، در چارچوب نظریه وحدت شخصیه عیان می‌شود؛ توضیح آنکه طبق دستگاه هستی‌شناسی میانی ملاصدرا یعنی تشکیک در وجود، در هر موجودی، وجود نسبت به ماهیت اصالت دارد؛ اما هنوز این پرسش قابل طرح است که در میان وجودهای مختلف، کدام یک اصالت

دارد که در این صورت باید به مراتب وجودات نظر کرد. در جایی که پای مرتبه به میان آید، تشکیک مطرح می‌شود؛ بنابراین هر وجودی نسبت به مرتبه بالاتر از خود، اعتباری و نسبت به مرتبه مادون خود اصیل خواهد بود؛ مگر اعلی‌المراتب که مرتبه‌ای بالاتر از آن نیست؛ لذا از این جهت نمی‌تواند اعتباری باشد؛ اما وقتی با عینک وحدت شخصیه یعنی دیدگاه نهایی صدرالمآلهین به هستی نگاه کنیم، جز یک وجود حقیقی، چیزی در عالم نیست که پرسیده شود کدامشان اصالت دارد و کدام اعتباری است. تنها یک موجود داریم؛ بنابراین بحث از اصالت در مقابل اعتباریت، دیگر معنایی ندارد و در واقع، این مسئله، منحل و ضرورت ازلی وجود اثبات می‌شود.

بر این مبنا فهم تشکیک، حرکت جوهری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، وجود ربطی و مباحث نفس، منوط به فهم وحدت شخصیه وجود است؛ بنابراین در این مقاله از مدخل نوآوری روشی، یعنی بازمهندسی بناها مبتنی بر مبانی به نوآوری محتوایی رهنمون خواهیم شد که بازنمایی محتوا است.

در بازنمایی محتوایی تنها تبیینی جدید ایجاد نمی‌شود؛ بلکه بسیاری از مسائل فلسفی سابق در دیدگاه وحدت شخصیه اساساً نه حل، بلکه منحل و از موضوعیت ساقط می‌شوند؛ در نتیجه نیاز نیست به دنبال دست‌وپا کردن توجیهاتی برای پیامدهای راه حل باشیم؛ بنابراین آثار جدی در لوازم مسائل دارد که این خود در موضوعات کلامی مستخرج از حکمت متعالیه و بالتبع امتداد عملیاتی و حوزه‌های اجتماعی آن و حتی پایه‌گذاری یک دستگاه منطقی جدید که در مقایسه با منطق فازی از انعطاف تشکیکی بیشتری برخوردار است، اثرگذار خواهد بود. هر دستگاه منطقی حتی در درمان نفس، درمان بدن، مسائل بالینی، مسائل مربوط به حوزه فلسفه ذهن، تأثیر متفاوتی بر جای می‌گذارد.

۳. دیدگاه‌های دوگانه‌انگار درباره ارتباط نفس و بدن

۳.۱. دیدگاه حکمای مشاء

ارسطو و پیروان او انسان را ترکیبی از نفس مجرد و بدن مادی می‌دانند و قائلند به اینکه رابطه بین آنها از قبیل رابطه صورت و ماده و نوعی از اتحاد است؛ اما با توجه به اینکه مجرد نمی‌تواند در ماده حلول کند، اتحاد آنها را غیرحلولی دانسته‌اند؛ بنابراین نفس، تنها رابطه تعلقی با بدن دارد و به وسیله بدن، کارهایش را انجام می‌دهد. دلیل آنها بر عدم حلول نفس در بدن، آن است که در این صورت می‌بایست نفس هم به تبع بدن تقسیم می‌شد؛ حال آنکه امر مجرد، تقسیم‌پذیر نیست. طبق این دیدگاه، نفس، صورت و یک جوهر مادی

است که با بدن به عنوان ماده، متحد و ملازم و درعین حال، مستقل از آن است و بلکه با آن، تقابل دارد؛ چنانکه هر صورت نسبت به ماده خود اینچنین است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۵-۹۴؛ کاپلستون، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۹۳-۲۴۸). از نظر ارسطو، روح بخاری توسط قلب که وی آن را عضو رئیسی بدن می داند، نشئت پیدا می کند و محل اتحاد و تلاقی بدن با نفس است.

فارابی و کندی در خصوص ارتباط نفس و بدن نگاهی نوافلاطونی دارند و رابطه آنها را از سنخ رابطه صورت با ماده می دانند. به تصریح فارابی، همان طور که صورت برای تحققش نیازمند ماده است، نفس نیز برای تحقق به بدن نیاز دارد. به نظر می رسد باید ایده کمال اول و صورت بودن نفس نسبت به بدن را در این سخن فارابی رهگیری کرد (فارابی، بی تا: ۴۷-۵۲).

ابن سینا درباره ارتباط نفس و بدن، نگاه متفاوتی نسبت به فارابی دارد. وی معتقد است نفس در اصل هستی نیازمند بدن نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۱۵-۳۱۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۸۶ و ۱۸۷)؛ بلکه فقط برای کسب برخی از کمالات که تنها از راه تدبیر بدن، قابل اکتساب است، به آن نیاز دارد. به عبارت دیگر، نفس در کمال اولی خود بی نیاز از بدن است؛ اما در کمالات ثانوی به آن نیاز دارد (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۲۹۲). بنابراین از نظر شیخ الرئیس نفس ذاتاً جوهری مجرد و بی نیاز از ماده است؛ لذا معتقد است که بدن، محل نفس نیست؛ بلکه صرفاً ابزار نفس است برای انجام برخی از افعالش؛ بر این اساس، دیدگاه ارسطو یعنی ماده بودن بدن برای نفس از نظر ابن سینا و پیروان او پذیرفته نشده و آنان بدن را فقط به عنوان مرجح تحقق نفس می دانند. حقیقت نفس ناطقه را ابن سینا قوه عاقله می داند. از نظر وی نفس، محل معقولات مجرد است که نه حال در جسمند و نه متقوم به جسم (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۴۱۴)؛ نفس و بدن، در نگاه سینوی، ترکیبی انضمامی و به عبارتی تباینی دارند و ارتباط میان آنها عارضی و غیرذاتی است.

۳.۲. دیدگاه اشراقیون

شیخ اشراق، نفس ناطقه را روحانیه الحدوث و البقا می داند و معتقد است رابطه اش با بدن، یک رابطه و علاقه شوقی است. به طوری که هر کدام بدون دیگری امکان تحقق ندارند. وی نیز همچون بوعلی، قائل به عدم انطباق نفس در بدن است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۹۶) و علاقه شوقی آن دو را از مقوله «اضافه» می داند که به نظر او از ضعیف ترین اعراض است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۸۸ و ۲۳۵-۲۳۶). با این حال کیفیت

این علاقه شوقیه را انضمامی و بر اساس تباین بین نفس و بدن ارزیابی می‌کند؛ بنابراین در نگاه او نیز تعلق نفس به بدن، امری عارضی و خارج از ذات نفس است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۹۶).

شیخ اشراق تعلق را به دو نوع تکمیلی و استکمالی تقسیم می‌کند و در توضیح این مطلب می‌گوید تعلق ارباب انواع به افراد مادی تحت ربوبیتشان تعلق تکمیلی است، نه استکمالی؛ یعنی آنها را تدبیر می‌کنند، اما متأثر از آنها نمی‌شوند؛ به عنوان مثال وقتی انسان دردی را احساس می‌کند، رب النوع انسان که انسان را تدبیر می‌کند، آن درد را احساس نمی‌کند؛ اما تعلق نفس به بدن، استکمالی است و به همین دلیل دردهای بدنی، نفس را نیز متأثر می‌کند و باعث می‌شود نفس تا مرحله بدن، پایین بیاید.

