

تحلیل رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا*

- محمداسحاق عارفی شیرداغی^۱
- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

رابطه نفس و بدن یکی از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مسائل نفس‌شناسی قلمداد می‌شود، این مشکل از اینجا پدید می‌آید که نفس مجرد انسانی چگونه می‌تواند با بدن مادی ارتباط داشته باشد و موجود واحدی را تشکیل دهد؟ در این تحقیق نشان داده می‌شود که این مشکل بر اساس فلسفه ابن سینا و شیخ اشراق قابل حل نبوده و تنها در فلسفه ملاصدرا امکان حل آن وجود دارد. واژگان کلیدی: نفس، بدن، رابطه نفس و بدن، رابطه اتحادی، نفس مجرد، ملاصدرا.

مقدمه

مسئله نفس و معرفت به آن، همواره مورد توجه ادیان الهی و اندیشمندان بوده است. در اسلام، چه در قرآن کریم و چه در احادیث معصومان علیهم‌السلام به رجوع به خویشتن

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.

و شناخت نفس بسیار تأکید شده است؛ زیرا معرفت نفس از یک طرف، ارتباط عمیق با معرفت پروردگار دارد^۱ و از طرف دیگر، رابطه آن با مسئله معاد و مباحث مربوط به آن بنیادین است و همچنین، اصول موضوع علم اخلاق بر شناخت نفس و کمال‌پذیری آن مبتنی است.

یکی از مهم‌ترین مباحث معرفت نفس، بحث ارتباط نفس با بدن است. درباره این ارتباط، سخنه‌های بسیار گفته شده و کتابهای فراوان نوشته شده است، ولی کیفیت آن و چگونگی علاقه میان آن دو، از پیچیده‌ترین مسائلی است که تاکنون بشر با آن روبه‌رو بوده است. صرف‌نظر از تعلیمات پیامبران الهی (علیهم‌السلام) که سخنان کوتاه آنان از اصیل‌ترین و در عین حال، درخشان‌ترین منابع معرفت نفس به شمار می‌آید، آثار حکما نیز از قدیم‌ترین ایام تا روزگار حاضر، بخش مهم و جالب توجهی را در این باره تشکیل می‌دهد.

رابطه نفس و بدن دارای جهات مختلفی است و ابعاد گوناگون آن، بررسی دقیق و کاوش عمیق را می‌طلبد؛ عرصه‌هایی از قبیل ارتباط نفس و بدن در اصل پیدایش و هستی، پیوستگی آنان در طول حیات مشترک و نسبت نفس با بدن بعد از مرگ و مفارقت آن از بدن.

مطمئن نظر در این نوشتار، رابطه نفس و بدن بعد از حدوث و در طول حیات مشترک است. در این زمینه، پرسشهای متعددی مطرح است که هر یک پاسخهای مناسب را می‌طلبد. این پرسشها هنگامی جالب توجه و جدی است که تجرد نفس انسانی و آمیختگی آدمی از نفس و بدن به اثبات رسیده باشد، در غیر این صورت، اگر هویت انسان در بعد مادی منحصر شود و برای نفس خاصیتی جز ماده نباشد، پرسش خاصی نیز مطرح نخواهد بود. برخی از مهم‌ترین پرسشها در این باره چنین است:

۱. آیا پس از تعلق نفس به بدن، این دو در افعال از یکدیگر مستقل‌اند و با هم هیچ‌گونه ارتباطی ندارند یا اینکه با هم ارتباطی عمیق دارند و بر هم تأثیر می‌گذارند؟
۲. در صورت وجود ارتباط و تأثیر بین آن دو، آیا این تأثیر، دو جانبه است یا

۱. «من عرف نفسه عرف ربه» (آمدی، ۱۳۷۷: ۵۱۳/۲).