سهروردی نفس انسان را برخوردار از نورانیت ذاتی، لطافت و تجرد تام می‌داند و اعتقاد دارد که ممکن نیست نفس مباحثاً با بدن ظلمانی و غاسق، ارتباط برقرار کرده و آن را مورد تدبیر مستقیم خود قرار دهد؛ بنابراین نیازمند واسطه‌ای است که هم شباهتی با جرم بدن و هم قربانی با نور مدبر انسانی داشته باشد. وی این واسطه را روح حیوانی می‌نامد که از نظر او جسمی لطیف است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۰۰-۲۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۲، ۱۲۷، ۱۶۳ و ۴۱۹).

۳.۳. دیدگاه استاد فیاضی

اگرچه استاد فیاضی یک فیلسوف مشائی محسوب نمی‌شود، ولی رأی او درباره رابطه نفس و بدن به نظرات مشائیان نزدیک‌تر است. وی بر این باور است که انسان دو نفس دارد: یک نفس انسانی مجرد و یک نفس نباتی مادی که قوای طبیعی و نباتی از شئون آنند، نه شئون اختیاری انسان. نفس نباتی، صورت بدن است و کار تغذیه، تولید مثل و رشد با آن است و با همه این قوای خود در اختیار نفس انسانی و تحت تصرف اوست؛ اما به هیچ‌وجه با نفس انسانی اتحاد ندارند؛ بلکه رابطه آنها رابطه‌ای عرضی و از نوع تدبیری است. توضیح آنکه نفس انسان تکویناً به وسیله نفس نباتی و قوایش در بدن که مرکب و ابزار نفس است، تصرف می‌کند تا به اهداف خود برسد. بدن مانند خودرویی است که راننده آن، نفس است (فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). از نظر وی نفس حیوانی و انسانی حدوداً و بقائاً مجردند. نفس نباتی مادی به عنوان صورت نوعیه بدن، با زوال بدن نابود می‌شود؛ اما نفس مجرد دارای شعور و ادراک که تشکیل‌دهنده اصل و حقیقت حیوان و انسان است و به آن روح می‌گویند، پس از مرگ و جدا شدن از بدن باقی می‌ماند و انسان به واسطه آن در ضمن یک بدن، حشر پیدا می‌کند؛ بنابراین وی عقیده دارد که نظریه ابن‌سینا درباره رابطه نفس و بدن قابل دفاع است و نظریه

ملاصدرا که قائل به رابطه ذاتی بین نفس و بدن است و طبق آن، انسان در زمان حدوث، مادی است و در ادامه، علاوه بر بُعد مادی، به بعد تجردی هم دست می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۴۷) قابل پذیرش نیست؛ زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است.

۴. دیدگاه‌های یگانه‌انگار درباره ارتباط نفس و بدن

۴.۱. نظریه اتحاد نفس و بدن

۴.۱.۱. نیاز تشخیصی نفس به بدن در مقام حدوث نه بقا

نزد صدرا رابطه نفس و بدن به دو دوره قابل تقسیم است: ۱. دوره تعلق نفس به صرف بدن که در این دوره نفس، ابتدا صورت جمادی است و سپس صورت نباتی می‌شود و کاملاً به وجود بدن خود وابسته است؛ ۲. دوره ورود نفس به دو عالم برزخی و عقلی که در آن، فقط متعلق به بدن نیست؛ به عبارت دیگر، اگرچه نفس در نحوه وجود عقلی خود بی‌نیاز از بدن است، برای تشخیص یافتن به عنوان یک نفس جزئی، ناگزیر از حدوث در عالم طبیعت و تعلق به بدنی مستعد است؛ بنابراین تا زمانی که در دنیا به سر می‌برد و به نشئه عقلی نائل نشده، متقوم به بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۵۵؛ ج ۴: ۲۸۶ و ۲۸۹؛ ج ۶: ۶۷؛ ج ۷: ۱۰۷-۱۰۹؛ ج ۸: ۷۶-۷۷ و ۳۸۰-۳۸۴؛ ج ۲۰: ۴۳۸). صدرا نفس را موجود مجردی می‌داند که از دل موجود مادی سر برآورده و به تدبیر آن می‌پردازد؛ لذا رابطه بین این موجود مجرد با بدنی که محل تولد اوست، اشکال فلسفی ندارد؛ چراکه اشکال بیگانگی میان آنها وجود ندارد تا رابطه آن به توضیح بیشتر نیاز داشته باشد. در دیدگاه ملاصدرا خداوند نفس را در آغاز مادی محض خلق می‌کند؛ اما جوهر آن به صورت پیوسته در حال حرکت است و مراحل مختلف کمال خود را از نطفه تا زمان ظهور آثار ادراک و سپس رسیدن به مراتب بالاتر عقلی طی می‌کند؛ درعین حال، وابستگی این دو به یکدیگر مانند صورت و ماده نیست که هم در حدوث و هم در بقا، به یکدیگر نیازمند باشند؛ بلکه فقط در حدوث است. ملاصدرا این نوع وابستگی و تعلق میان نفس و بدن را نوع پنجم از انواع شش‌گانه تعلق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۲۶)؛ زیرا معتقد است نفس در هنگام حدوث مانند صور مادی نیازمند یک ماده مبهم است که در تبدلات متوالی، تحول پیدا می‌کند؛ ولی وحدت و هویتش به واسطه اتصال و وحدت نفس ثابت می‌ماند؛ اما این تعلق به جهت صرف استکمال نفس نیز آن‌طور که جمهور فلاسفه می‌گویند، نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۲۵). به بیان صدرالماتلّهین، نفس «به حدوث بدن حادث می‌شود و با بطلان آن باطل

می‌شود؛ بدین معنا که نفس را از آن رو که دارای طبیعت بدنی است، باطل می‌کند و با جوهرش بر حسب استکمالات جوهری‌اش به سمت غایات، به صورت وجود دیگری در می‌آید.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۴۲۸).

۴. ۱. ۲. ترکیب اتحادی وجودی نفس و بدن

تعبیر مختلفی در خصوص رابطه نفس و بدن مطرح شده که می‌توان آنها را از فروعات ترکیب اتحادی میان آنها دانست که در ادامه به آنها اشاره کوتاهی می‌شود:

الف) رابطه لزومیه، ذاتی و طبیعی نفس و بدن: نفس و بدن دو حقیقت جداگانه نیستند، بلکه دو روی یک حقیقت جوهری واحد هستند. مرتبه پایین‌تر وجودی آن بدن و مرتبه بالاتر آن نفس نامیده می‌شود. این وابستگی مانند رابطه متضایفین یا دو معلول یک علت نیست، بلکه تلازم علی-معلولی دارند. بدن برای تحقق به نفس و نفس برای تشخیص به بدن نیازمند است. فعل و انفعالات متقابل نفس و بدن (نزول و صعود احکام) گواه این اتحاد است، مانند سردرد ناشی از نگرانی یا درد معده از عصبانیت.

ب) نفس، صورت بدن و بدن، ماده نفس: ارتباط نفس و بدن مانند تعلق صورت به ماده است، یک ترکیب اتحادی حقیقی. نفس صورت یا علت صوری و بدن ماده یا علت مادی و قابلی نوع انسان است. وجود بدن با نفس تحقق می‌یابد.

ج) نفس، علت موجه بدن و بدن، علت معده تکامل ذاتی نفس: حکیم آقاعلی مدرس زنوزی کل بدن و اعضا و جوارح آن را مراتب نفس می‌داند و نفس را به شکل مخروطی تصویر می‌کند که راس آن قوه عاقله و قاعده آن صور و مواد اعضا است. هر مرتبه عالی علت ایجابی مرتبه مادون و هر مرتبه پایین علت اعدادی مرتبه بالاتر است. نطفه در مسیر تبدیل شدن به نفس است و نفس همواره متحد با صورت‌ها و مواد اعضا است. نفس علت ایجابی و بدن علت اعدادی و استعدادی است. نفس با ویژگی‌های ذاتی در بدن اثر می‌گذارد و بدن زمینه تاثیر نفس را فراهم می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۰-۱۰۷).

د) تحقق بدن در ظلّ و اتحاد با نفس: جسمانیت لازمه انسانیت است، پس بدن از لوازم وجودی نفس و متحد با آن است و در ظلّ نفس تحقق دارد. نفس و بدن به یک وجود واحد عددی موجودند (ظلّ و ذی ظلّ) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۸-۱۹؛ ۱۳۶۰: ۲۹۳؛ ۱۳۸۱: ۳۳۷؛ ۱۳۶۶ الف، ج ۵: ۳۸۱؛ ۱۳۶۶ ب، ج ۳: ۶۳).

ه) ثنویت درجه‌ای و رتبی نفس و بدن: ثنویت نفس و بدن عددی نیست، بلکه درجه‌ای و رتبی است. ماده در سیر تکاملی خود بعد جدیدی می‌یابد که مستقل از ابعاد مکانی و زمانی است. این بعد جدید خاصیت ماده بودن را از دست می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۳۵).

و) نفس و بدن، مغایر ولی غیرمباین با هم: نفس و بدن مغایرند اما جدا نیستند. بدن پایین‌ترین مرتبه نفس است. بدن نفس تنزل یافته و نفس بدن تعالی یافته است. قوای نفس واسطه رابطه اتحادی نفس و بدن هستند و قوا در وجود نفس متحدند (وحدت تجلی کثرات). قوا مراتب نفس و بدن مرتبه‌ای از مراتب قوا است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳: ۲۴۳).

ز) نفس و بدن در طول هم و از مراتب يك حقیقت: نفس و بدن در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم و مراتب مختلف یک حقیقت واحدند که تفاوت آنها در شدت و ضعف وجودی و کمال و نقص است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۳۴).

ح) نفس، تمامیت بخش بدن: نفس در اثر حرکت جوهری از درون بدن متولد می‌شود و تمامیت بخش بدن است. نفس، بدن کامل‌تر و شدیدتر است. احتیاج نفس به بدن در راستای کامل شدن نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۷۹؛ ج ۸: ۲۲۳).

ط) اعتبار لایشرطی نفس و بدن، مصحح اتحاد و یگانگی آنها: در اعتبار «بشرط لا»، نفس و بدن جدا دیده می‌شوند؛ اما در اعتبار «لایشرطی» به دلیل ترکیب حقیقی و حضور در حقیقت واحد، عینیت دارند و احکامشان به یکدیگر سرایت می‌کند. در اعتبار لایشرطی، نفس جسم است و بدن نیز جسم است. رابطه اتحادی نفس و بدن یعنی آنها دو سر حقیقت واحد طیف‌وار و ذومراتب انسان هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۹۳).

اما مواردی وجود دارند که درباره آنها ترکیب اتحادی غیرممکن است. یکی از آن موارد ترکیب بین دو امر مجرد بالفعل و مادی بالفعل است. برای ترکیب اتحادی حقیقی، یک جزء باید بالقوه و دیگری بالفعل باشد. دو امر مجرد بالفعل یا مادی بالفعل نمی‌توانند حقیقتاً متحد شوند. ترکیب نفس و بدن مصداق این ترکیب است. ترکیب عناصر در بدن انضمامی است نه اتحادی. اگر ترکیبات عناصر را اتحادی فرض کنیم، صورت عناصر در مرکب حفظ نمی‌شود و عنصر به اعتبار صورت عنصری‌اش جزء مرکب حقیقی نیست. حضور عناصر در ترکیب به صورت لایشرط و مبهم است (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۶: ۲۶۱-۲۶۲؛ مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۰)؛

همچنین اتحاد نفس و بدن به معنای اتحاد نفس با جسم عنصری، روح بخاری یا جسم مثالی نیست. بدن‌های متعین با اشتداد وجودی نفس، اشتداد پیدا نمی‌کنند. نفس به بدن عنصری تعلق استکمالی و به بدن حقیقی تعلق وجودی دارد؛ لذا اتحاد نفس و بدن در مرحله حدوث (جسمانیت) برقرار است، اما بعد تجردی نفس متحد با بدن نیست. اتحاد مرتبه مادی نفس با جسم مادی و مرتبه مثالی نفس با جسم مثالی است. به همین دلیل در مواردی که صدرا از رهایی نفس از بدن سخن می‌گوید، منظور او بدن طبیعی است نه بدن برزخی. اتحاد نفس و بدن در مرحله مثالی از نوع علی- معلولی است. حتی پس از تجرد عقلی نفس، مرتبه حسی نفس با بدن متحد می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۲۶-۳۲۷).

۳.۱.۴. رابطه تکاملی و اشتدادی نفس و بدن

رابطه تکاملی نفس و بدن باعث رشد و تقویت نفس در بدن می‌شود. نفس در ابتدای وجود عقلی بالقوه است و برای فعلیت یافتن به بدن مادی وابسته است، اما از بدن به عنوان ابزار پیشرفت استفاده می‌کند و به سوی کمال حرکت می‌کند. مصادیق این تکامل عبارتند از:

الف) نقش بدن در فعلیت عقل نظری: عقل نظری ابتدا بالقوه (عقل هیولانی) است و با آشنایی از طریق بدن و قوای بدنی به مقولات اولی، به عقل بالفعل و سپس با تحصیل مقدمات وابسته به تصورات جزئی بدنی، به عقل بالملکه تبدیل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷۳).

ب) نقش بدن در ارتباط مفاهیم: برقراری ارتباط بین مفاهیم و ایجاد قضایا نیازمند استفاده از اعضا و جوارح است. ادراکات کلی هم مسبوق به تصورات جزئی هستند که نفس در آنها از ابزار بدنی استفاده می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۴ و ۳۸۵).

ج) نقش قوه شنیداری در قضایای متواتر: رسیدن به قضایای متواتر وابسته به قوه شنوایی و ابزار بدنی آن (گوش) است، زیرا تواتر از طریق شنیدن مکرر حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۷۲-۳۷۳).

د) اهمیت معاش بدن برای نفس: نفس برای رسیدن به کمال و عروج به عالم ملکوت، به بدن مادی مرتبط است و نیازمند تدبیر بدن برای رشد خود است. نیازهای بدن، نیازهای نفس محسوب شده و معاش بدن برای نفس ضروری است. معاش دنیا (تعلق نفس به بدن) از ضرورت‌های معاد (انقطاع به سوی حق تعالی) است و سلامتی بدن و حفظ نوع، برای این امر لازم است و نیازمند اسباب نگهدارنده و جلب منافع و دفع ضررها است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۲).