تنها یکی بر دیگری اثر می‌گذارد؟

۳. آیا ممکن است جوهر مجرد و غیر مادی از بدن صرفاً مادی، متأثر شود و در آن نیز تأثیر بگذارد؟

۴. آیا ممکن است دو جوهر که یکی کاملاً روحانی و ازلی و دیگری کاملاً مادی و فانی است، با همدیگر ارتباط داشته و بین تغییرات و تطوراتشان هماهنگی وجود داشته باشد؟

۵. پرسش جدی‌تر این است که هر یک از ما وحدت خود را تجربه کرده، بالوجدان می‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است، نه امور کثیر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۶/۹)؛ با این حال، چگونه ممکن است بین جوهر مادی و غیر مادی چنین وحدتی پدید آید؟ آیا معقول و فهم‌شدنی است که بین یک امر مجرد و یک امر مادی، اتحاد حقیقی ایجاد شود؟

۶. پرسش دیگر اینکه از یک طرف، نفس انسانی مجرد و از طرف دیگر، نسبت مجرد به امور مادی بما هو مادی یکسان است؛ بنابراین، چرا نفسی به بدن خاصی تعلق می‌گیرد، نه به بدن دیگر؛ مثلاً چرا نفس زید به بدن زید تعلق می‌گیرد، نه بدن عمرو و بالعکس؟^۱

در این نوشتار، در تبیین ارتباط بین نفس و بدن و حل این مشکل، کیفیت ارتباط نفس و بدن را بعد از حدوث و در طول حیات مشترک، طبق مبانی صدرالمتألهین مطرح و بررسی می‌کنیم تا روشن شود که آیا مشکل مزبور با مبانی او قابل حل است و پرسشهای یادشده پاسخ داده می‌شود یا نه؟ ابتدا نمونه‌هایی از تأثیر متقابل نفس و بدن بر یکدیگر را یادآور می‌شویم تا معلوم گردد که پیوند دوجانبه نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها یک امر مسلم است.

نمونه‌هایی از تأثیر متقابل نفس و بدن

ارتباط بین نفس و بدن در طول حیات، توأم و مشترک و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر،

۱. برای بررسی پاسخ این پرسش، ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۸ و ۴۱۱؛ همو، النفس، ۱۳۷۵: ۳۱۳-۳۱۴؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۸۶.

واقعیتی است که هر انسان در زندگی خویش آن را تجربه کرده است؛ زیرا هر ضربه‌ای که بر بدن وارد می‌شود، نفس آدمی را به طور مستقیم متأثر می‌سازد و باعث احساس درد می‌شود. از طرف دیگر، تحولات نفسانی و هیجانات مثبت و منفی در رشد و سلامت یا ناسلامتی بدن، نقش مهمی را ایفا می‌کنند. در اینجا با استفاده از یافته‌های فیلسوفان مزبور نمونه‌هایی از تأثیر متقابل نفس و بدن را یادآور می‌شویم:

الف) تأثیر نفس بر بدن

۱. تأثیر نفس بر بدن در حرکت ارادی، کاملاً محسوس است. هنگامی که نفس پس از طی مراحل از قبیل ادراک، شوق و عزم، بر انجام دادن کاری تصمیم می‌گیرد، بدن را به حرکت درمی‌آورد و به وسیله آن در طبیعت موجودات، تصرفاتی می‌کند (ابن سینا، *الانسانیات*، ۱۳۷۵: ۴۱۴/۳).

۲. اندیشه‌ها و تصوّرات، بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و تغییرات جسمی تابع حالات روحی است. درک عظمت الهی و اندیشه در آفرینش خداوندی، بدن را متأثر می‌کند و گاه لرزه به اندام می‌اندازد (همان: ۳۰۷/۲)؛ برای نمونه، اندیشه تصوّر سقوط از دیوار مرتفع، باعث سرگیجه و سقوط احتمالی می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۱/۴-۱۲۲).

۳. اگر نفس، قوی باشد می‌تواند بر بدن تأثیر بگذارد. علت صدور حوادث غیر عادی و امور خارق‌العاده، مانند اخبار از غیب و انجام دادن کارهای شگفت‌انگیز، از قدرت نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۷/۴-۱۵۸).

۴. بی‌گمان، نفسانیات و انفعالات نفسانی بر بدن تأثیر می‌گذارد و انفعالاتی مانند ترس، غم و شادی، تغییر مزاج و رخدادهای شادی‌بخش یا غمبار را برای بدن موجب می‌شود. در برخی موارد، ترس و اندوه، مزاج بدنی را به هم زده، مرگ یا ابتلا به بیماری‌های شدید را در پی دارد (ابن سینا، *الانسانیات*، ۱۳۷۵: ۳۹۹/۳ و ۴۱۴-۴۱۳).