۴. ۱. ۴. نفس حامل بدن، نه برعکس

آنچه از بدن می‌بینیم، تابع اراده و خواست نفس است (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۴۷، ۵۵ و ۸۴). به گمان اغلب مردم، بدن حامل نفس است؛ اما صدرالمثلهین تأکید می‌کند که اینچنین نیست؛ بلکه این نفس است که پدیدآورنده بدن است و آن را به هر جهتی که بخواهد می‌کشد و قوا و اعضای آن را طبق اراده‌اش تدبیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۴۷). هر اتفاقی در بدن رخ می‌دهد، از شکل دادن به اعضا و جوارح گرفته تا سایر افعال بدنی به واسطه نفس صورت می‌گیرد؛ به گفته آیت‌الله جوادی آملی، اگر دندان برخی افراد ۸۰ سال تازه است، خیال نکنید که این دندان، همان دندان ۸۰ سال قبل است. چندین بار این دندان توسط نفس بازسازی شده است. این نفس است که بدن می‌سازد. اگر بنا شد نفس همین خانه را بازسازی کند، ممکن است این بدن ۱۰ میلیون سال هم تازه و جوان بماند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ص ۳۳). بنابراین نفس، حامل بدن است و بدن، سایه، شأن و مرتبه نازلی از نفس است و فاقد هرگونه استقلالی در وجود و حرکت ارادی خود است. هر آنچه از آثار و احوالی که در بدن ظهور پیدا می‌کند، نتیجه اتحادی است که نفس با آن برقرار کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۵۳). از این جهت، صحیح آن است که گفته شود بدن در نفس است، نه برعکس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۲۸؛ عارفی شیرداغی، ۱۳۹۶: ۲۶۴).

۴. ۱. ۵. روح بخاری، واسطه ارتباط نفس مجرد و بدن عنصری

بسیاری از فیلسوفان مسلمان معتقدند که نفس مجرد نمی‌تواند مستقیماً با ماده ارتباط برقرار کند و به واسطه‌ای به نام روح بخاری نیاز است. روح بخاری جسمی لطیف است که در منافذ بدن جاری است و نفس از طریق آن در بدن تصرف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۸۱؛ عارفی شیرداغی، ۱۳۹۶: ۲۷۶-۲۷۷). ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه، روح بخاری را پذیرفته و آن را حاصل استحاله غذا و حامل قوای ادراکی و تحریکی نفس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۵۰). به نظر وی، حیات از طریق روح بخاری در اعضای بدن جاری می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۶۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۹۶-۹۷). دیدگاه‌های مشابهی در آثار ابن‌عربی و قیصری نیز وجود دارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۶-۱۰۷؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۸۴۸). با این حال، ملاصدرا در ادامه بیان می‌کند که روح بخاری برای ارتباط مستقیم با نفس کافی نیست و برای ارتباط بین نفس مجرد و روح بخاری جسمانی، واسطه دیگری لازم است.

او این واسطه را جسمی نوری می‌داند که حیات ذاتی آن است و با مرگ از بین نمی‌رود و در قیامت همراه نفس خواهد بود. نفس مستقیماً با این جسم نوری و از طریق آن با روح بخاری و بدن عنصری مرتبط می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۸۱؛ عارفی شیرداغی، ۱۳۹۶: ۲۷۶-۲۷۷). این واسطه گاهی بدن مثالی و در «الشواهد الربوبية» جسم برزخی نامیده شده است. نفس ناطقه ابتدا در جسم برزخی تصرف می‌کند و سپس مرتبه نفس حیوانی به روح بخاری و مرتبه نفس نباتی (روح بخاری) به جسم عنصری تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳۵).

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه استاد فیاضی آن است که دیدگاه ایشان کاملاً دوگانه‌انگارانه است و در آن دو نفس مجزا در خارج وجود دارند که نفس نباتی، تحت تسخیر نفس مجرد است؛ اما تعدد در این دیدگاه، مرتبه‌ای است و نفس بخاری، خود مرتبه‌ای از مراتب نفس محسوب می‌شود؛ یعنی از نظر ملاصدرا حقیقت انسان طیفی است که در یک سر آن بدن عنصری و در سر دیگر نفس ناطقه قرار دارد و برای گذر از بدن مادی به نفس مجرد، وساطتی به نام نفس حیوانی و نباتی (قوای نفس) ضروری است. این قوا مراتب تشکیکی نفس هستند و جدا از آن نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۴۹-۱۵۰).

۴.۲. نظریه وحدت نفس و بدن (نظریه مختار نگارنده)

نگارنده بر آن است که وحدت شخصی وجود، بستر فوق‌العاده‌ای است که نظریه «وحدت نفس و بدن» را می‌توان به عنوان برساختی نو از رابطه نفس و بدن بر آن استوار کرد. «وحدت نفس و بدن» می‌تواند از طریق تعدادی از مبانی حکمت متعالیه مورد پشتیبانی واقع شود؛ چنانکه آن مبانی تا کنون از نظریه اتحاد نفس و بدن پشتیبانی کرده‌اند. برخی از این مبانی و برساخت‌های مستخرج از آن در رابطه نفس و بدن عبارتند از:

۴.۲.۱. النفس فی وحدتها کل القوی

در نفس‌شناسی صدرایی یکی از اصول مدد‌رسان به تبیین وحدت‌گرا از رابطه نفس و بدن، اصل «النفس فی وحدتها کل القوی» است که طبق آن، نفس قوای مختلفی دارد که ابزار و آلات او برای افعال مختلفی هستند که انجام می‌دهد؛ اما همه این قوا شئون یک حقیقت به نام نفس هستند و نفس حاکم بر همه این شئون است. برای بیان حاکمیت نفس بر قوا که از آن به ربوبیت و مدیریت نفس تعبیر می‌کنیم، می‌توان از تبیین و برساختی فیزیولوژیک بهره برد.

در اين برساخت، هر سلول، خود به تنهائي داراي هويت و شخصيت است و مي توان آن را «بدن» دانست؛ چراکه درون آن مجموعه اي از دستگاه ها به صورت يك نظامواره هماهنگ عمل مي کنند و براي خود حياتي اجتماعي ايجاد کرده اند که بدون آن، «بدن» بودن سلول معنائي ندارد و صرفاً به عضوي از بدن تقليل خواهد يافت؛ بر اين اساس، تعريف نگارنده از بدن عبارت است از جامعه اي سلولي که برخوردار از يك رئيس و شبکه اي نوتروني - عصبي به معنای يك فرآيند مدیریت و ربوبیت داده برای ايجاد ارتباط میان اعضاي مختلف است؛ بنابراین نوعی «مدنیت»، «ربوبیت» و «مدیریت» بر بدن حکمفرما است؛ از این رو می توان بدنیت بدن را به مدنیت و مدیریت و ربوبیت ترجمه کرد. در شهری که مؤلفه های شهری در آن در حد اعلی وجود دارد، لکن مجسمه هایی ثابت و صامت، ساکنان آن را تشکیل می دهند، چراغ راهنمایی های چهارراه های آن خاموش است، خودروها کنار خیابان ها بی حرکت ايستاده اند و ترددی ندارند، صنایع، پالایشگاه ها و کارخانه جات، مدارس، دانشگاه ها، ادارات، بانک ها و... تعطیل هستند، خبری از حیات اجتماعي نیست و آن شهر به مثابه شهر مردگان می ماند؛ زیرا ربوبیت و مدنیتی در آن وجود ندارد؛ بنابراین تفاوت بدن با جسد در همین ربوبیت و مدنیت است؛ زیرا در هر دوی جسد و بدن، مجموعه اي از دستگاه ها، اندام ها، بافت ها، سلول ها، اندامک ها، مولکول ها، اتم ها و ... وجود دارند؛ اما آن چیزی که بدن را بدن می کند، آن است که این مجموعه دستگاه ها و اندام ها و ... ذیل ربوبیت و مدیریتی واحد بر همه آنها فعالیت می کنند؛ همچنین از باب تشبیه، جسد مانند دستگاهی الکتریکی است که خاموش باشد. اگر جریان الکتریسیته در آن جاری شود و آن را به کار اندازد، در حکم بدن خواهد شد؛ به بیان ساده، در این مثال می توان بدن را جسد روشن دانست.

اگرچه بر اساس حکمت متعالیه و اصل مساوقت وجود با علم و اصل اشتداد وجود، همه موجودات از حیات انفرادی برخوردارند، ولی حیات بدن، یک حیات جمعی و اجتماعي است؛ بنابراین نیازمند یک نظام مدیریتی و حکمرانی و شبکه اي پویا است که روابط میان اعضای این جامعه را تنظیم کند. این شبکه مدیریتی پویا و سیستم ربوبي که به آن بدنیت گفته شد، همان نفس است؛ لذا بدن که بدنیت چیزی جز لحاظ مصدري آن نیست، همان نفس است و این یعنی تفسیری حکمرانانه از وحدت نفس و بدن.

ممکن است گفته شود این سخن همان بیان برخی از حکمای پیشین است که رابطه نفس و بدن را به رابطه ناخدا و کشتی یا سلطان و مدینه تشبیه می کردند و اتفاقاً مورد انتقاد صدرا قرار گرفته اند. پاسخ آن است

که علیرغم مشابهت‌هایی که به نظر می‌رسد، این دیدگاه با رأی فلاسفه پیش از صدرا تفاوت دارد. از نظر نگارنده در مثال مدینه و سلطان و امثال آن، سه امر داریم: مدینه، سلطان و مدیریت مدینه. اگر بدن را به‌مثابه مدینه و سلطان را در حکم نفس در نظر بگیریم، دوگانگی میان مدینه و سلطان، روشن است؛ اما اگر بدن را در حکم مدنیت یا ربوبیت و مدیریت بر مدینه، مدنظر قرار دهیم، بین اینها و سلطان که مدیر مدینه است، هیچ ثنویتی وجود ندارد. این برداشت با بیان دیگری از صدرالمآلهین در اسفار که در آن از طریق تفسیر و توضیح حقیقت بدن به تحلیل رابطه نفس و بدن می‌پردازد، نیز قابل تطبیق است؛ به بیان دیگر می‌توان بدن حقیقی مدنظر صدرا یعنی بدن مثالی را همین مدنیت، ربوبیت و مدیریتی که در بالا توضیح داده شد، دانست. روایت مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز از تعبیر ربوبیت و مدیریت نفس، پشتیبانی نقلی می‌کند. چنانکه در این حدیث مشخص است، گفته نشده، من عرف نفسه، فقد عرف الله؛ بلکه با صفت ربّ تخصیص خورده است. این نشان می‌دهد شناخت حیثیت ربوبی خداوند است که منجر به شناخت نفس می‌شود؛ کما اینکه در تعابیر فلسفی قبل و بعد از صدرا نیز نفسیت نفس، حیثیت تدبیری و تصرفی (مدیریتی) نفس نسبت به متعلق او (بدن) معرفی شده است. در مباحث تربیتی امام خمینی^(ره) نیز نفس با رویکرد حکمرانی مورد تبیین قرار گرفته است. ایشان بدن را به مملکتی تشبیه می‌کند که دارای اقالیم مختلف ظاهری و باطنی اعم از چشم و گوش و دست و پا و ... است که همه اینها تحت سلطنت و حکومت نفس قرار دارند.

۲.۲.۴. تقسیم فعل و خلاقیت به بالذات و بالعرض

همان‌گونه که ما علم بالذات و علم بالعرض داریم، فعل و خلاقیت انسان نیز به بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود. منظور از فعل بالعرض، همان محصول عینی بیرون از وجود ما است و فعل بالذات ما همان طراحی و خلاقیت درون ذهن ما است؛ به عنوان مثال، وقتی یک کودک با ماسه قلعه می‌سازد، نسخه ۱ قلعه آن طراحی است که در ذهن او است. وقتی قلعه ۱ را خراب می‌کند و قلعه ۲ را می‌سازد، قلعه ۲، قلعه دوم است در خارج؛ ولی قلعه دوم ذهن، همان قلعه اول است که اشتداد پیدا کرده است. فیما بین قلعه ۱ در ذهن و قلعه ۲ در ذهن، هر تصویر، ادراک، خوردنی، ورزش کردن و ... که ایجاد می‌شود، آن خلاقیت را تغیر می‌دهد بدون آنکه متوجه باشد؛ مثلاً اگر فشار خونسش بالا رود، میل او به این سمت می‌رود که قلعه بعدی را دو طبقه بسازد. اگر سردی بر مزاج او غلبه کند، میلش به این سمت می‌رود که آن را به شکل یک ویلا طراحی کند تا در آن بتواند بهتر استراحت کند. حقیقت فعل کودک آن قلعه‌ای است که در وجود او است که همه ادراکات، تحریکات و عواطفش در آن اثرگذار است و به آن فعل بالذات می‌گوییم. ما به غلط قلعه خارجی

را فعل او می‌دانیم. محصول خارجی، فعل بالعرض او است. پس در واقع سه چیز داریم: الف) قوه خلاقیت که تغییر می‌کند؛ ب) خلاقیت بالذات که رشد و اشتداد پیدا می‌کند؛ ج) خلاقیت بالعرض (محصول خارجی) که رشد نمی‌کند و ثابت است. فعل یا مفعول یا محصول یا خلاقیت بالذات دائماً و آن به آن از وضعیت قبلی خود اعراض می‌کند و در حرکت جوهری به سمت غایت خود پیش می‌رود. این فعل بالذات است که حقیقتاً و بالذات در تصرف ما است، نه فعل بالعرض. در فعل بالعرض هم تصرفاتی داریم؛ اما خیلی محدود. تصرفات ما در افعال بالعرض، ظهور تصرفات بالذات ما است؛ ولی در اموری است که از اول هم متعلق به ما نبوده و تا آخر هم نخواهند بود. ما با صد و اندی عنصر در جدول مندلیف اشیائی در خارج از وجود خودمان درست می‌کنیم؛ ولی اینها حقیقتاً و بالذات متعلق به ما نیستند؛ چرا که اگر اینگونه بود بایستی با از بین رفتنشان، ما هم نابود می‌شدیم؛ آنچه در عرف به آن بدن می‌گوییم، نیز همانند همین اشیاء عنصری و شبیه قلعه‌ای است که کودکی آن را می‌سازد؛ بنابراین فعل و خلاقیت بالذات و حقیقی ما است که همیشه همراه و در وجود ما است و این همان بدن مثالی ما است که ملاصدرا از آن به عنوان بدن حقیقی یاد می‌کند (۱)؛ اما بدن عنصری، بدن بالعرض ما محسوب می‌شود که مدتی در دنیا با آن سر و کار و داریم و با آن بازی می‌کنیم و سپس آن را کنار می‌گذاریم. وقتی ما مثلاً بخشی از زنبور (عسل) را می‌خوریم، مثل همان بازی با ماسه‌ها در ساختن قلعه است. مقداری از عسل را برای ساختن ویتامین استفاده می‌کنیم، مقداری برای ساختن هورمون و....؛ بنابراین ملاک بدن بالذات و حقیقی بودن، تأثیرگذاری و امکان تصرف نیست؛ زیرا در این صورت باید قلعه‌ای را هم که با ماسه می‌سازیم، بدن بدانیم؛ همچنین صورت‌های ذهنی مختلفی که در اذهان دیگران ایجاد کرده‌ایم یا تغییر داده‌ایم، یا موجودات عقلی مانند محبت، عشق و... که در دیگران ایجاد کرده‌ایم، نیز باید بدن ما محسوب شوند؛ اما روشن است که هیچکدام از اینها که مورد تصرف ما بوده‌اند، بدن ما نیستند. محصولات خارجی ساخته‌شده از فعل و خلاقیت ما، حرکت جوهری مستقلی از ما دارند که این نشان‌دهنده آن است که حقیقتاً فعل ما نیستند، بلکه بالعرض فعل مایند و بنابراین حقیقتاً با ما وحدت ندارند؛ اما آن چیزی که ما در آن تصرف بالذات و حقیقی داریم و هیچگاه امکان جدا شدن از ما ندارد و حقیقتاً مالک آن هستیم، او بدن حقیقی ما است. وقتی در خود دقت می‌کنیم مشاهده می‌کنیم که ما فقط نسبت به خلاقیت خود حقیقتاً مالک هستیم؛ لذا بدن حقیقی ما همین خلاقیت ما است که جز حیثیتی از نفس ما و عین آن نیست.