ب) تأثیر بدن بر نفس

۱. اعمال انسان که به وسیله بدن و اعضای آن انجام می‌گیرد، در تکوّن خصلتها و ملکات، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ زیرا احساس، تخیل، غضب، بخل، عمل شجاعانه و امثال آن، در نفس انسانی هیئتی را پدید می‌آورد که با تکرار آنها ملکات

پدیدار می‌شود؛ بنابراین، تکرار افعال بدنی در تحقّق ملکات نفسانی تأثیر دارد و تشکیل‌دهنده شخصیت انسان است (همان: ۳۰۷/۲).

۲. بدن سبب ظهور استعداد نفس و خروج آن از مرتبه هیولایی به عقل بالفعل و مستفاد است؛ زیرا حواس پنج‌گانه که آلات جسمانی و جزء بدن هستند، به صورت ابزاری برای ادراکات کلی عقلی و خیالات به کار می‌افتد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۱/۲).

ج) تابعیت بدن از نفس

پس از ذکر پیوند دو جانبه نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر، این پرسش مطرح می‌شود که در این تأثیر و تأثر، نفس، تابع بدن است یا بدن، تابع نفس، یا هر کدام در عرض دیگری است؟

ملاصدرا معتقد است بدن، تابع نفس است و می‌گوید:

عامه مردم گمان می‌کنند که نفس، تابع بدن است؛ اگر بدن فریه شد، نفس نیز قوی می‌شود و اگر بدن لاغر شد، نفس نیز ضعیف می‌گردد و هكذا... ولی حقیقت، چیز دیگری است؛ زیرا شیئ شئی به صورت آن است. طبق این اصل از آنجا که نفس، صورت و بدن، ماده و متقوم به نفس است، بدن هیچ اصالت و حیثیتی ندارد جز اینکه تابع نفس باشد و این تبعیت، یک تبعیت قهری و ذاتی است؛ یعنی نفس وقتی که اراده می‌کند و حرکت می‌کند، بدن نیز به تبعش حرکت می‌کند و هكذا... (همان: ۴۷/۹).

صدرالمتألهین معتقد است که نفس و بدن در قوت و ضعف بر عکس یکدیگرند؛ بدین معنا که هرگاه نفس در مسیر ترقی قرار گیرد و قوی گردد، بدن رو به ضعف می‌نهد و ضعیف می‌شود و هرگاه نفس به بدن توجه داشته باشد، قوه عاقله، ضعیف و بدن قوی می‌گردد.

پیش از پرداختن به دیدگاه ملاصدرا در این باره که موضوع اصلی این نوشتار است به نظریه ابن سینا و شیخ اشراق در این باب اشاره می‌کنیم

فلاسفه اسلامی مثلاً از جمله ابن سینا نفس را در حدوث و بقا، مجرد و غیر مادی (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۸: ۱۳۶۴: ۲۷۹) و رابطه آن را با بدن، رابطه تدبیری دانسته‌اند (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۳۱۹: ۱۳۶۴: ۲۷۹). با این بیان که هرگاه ماده بدن

انسان، مراحل رشد را مانند نطفه، علقه و مضغه بودن و... سپری کرد، به گونه‌ای که امکانات لازم را برای نفس دارا شد، از سوی خداوند به آن، نفس مجرد اعطا می‌شود؛ به دیگر سخن، هرگاه عناصر کمال پذیرفته شود و مزاج آنها در جهت اعتدال به حد مطلوب برسد، استعداد پذیرش نفس کامل تر را از واهب‌الصّور دریافت خواهد کرد. از طرف دیگر، چون در واهب‌الصّور، منع و بخلی از افاضه نیست، به مجرد تمام شدن استعداد، نفس مجرد افاضه می‌شود (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۳۱۸؛ همو، *الاشارات*، ۱۳۷۵: ۲۸۶/۲؛ همو، ۲۶۰-۲۵۹/۳ و ۳۵۶؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۵۸).

نفس یادشده تدبیر و تصرف بدن را به عهده داشته، هم حافظ بدن است (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۴۶-۴۵؛ همو، *الاشارات*، ۱۳۷۵: ۳۰۲/۲-۳۰۴) و هم با این تدبیر و تصرف، به کمالات وجودی خویش که جز از راه تدبیر حاصل نمی‌شود، دست می‌یابد؛ چرا که برای پیمودن راه کمال و رسیدن به مراتب عالی وجود، چاره‌ای جز به کارگیری بدن و قوای بدنی ندارد. این قوا بسیار متنوع است؛ برخی از آنها قوای تحریکی و برخی دیگر، ادراکی است و هر کدام اقسام مختلفی دارد (همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۵۶).