۲.۲.۴. کثرت تحلیلی و عدم انفصال بین ماده-صورت و امر مادی-مجرد

از دیدگاه ملاصدرا، ترکیب حقیقی اتحادی، وحدت در عین کثرت است؛ یک واقعیت بسیط که هم مصداق جزء و هم کل مرکب است. این کثرت، ذهنی و مفهومی بوده و در خارج، واقعیتی واحد وجود دارد که مقولات متعدد فقط توصیف‌گر آنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۸۳ و ۳۰۷ و ۳۰۹). ماده و صورت که اولین بار صدرالدین دشتکی از ترکیب اتحادی میان آنها سخن به میان آورد، در دیدگاه نهایی ملاصدرا کثرت تحلیلی دارند؛ یعنی در خارج یک حقیقت وجود دارد که به کمالات آشکار آن، صورت و به کمالات پنهانش ماده گفته می‌شود؛ بر این اساس می‌توان در تفکیک موجودات به مادی و مجرد که اعم از مجرد مثالی و مجرد تام است، تجدید نظر کرد. توضیح آنکه در حکمت متعالیه، آنچه فلاسفه مشائی، امری خارجی در ترکیب اجسام می‌دانستند و به آن ماده یا هیولی می‌گفتند، تبدیل به امری تحلیلی شد؛ یعنی لازم نیست مبدأ انفعال یا مبدأ تبدیل و تبدل جسم، چیزی غیر از صورت جسمیه و ترکیب آنها ترکیب انضمامی خارجی باشد؛ به این ترتیب در فلسفه صدرایی سخن گفتن از موجود مادی، امری بی‌معنا خواهد بود و باید آنها را جسمانی بخوانیم نه مادی؛ در نتیجه جسم، تنها مرکب از صورت جسمیه و صورت نوعیه خواهد بود؛ بنابراین تفکیک موجودات بر مبنای دارا بودن ماده و عاری بودن از ماده اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ لذا در مرحله اول باید موجودات را به اموری جسمانی (نه مادی) و مجرد تقسیم کنیم. عقیده به عدم امکان مادیت صرف، از طریق مساوقت وجود با علم و حیات و سایر صفات کمالیه که همگی ملازم تجرد هستند نیز میسر است.

اما از سوی دیگر، با توجه به دیدگاه تشکیکی صدرای چه تشکیک خاصی، چه تشکیک خاص‌الخاصی که در آن مراتب با هم اتصال دارند و مرزی بین مجرد و مادی وجود ندارد، تجرد صرف نیز نمی‌تواند گزاره‌ای معنادار باشد؛ بنابراین همه موجودات (بنا بر تشکیک خاصی) یا ظهورات وجود (بنا بر تشکیک خاص‌الخاصی) را باید ترکیبی از مادی و مجرد متعارف دانست؛ به عبارت دیگر باید همه ماسوی‌الله را اموری مثالی دانست که دارای مراتب بی‌نهایت هستند؛ بنابراین آنچه در فلسفه‌های متعارف، جسم نامیده می‌شود، در حقیقت موجودی مثالی است که در پایین‌ترین مرتبه موجودات یا ظهورات قرار دارد و در عین حال از علم و قدرت و حیات و... برخوردار است. به عبارت دیگر، در واقع، مرز بین مادی و مجرد برداشته می‌شود و همه ظهورات وجود حتی عقول در فلسفه رایج، اموری توأمان مادی-مجرد تلقی می‌شوند. شواهد این دیدگاه را می‌توان در نظریه صدرالماتلّهین مبنی بر جسمانیة‌الحدوث بودن نفس یافت. بر مبنای این نظریه، نفس همان‌طور که منشأ آثار حیاتی و ادراک است و به زبان رایج مجرد است، در عین حال، جسمانی نیز

هست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۸: ۳۴۷) و همان طور که جسمانی است، حتی در ابتدای حدوثش حظی از مجرد دارد و لو بسیار کم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸).

بر این مبنا و با توجه به اینکه صدرا نفس را به مثابه صورت و بدن را ماده آن می داند، این برساخت قابل استخراج است که بین نفس و بدن نیز در دیدگاه نهایی صدرا، مرزی وجود ندارد و این دو در واقع، یک حقیقت واحدند که ذهن ما به تحلیل و تجزیه آن می پردازد؛ به این معنا که ظهور این حقیقت در هیئت حاصل از ترکیب عناصر مختلف معدنی را که جنبه مادی بیشتر و حیثیت تجردی کمتری دارد، به عنوان بدن طبیعی انتزاع می کند که از طریق حرکت جوهری، پیوسته هویت جدید و شدیدتری نشان می دهد. تجرد، پیوسته در آن اشتداد یافته تا به مرتبه ای برسد که نفس نامیده می شود. این مراتب بر هم منطبق و پیوسته و واحدند و اتصالی غیرجسمانی میان آنها برقرار است و در بین آنها مرز یا خلئی وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰۶۰-۱۰۶۱؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۹: ۷۴-۷۶ و ۱۰۴-۱۰۵).

شایان ذکر است که مفیض نفس (عقل فعال)، با قابل آن که در واقع، محل امکان و حامل اشتداد نفس (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳: ۳۲۱) است، یعنی مزاج مرکب از عناصر تشکیل دهنده نطفه، یکی نیست و گرنه مستلزم عینیت فاعل و قابل می بود. ممکن است اشکال شود از آنجایی که نفس مجرد است، باید مفیض آن هم یک موجود مجرد باشد. این چگونه سازگاری دارد با این سخن که «نفس از دل ماده در سیر سیلان جوهری، مبدل به امر مجرد می شود»؟ اگر تجرد نفس در اثر حرکت جوهری است، نیاز به امر مفارق یا عقل فعال (یا متجلی در ادبیات وحدت شخصی) ندارد و اگر نفس مجرد، توسط امر عقلی افاضه (یا تجلی در ادبیات وحدت شخصی) می شود، دیگر جایی برای حرکت جوهری باقی نمی ماند. پاسخ این خواهد بود که این دو با هم منافاتی ندارند؛ چراکه در حرکت جوهری، دو نوع محرک وجود دارد: یکی محرک مباشر که عین ذات و وجود متحرک و خود حرکت است که در بحث حاضر همان نفس است که پیوسته در حال اشتداد از مادیت به سمت تجرد است. محرک دیگر، محرک غیرمباشر است که همان موجود عقلی است و کل حرکت به جعل بسیط، منتسب و مستند به آن است. اگر سؤال شود که چه نیازی به این فاعل و محرک عقلی وجود دارد، پاسخ آن است که اگر جسم الف که متحرک است، علت حرکتش جسم ب باشد، جسم ب هم به خاطر جسم بودنش احتیاج به فاعل دیگری دارد که آن هم جسم باشد. آن بعدی نیز همین طور و این باید ادامه پیدا کند؛ در نتیجه اجسام باید نامتناهی باشند. در حالی که چنین چیزی محال است؛ زیرا اجسام دارای بُعدند و

موجودی که بُعد دارد، اگر نامتناهی باشد، جایی برای جسم دوم باقی نمی‌گذارد؛ یعنی دیگر امکان ندارد اجسام متعدد باشند؛ در حالی که فرض آن بود که اجسام متعدد و نامتناهی هستند؛ لذا با تناقض مواجه می‌شویم. دلیل دیگر آنکه اگر هر کدام از موجوداتی که در جهان طبیعت حرکت می‌کنند، مستند به جسم دیگری باشند، آن جسم هم مستند به جسم دیگری باشد و هرکدام از اینها علت فاعلی حرکتی باشند که به آنها مستند است، لازمه‌اش اجتماع در علل متسلسل حرکت است؛ یعنی تسلسل در ناحیه علل که محال است؛ زیرا باید وجود دفعی داشته باشند؛ یعنی باید همه با هم مجتمع باشند و همه علل برای وجود معلول، موجود باشند؛ درحالی‌که چنین نیست؛ بنابراین باید حرکت‌های طبیعی به علتی عقلی منتسب باشند.

البته اگر بخواهیم در پارادایم وحدت شخصیه بحث کنیم، تبدیل امر مادی به نفس مجرد، بیانی مسامحه‌آلود است؛ لذا باید گفت امری که از ابتدا هم مادی است و هم مجرد اندکی دارد، به تدریج از مادیتش کاسته و بر تجردش افزوده می‌شود و این همراهی حطّ مادی با حطّ تجرد، الی‌الابد وجود دارد؛ همچنین «افاضه»، «مفیض»، «افاضه نفس توسط عقل فعال» و امثال اینها مربوط به فلسفه‌های متعارف است. در فضای وحدت شخصی وجود، این عبارات جایی ندارد. باید گفت حق تعالی در مجلای تعینات عینی عقلی تجلی کرده و نفس که ذاتش اشتداد الی‌الابد دارد، در ابتدای امر، با حیثیت تجردی کم ظهور کرده، اما پیوسته این حیث در او افزایش می‌یابد تا اینکه غلبه پیدا کرده و کل وجود او را در برگیرد که البته این «کل» خود همراه با مسامحه است و گرنه چنانچه بیان شد، نظر نگارنده بر آن است که همه اشیاء ولو عقول، همواره حیثی از مادیت را با خود به همراه دارند و این در مورد نفس هم وضوح بیشتری دارد و هم پذیرفته‌شده‌تر است.

۴.۲. یک اشکال و پاسخ آن

چنانکه در مقدمه گذشت، یکی از اهداف این نوشتار آن است که حرکتی در جهت بازمهندسی منظومه صدرایی مبتنی بر مبانی نهایی وی و با رویکردی کارکردگرا انجام دهد تا بتوان مسائل فلسفی جدید را نیز از طریق آن حل کرد؛ بنابراین بایستی از تنوع تقاریر خارج شد و به پاسخ مسائل مبتنی بر اصول پایه و بنیادی مشخص و ثابت نهایی صدرار رسید. حال ممکن است این اشکال مطرح شود که وحدت شخصی وجود مظاهر بی‌شمار دارد و با دوگانگی نفس و بدن به عنوان دو مظهر جداگانه نیز سازگار است؛ یعنی می‌توان در ضمن اعتقاد به وحدت

شخصی وجود، قائل به این شد که میان نفس و بدن، ترکیب اتحادی برقرار باشد، نه وحدت؛ بنابراین، پافشاری بر روی وحدت نفس و بدن به عنوان نتیجه وحدت شخصی وجود، وجه معقولی ندارد.

نکته اول در رابطه با این اشکال، آنکه مجدداً تأکید می‌شود دیدگاه مختار نگارنده مبنی بر وحدت، به معنای نفی اتحادگرایی نیست؛ بلکه صرفاً به وجود قرائنی قوی‌تر برای دیدگاه وحدت‌گرا اشاره دارد؛ ثانیاً با تطبیق قاعده الواحد بر دیدگاه وحدت شخصیه وجود، حق تعالی فقط یک ظهور یا مظهر می‌تواند داشته باشد. این با سخن عرفا نیز همخوانی دارد که حق تعالی تنها به یک تجلی جلوه کرده است؛ از آیه شریفه «و ما أمرنا ألا واحدة» نیز همین معنا قابل استنباط است؛ بنابراین سایر اشیاء مباشرتاً ظهورات وجود نیستند، بلکه در طول یکدیگر و به زبان ساده در یک فرآیند رتبی از او متجلی می‌شوند؛ یعنی ظهوری برای ظهوری و ظهوری برای ظهور ظهوری و...؛ به بیان دیگر، اولین ظهور حق تعالی خود، بطون برای ظهور مرتبه بعدی و او نیز خود بطون برای مرتبه بعدتر است و این ادامه می‌یابد تا اینکه به پایین‌ترین مرتبه ظهورات که در عالم طبیعت هستند، می‌رسد که اگر اینگونه نبود، مراتب ظهورات معنا نداشت؛ بلکه باید گفته می‌شد دیدگاه وحدت شخصیه وجود عبارت است از وحدت در وجود و کثرت در ظهورات بلامراتب؛ یعنی بایستی یک وجود واحد شخصی داشته باشیم که ظهورات متکثر بلامرتبه‌ای در عرض هم دارد؛ درحالی‌که روشن است ظهورات مختلف حق تعالی در یک مرتبه نیستند؛ ظهور پیامبر اکرم کجا و ظهور سایر انسان‌ها کجا؟ تا چه رسد به چهارپایان و گیاهان و جمادات.

ضمن آنکه بنا بر تصریحات مکرر ملاصدرا نفس، مرتبه بالاتری از مرتبه بدن دارد. نفس است که بدن را می‌سازد و اینها در عرض هم نیستند؛ در عین حال، آثار و عملکرد یکی به دیگری نسبت داده می‌شود. حال می‌توان این تعلق را هم به رابطه علی- معلولی تحویل کرد و هم به رابطه ظهور و بطونی یا شأن و ذی شأن؛ اما به نظر می‌رسد همانگونه که تفسیر اول از رابطه نفس و بدن می‌تواند صحیح باشد، تفسیر دوم هم چنین است، بلکه با دیدگاه وحدت شخصیه، سازگاری و قرابت بیشتری دارد.