دیدگاه ابن سینا درباره نفس از جهات مختلف جای تأمل دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. بر اساس این دیدگاه، نفس در اصل هستی و پیدایش به بدن نیاز ندارد (ر.ک: همو، *النفس*، ۱۳۷۵: ۳۱۵ و ۳۱۶؛ همو، ۱۳۶۴: ۸۶ و ۱۸۷)، بلکه نیاز آن به بدن صرفاً برای به دست آوردن کمالاتی است که جز از راه تدبیر بدن دست‌یافتنی نیست.

۲. طبق این دیدگاه، ماهیت واحد انسان توجیه‌پذیر نیست و ترکیب نفس و بدن، ترکیبی سطحی و انضمامی خواهد بود. شیخ الرئیس، خود، در پاره‌ای از کلماتش، نسبت و ارتباط نفس را به بدن، سطحی‌ترین نسبت و ارتباط معرفی می‌کند و می‌گوید نسبت نفس به بدن و مزاج معتدل، نسبت پرنده به آشیانه است. عین عبارت او در این باره چنین است:

انظر إلى حکمته الصانع بدأ فخلق أصولاً، ثم خلق منها أمزجة شتى و أعد كل مزاج نوع و جعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال و جعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة (الاشارات، ۱۳۷۵: ۲۸۶/۲).

محقق طوسی می‌گوید:

در این کلام شیخ، «لتستوكره نفسه الناطقة» استعاره لطیفی است که بیانگر تجرّد نفس است؛ چون نسبت نفس را به مزاج، نسبت پرنده به آشیانه معرفی کرده است (همان: ۲۷۷).

۳. براساس این دیدگاه، پیوند دو جانبه نفس و بدن و تأثیر متقابل آنها توجیه‌پذیر نیست و مشکل اتحاد حقیقی و پیوند طبیعی بین نفس و بدن به حال خود باقی است؛ زیرا نفس، موجودی مجرد و بدن، امری مادی است؛ پس چگونه ممکن است بین دو سنخ موجود متباین، وحدت و اتحاد یا ارتباط و تعامل طبیعی ایجاد شود؟

شیخ اشراق در حکمة الاشراق، نفس را با عنوان «نور مدبّر» یا «نور اسفهد» یا «اسفهد ناسوت» و در دیگر آثارش، آن را با عنوان «نفس ناطقه» بررسی کرده است.

از نظر شیخ اشراق، نفس انسانی، روحانية الحدوث^۱ و البقاء است و رابطه آن با

۱. یادآوری می‌شود که از برخی آثار او، حدوث جسمانی نفس قابل استظهار است. وی در رساله یزدان شناخت، اظهار می‌دارد که نفس انسانی با بدن پدید می‌آید، ولی قبل از بدن، بالقوه وجود داشته است. سهروردی وجود بالقوه نفس را با برهان به اثبات می‌رساند. حاصل این برهان چنین است: در هستی نفس پیش از بدن، سه فرض متصور است:

۱. اصلاً موجود نبوده، بلکه معدوم محض بوده است؛
۲. بالفعل تحقّق داشته است؛
۳. بالقوه وجود داشته است.

دو فرض نخست، باطل است. بطلان فرض نخست بر این اساس است که چیزی از عدم به وجود نیاید؛ فساد فرض دوم نیز بدین سبب است که اگر نفس پیش از بدن، بالفعل موجود می‌بود، باید افعال از او صادر می‌شد و این محال است؛ چون افعال نفس به وسیله آلات صادر می‌شود و آلات مزبور در بدن است؛ بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که بگوییم نفس قبل از بدن، بالقوه موجود بوده است و این، همان مطلوب و مدعاست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۲۱/۳-۴۲۲).

به نظر می‌رسد وجود قوه و استعداد نفس پیش از بدن از حدوث جسمانی آن حکایت دارد؛ زیرا در فرض حدوث جسمانی، ماده بدن علت قابلی و محل استعداد وجود نفس بوده است که بعد از تمام شدن قابلیت مزبور و به کمال رسیدن استعداد یادشده، نفس پدید آمده، در بدن منطبق می‌شود. اما در فرض حدوث روحانی نفس، بدن نمی‌تواند علت قابلی و محل استعداد وجود نفس باشد، چنان که بارها ابن سینا به این مطلب اشاره کرده است؛ از جمله در طبیعیات شفا (ر.ک: *النفس*، ۱۳۷۵: ۱۱۳). البته در این فرض، قبل از حدوث نفس، بدن صلاحیت و استعداد تعلق نفس را پیدا می‌کند تا نفس مزبور پدید آید، در آن تصرف کند و تدبیرش را به عهده گیرد.

بدن، رابطه شوقی است.

سهروردی معتقد است پس از تأثیرات موجودات علوی بر جهان عناصر، مزاجهایی به وجود می‌آید و هرگاه این مزاجها از جهت اعتدال به درجه اتم و اکمل برسد، از صاحب طلسم نوع ناطق (واهب الصور)، نور مدبّر و اسفهد ناسوت (نفس ناطقه) را درخواست می‌کند و از جانب او، نور یادشده اعطا می‌شود (۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۰/۲ و ۶۲/۳، ۱۲۷، ۱۶۳، ۴۱۹).

شیخ اشراق عقیده دارد نفس انسانی ذاتاً دارای کمال تجرّد، لطافت و نورانیت است؛ بنابراین، نمی‌تواند با بدن برزخی که به غایت ظلمانی و غاسق است، ارتباط داشته باشد و در آن تصرف کند؛ پس تصرف او در کالبد انسان، به وجود واسطه‌ای منوط است که از لحاظ ماهوی و وجودی، هم به جرم بدن شبیه باشد و هم به نور مدبّر انسانی، نزدیک باشد. این واسطه، جسم لطیفی است که به آن روح حیوانی گویند (همان: ۲۰۶/۲ و ۱۳۳/۳، ۱۸۲).

این روح، بخار لطیف و شفافی است که از لطافت اخلاط اربعه به وجود می‌آید و منبع آن، تجویف دماغ است. این روح از جهت اعتدال به اجرام آسمانی شباهت دارد؛ از این رو، پذیرای صورتهای مثالی و اشباح خیالی است (همان: ۲۰۷/۲ و ۴۲۱/۳). این روح، حامل قوه محرّکه و مدر که است و در تمام بدن سریان دارد. نفس ناطقه به آن نور بخشیده، توسط آن در بدن تصرف می‌کند و با نبود این روح بدن می‌میرد (همان: ۲۰۷/۲). همان‌گونه که گفته شد، مؤسس حکمت اشراق بر این باور است که هیچ رابطه‌ای بین نفس و بدن نیست، جز رابطه شوقی. او در الالواح العمادیه^۱ می‌گوید: «و لیس

→ شیخ اشراق در پرتونامه دارد: «نفس، کمال بدن است و وجودش بر او موقوف است» (۱۳۸۰: ۶۲/۳). از این عبارت نیز استفاده می‌شود که نفس در اصل هستی به بدن نیاز دارد و احتیاج مزبور تنها با حدوث جسمانی قابل تصویر است. اما در برخی آثار دیگر او مثل تلویحات، الواح عمادی، مشارع و مطارحات و به ویژه در حکمة الاشراق، بر جنبه نور بودن و حدوث روحانی آن تأکید کرده است و نظر نهایی وی نیز همین حدوث روحانی است؛ چون او خود گفته است که نظر نهایی من در حکمة الاشراق منعکس گردیده است (۱۳۸۰: ۴۸۳/۱).

۱. یادآوری می‌شود که رساله «الالواح العمادیه»، توسط سهروردی به عربی تدوین شده است و سپس خود وی آن را به فارسی ترجمه کرده است. عربی آن در جلد چهارم و فارسی آن با عنوان الواح عمادی در جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق به چاپ رسیده است.

بینها و بین البدن إلا علاقة شوقیة» (۱۳۸۰: ۱۶۹/۳ و ۸۱-۸۰/۴) و در اللمحات نیز گفته است: «اعلم أنّ علاقة النفس بالبدن لیست كعلاقة جرمین أو عرض و جرم، بل علاقة شوقیة» (همان: ۲۸۰/۴).