علاوه بر این صدرا در بیان مباحث نفس، فارغ از اینکه در کدام‌یک از پارادایم‌های ترکیب اتحادی یا وحدت سخن رانده، نفس را به مثابه صورت، و بدن را در حکم ماده در نظر گرفته و رابطه نفس و بدن را شبیه‌ترین به رابطه صورت و ماده تحلیل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۷۲؛ ۱۳۶۸، ج ۹: ۳). استاد عبودیت نیز در اوایل جلد سوم کتاب «درآمدی به نظام حکمت صدرایی» که به انسان‌شناسی می‌پردازد، رایج‌ترین برهان بر

جوهریت نفس را برهان مبتنی بر تقوم بدن به نفس می‌داند که در آن ایجاب می‌کند رابطه نفس و بدن از نوع رابطه صورت و ماده باشد (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳: ۷۰) که نظر ابتدایی صدرا ترکیب اتحادی میان آنها است؛ اما در دیدگاه نهایی، قائل به وحدت صورت و ماده می‌شود و کثرت آنها را تحلیلی می‌داند.

امکان دارد گفته شود خود صدرا تصریح کرده که نفسیت نفس که هویت تعلقی دارد، ذاتی نفس است و نفس در مراتب مختلف وجود، بدن متناسب با همان مرتبه، اعم از جسم برزخی و حتی جسم عقلی دارد؛ لذا حاکی از عدم وحدت نفس و بدن است. در پاسخ، با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت این سخن، منافاتی با وحدت نفس و بدن ندارد؛ بلکه بیانگر آن است که نسبت نفس با بدنش در هر نشئه‌ای، همچون نسبت صورت و ماده است؛ بنابراین در همه مراتب واحدند و کثرتشان تحلیلی است؛ یعنی همان توضیحاتی که در تحلیلی بودن کثرت ماده و صورت در حرکت جوهری وجود دارد و تطور توأمان آنها تلقی می‌شود، درباره نفس و بدن نیز در هر مرتبه و نشئه‌ای صادق است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان داد که هستی‌شناسی فروید بر اصل تعادل و سازگاری میان نیروهای بنیادین روان، به‌ویژه غرایز مرگ و زندگی، استوار است و سلامت روان را حاصل تنظیم پویای این نیروها در بستر تعامل فرد با جامعه و تمدن می‌داند. در این چارچوب، هرچند گذشته و ساختار ناهشیار در شکل‌گیری شخصیت نقش تعیین‌کننده دارند، اما انسان از طریق کسب بینش، آگاهی از سازوکارهای روانی و تنظیم شیوه ارضای غرایز، امکان حرکت به سوی تعادل و سلامت را می‌یابد. ازاین‌رو، برخلاف برخی برداشت‌های جبرگرایانه، تحلیل حاضر نشان می‌دهد که در اندیشه فروید، مسئولیت انسان در سطح نحوه مواجهه آگاهانه با ظرفیت‌های روانی و تحقق تعادل درونی قابل تبیین است.

بررسی تطبیقی این دیدگاه با اندیشه اسلامی، وجود اشتراکات قابل‌توجهی را در تبیین ماهیت انسان آشکار ساخت. هر دو نظام فکری، انسان را واجد ظرفیت‌های پیشینی دانسته و رشد را در فعلیت‌بخشیدن به این ظرفیت‌ها تفسیر می‌کنند. بااین‌حال، تفاوت بنیادین آن‌ها در تبیین غایت رشد است؛ به‌گونه‌ای که در اندیشه فرویدی، تعادل و سازگاری مقصد نهایی رشد محسوب می‌شود، درحالی‌که در اندیشه اسلامی، این تعادل مقدمه‌ای برای حرکت غایت‌مند انسان به سوی کمال، تحقق فطرت الهی و قرب به مبدأ هستی است. در نتیجه، مفاهیمی همچون مرگ، زمان، گذشته و آینده نیز در هر دو دیدگاه، فراتر از معنای زیستی یا تاریخی،

در چارچوب تحقق ظرفیت‌های وجودی انسان معنا می‌یابند، هرچند تفسیر اسلامی آن‌ها را در نظامی توحیدی، هدفمند و مبتنی بر حرکت اشتدادی وجود قرار می‌دهد.

از دیگر دستاوردهای این پژوهش، بازخوانی انتقادی مفهوم مسئولیت در اندیشه فروید است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه فروید منشأ بسیاری از تعارض‌های روانی را در تجارب اولیه و ساختار ناهشیار جست‌وجو می‌کند، اما فرایند روان‌کاوی را بستری برای دستیابی به خودآگاهی، اصلاح الگوهای رفتاری و تحقق تعادل می‌داند؛ ازاین‌رو، انسان نسبت به کیفیت مواجهه با غرایز و انتخاب شیوه زیستن مسئول است. این برداشت، امکان گفت‌وگوی نظری میان روان‌کاوی فرویدی و اندیشه اسلامی را فراهم می‌آورد؛ زیرا در اندیشه اسلامی نیز انسان در قبال فعلیت‌بخشیدن به استعدادهای فطری، نحوه تعامل با خود، دیگران و جهان هستی مسئول بوده و این مسئولیت در نسبت با خداوند، جایگاه خلیفه الهی و نقش انسان در نظام آفرینش معنا می‌یابد در مجموع، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌های معرفت‌شناختی و غایت‌شناختی، هر دو رویکرد بر خودشناسی، کشف ظرفیت‌های درونی، تعادل روانی و نقش تعامل اجتماعی در فرایند رشد تأکید دارند. بالاین‌حال، اندیشه اسلامی با افزودن مؤلفه‌هایی همچون فطرت، غایت‌مندی، توحید و مسئولیت الهی، چارچوبی جامع‌تر برای تبیین رشد انسان ارائه می‌دهد. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که بازخوانی انتقادی نظریه فروید در پرتو مبانی فلسفه اسلامی، ظرفیت مناسبی برای توسعه الگوهای بومی در روان‌شناسی، غنای مباحث فلسفه روان‌شناسی و گسترش پژوهش‌های میان‌رشته‌ای میان روان‌کاوی و اندیشه اسلامی فراهم می‌سازد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، رساله فی النفس، با مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران: انجمن آثار علمی ایران.
- _____ (۱۳۶۴)، النجاة، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلامی الاسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص‌الحکم، تهران: نشر الزهرا.
- ارسطو (۱۳۸۹)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- افلوپین (۱۳۶۶)، دوره کامل آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، نفس و بدن در متون دینی (سخنرانی اختتامیه همایش بین‌المللی آموزه‌های دینی و مسئله نفس و بدن)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سبزواری، هادی (۱۳۶۸)، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
- سه‌رودی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق)، مجموعه الرسالة التسعة، تهران.
- _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی
- _____ (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی (مشابهات القرآن - المسائل القدسیة - أجوبة المسائل (المسائل القدسیة)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: مرکز انتشارات.
- _____ (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تهران: بنیاد حکمت صدرا
- _____ (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۶۶الف)، تفسیر القرآن الکریم، قم: نشر بیدار.
- _____ (۱۳۶۶ب)، شرح اصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۸)، حاشیه بر اسفار، قم: مکتبه المصطفوی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳ق)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: دفتر نشر اسلامی.
- عارفی شیردازی، محمداسحاق (۱۳۹۶)، رابطه نفس و بدن، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- _____ (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- فارابی، ابن‌نصر (بی‌تا)، آراء اهل المدينة الفاضلة، قاهره، مطبعة الفیل المصر.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی.
- مدرّس طهرانی، آقا علی (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.