بیان او در رساله المشارع و المطارحات نیز چنین است:

«إنّ النفس جوهر غیر منقطع... و لیس مع البدن إلا علاقة شوقیة» (همان: ۴۹۶/۱).

قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق، پس از تأکید بر وجود ارتباط بین نفس و بدن می‌گوید: «ارتباط مزبور جز رابطه شوقی نمی‌تواند باشد»: ممّا لا شكّ فیہ عاقل أنّ بین النفس و البدن علاقة و لیست علاقتها به علاقة جرم بمثله و لا عرض بمحلّه... و لا تعلّق العلة بالمعلول...، فهی علاقة شوقیة، لمناسبة بینها و بین البدن المستعد (شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی).

سهروردی پیوند نفس با بدن را پیوندی شوقی معرفی کرده است، وی به تبیین و توضیح آن، آن‌گونه که شایسته است، پرداخته است. وی در الالواح العمادیه تنها گفته است: و هی إضافة و الإضافة أضعف الأعراض (۱۳۸۰: ۸۱/۴)؛ پیوند یادشده از مقوله «اضافه» بوده و اضافه ضعیف‌ترین اعراض است.

در جای دیگر چنین گفته است: «و لیست لها مع البدن إلا علاقة شوقیة و العلاقة إضاقیة من أضعف الأعراض، فإذا بطل البدن ينقطع تلك الإضافة» (همان: ۴۹۶/۱). او در اللمحات می‌گوید:

لو قبلت العدم بعد المفارقة لكان عرض إضافیّ مقومّ جوهر... و هو محال، إذ لا فرق بعد المفارقة و قبلها إلا قطع العلاقة و هی إضافة و الإضافات أضعف الأعراض، لا یبطل بیطلانها الجوهر (همان: ۲۳۵-۲۳۶/۴).

و در رساله کلمة التصوّف می‌گوید: «فلا فرق بین مفارقة البدن و قبلها إلا تلك العلاقة العرقیة» (همان: ۱۱۹/۴-۱۲۰).

از مجموع سخنان او این مطلب به دست می‌آید که مراد وی از رابطه شوقی این است که نفس برای رسیدن به کمالات مطلوب خود علاقه و اشتیاق به تدبیر و تصرف در بدن دارد تا از این طریق به کمالات مطلوب نایل آید. نسبت به دیدگاه شیخ اشراق نکات زیر قابل یادآوری است:

۱. براساس این دیدگاه، در ابتدا نفس انسانی با روح حیوانی و بخاری ارتباط دارد و سپس به واسطه روح مزبور با بدن ارتباط پیدا کرده، تدبیر آن را به عهده می‌گیرد و در اثر این تدبیر و تصرف، به کمالات وجودی خود نیز نائل می‌شود.

۲. طبق این دیدگاه، نفس و بدن در اصل هستی و پیدایش با هم ارتباط ندارند و تکون آن دو از همدیگر نیست. نه نفس از بدن تراوش کرده است و نه بدن از نفس، بلکه نیاز نفس به بدن صرفاً برای این است که با به کارگیری بدن و قوای جسمانی آن به کمالات بالقوه خود دست یابد و آنها را به فعلیت برساند؛ کمالاتی که جز با به کارگیری بدن دست‌یافتنی نیست و بدن نیز در اثر این تدبیر، محفوظ می‌ماند و از هم نمی‌پاشد.

۳. ماهیت واحد انسان براساس این دیدگاه توجیه‌پذیر نیست؛ چرا که ترکیب نفس و بدن براساس این دیدگاه نیز ترکیب اتحادی نیست؛ زیرا ترکیب اتحادی بین امر مجرد و جسمانی، مستلزم تجرد اجسام یا تجسم مجرد است و چنین چیزی معقول نیست.

۴. بر اساس این نظریه مشکل تأثیر متقابل نفس و بدن و ارتباط دوجانبه آنها همچنان باقی و لاینحل است؛ چون پیوند طبیعی و اتحاد حقیقی بین آنها برقرار نیست؛ زیرا نسبت تدبیر و تصرف، یا رابطه شوقی برای به دست آوردن کمالات، ضعیف‌ترین نسبتی است که پیوند طبیعی وحدت حقیقی را بین متضایفان ایجاد می‌کند.

۵. طبق این دیدگاه، رابطه نفس و بدن براساس رابطه شوقی توجیه شده است، هر چند این سخن در ظاهر، توجه تازه به رابطه مزبور است، اما آن‌گونه که شایسته است، تبیین نشده است؛ در حالی که از ظاهر گفتار شیخ اشراق استفاده می‌شود که دیدگاه وی در این زمینه با سخن شیخ رئیس چندان تفاوت ندارد.

دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن

در فلسفه صدرا در اساسی‌ترین مسئله فلسفه اولی، یعنی مسئله وجود، تحول و پیشرفتهای بزرگی رخ داد که به طور غیر مستقیم روی بیشتر مسائل فلسفه اولی از جمله مسائل حرکت و مسئله دوگانگی و یگانگی نفس و بدن، تأثیر مهمی داشت.

صدرالمتألهین از اصول عالی و نیرومندی که تأسیس کرد، چنین نتیجه گرفت که افرون بر حرکت عرضی و محسوس که بر سطح جهان حکم فرماست، یک حرکت جوهری و عمیق و نامحسوس نیز بر جوهره عالم تأثیرگذار است که این حرکت، پایه و اساس حرکت‌های ظاهری و محسوس است.

ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری، در زمینه ارتباط نفس و بدن به دیدگاه‌های تازه‌ای دست یافت که در تاریخ تفکر اسلامی بسیار بدیع و با اهمیت است. وی بر مبنای حرکت یادشده معتقد شد که بر خلاف گفته افلاطونیان، نفس انسانی حادث است و بر خلاف نظریه مشائیان و اشراقیان، حدوث آن جسمانی است (۱۹۸۱: ۳۳۰/۸). او در باب رابطه نفس و بدن طبق حرکت جوهری معتقد است «رابطه اتحادی»، یگانه نسبتی است که می‌توان آن را درباره نفس و بدن توجیه‌پذیر دانست (همان: ۱۳۴). وی برای اثبات این مدعا هم دلیل تجربی ذکر می‌کند و هم برهان منطقی.

دلایلهای تجربی ملاصدرا

صدرالدین شیرازی دلیل تجربی را با بیانهای گوناگون یادآور شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. از یک طرف ما انسانها وحدت خود را تجربه کرده، بالوجدان می‌یابیم که ذات و حقیقت ما واحد است، نه امور کثیر (همان: ۵۶/۹). از طرف دیگر، به روشنی می‌بینیم که همین ذات، مدرک کلیات و عالم به جزئیات است و نیز همین ذات، دارای حرکت و معروض شهوت، غضب و سایر انفعالات و صفات متقابل است (همان: ۶۱). از جهت سوم، مطالب یادشده بدون وحدت طبیعی و اتحاد وجودی نفس و بدن توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا برخی از این اوصاف و افعال مربوط به نفس و برخی دیگر به بدن اختصاص دارد (همان: ۸۵)؛ پس نفس و بدن باید متحد باشد تا گفته شود، معروض اوصاف یادشده ذات واحد است.

۲. هر انسانی در زندگی خود با تجربه می‌یابد که نفس او درد و آسیب جسمانی را درک می‌کند و بدن نیز در امراض روحی و روانی، آسیب‌هایی را در خود نشان می‌دهد (همان: ۱۵۷/۴)؛ به دلیل همین وحدت وجودی و مسانخت طبیعی و ذاتی است

که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۹۰/۲).

برهانهای منطقی ملاصدرا

ملاصدرا برهانهای متعددی بر این مطلب ذکر کرده است که برخی آنها به صورت ذیل قابل بیان است:

۱. نفس به اوصاف خاص بدن متّصف می‌شود. هر چیزی که به این اوصاف متّصف شود، با بدن متّحد می‌شود، پس نفس با بدن متّحد است.

توضیح این برهان چنین است که از یک طرف، همه ما به وضوح می‌یابیم که به «من انسانی» اشاره می‌کنیم و بدون مجاز آن را به اوصافی از قبیل خوردن، خوابیدن و... متّصف می‌کنیم و می‌گوییم: «من خوردم»، «من خوابیدم» و... بی‌گمان، اوصاف یادشده مخصوص بدن است، ولی در عین حال، نفس نیز به آن متّصف شده است. از طرف دیگر، در جای خودش ثابت شده است که قیام صفتی خاص و معین به دو موصوف امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا صفت از مقوله عرض بوده و وجود فی نفسه آن، عین وجود لغیره آن خواهد بود؛ بنابراین، وجود فی نفسه عرض برای موضعش بوده و از مراتب وجود آن خواهد بود و معقول نیست که وجود فی نفسه شیئی معین و مشخص برای دو شیء مختلف باشد و از مراتب وجود آن گردد؛ بنابراین، از اتّصاف نفس به اوصاف خاص بدن کشف می‌کنیم که نفس و بدن، متّحد و با وجود واحد، موجودند (همان: ۲۸۶/۵).

۲. هر انسانی می‌تواند به «من» یا «خود انسانی» که نفس اوست، اشاره کند و بگوید: «من انسان هستم». از طرف دیگر، هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم؛ چون در تعریف حیوان گفته می‌شود: «جسم حسّاس متحرک بالارادة» و از جهت سوم، در حمل یک شیء بر شیء دیگر، اتّحاد وجودی بین آنها ضروری است؛ در نتیجه، «من انسانی» که نفس باشد، با جسم و بدن متّحد است و این دو، به وجود واحد موجود خواهند بود (همان: ۲۹۰).

۳. حکما و اهل منطق، انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند. «حیوان» در تعریف یادشده، جنس و «ناطق»، فصل در نظر گرفته شده است. تردیدی نیست که

فصل شیء در واقع، صورت آن و جنس شیء، ماده آن است؛ زیرا فرق جنس و فصل با ماده و صورت، یک امر اعتباری است و با تحلیل عقلی صورت می‌گیرد. از طرف دیگر، در جای خودش به اثبات رسیده است که ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتّحادی است، نه انضمامی؛ بنابراین، بین نفس ناطقه و حیوان (که جسم و بدن انسان است) ترکیب اتّحادی برقرار بوده، به وجود واحد موجود است (همان: ۲۹۰). به تعبیر دیگر، نفس ناطقه، فصل اشتقاقی و مبدأ فصل منطقی انسان (مفهوم ناطق) است. از طرف دیگر، جسم به عنوان جنس، بر فصل مزبور حمل شده، با آن اتّحاد وجودی دارد؛ پس نفس ناطقه انسانی با جسم و بدن، متّحد و با یک وجود موجود خواهد بود (همان: ۳۴۵/۸).

ملاصدرا نه تنها به اتّحاد وجودی نفس و بدن معتقد است، بلکه در برخی موارد گفته است: بدن مرتبه نازله نفس خویش است (همان: ۴۹/۴) و نفس تمام بدن بوده، بین آنها به لحاظ تحلیل عقلی تغایر هست؛ از این رو، درست این است که بگوییم: بدن در نفس است، نه نفس در بدن (همان: ۴۷؛ حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۵۷-۲۶۱).

بررسی دیدگاه ملاصدرا

این دیدگاه دارای نکات مهمی است که بررسی و دقت بیشتری را می‌طلبد. در ذیل به برخی از این نکات اشاره می‌کنیم:

۱. طبق این دیدگاه، نفس انسانی چون در آغاز پیدایش خود از ماده و بدن به وجود آمده، وضعیت مشابه با وضعیت صور نوعیه منطبع در ماده را دارد و رابطه آن دو در ابتدای وجود، شبیه رابطه ماده و صورت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۸)؛ همان‌گونه که هر کدام از ماده و صورت، از یک جهت به دیگری محتاج است، نفس و بدن نیز چنین است و همان‌گونه که ماده و صورت به وجود واحد موجوداند، نفس و بدن نیز اتّحاد وجودی دارند. هرچند نفس به لحاظ حقیقت مجرد و چگونگی وجود عقلی‌اش به بدن نیازی ندارد، اما برای آنکه به عنوان یک نفس جزئی تشخّص پیدا کند، باید در عالم طبیعت حادث گردد و برای حدوث خود به بدن مستعدی نیازمند است که در آن حدوث یابد و به آن تعلق پذیرد، ولی پس از

طی مراحل استکمالی به درجه‌ای از کمال می‌رسد که دیگر به بدن نیازی ندارد و می‌تواند بدون آن به وجود خویش ادامه دهد.

۲. بر اساس این نظریه، ماهیت واحد انسان کاملاً توجیه‌پذیر است؛ زیرا پیوند نفس و بدن در این دیدگاه، پیوندی طبیعی و ترکیب آنها، ترکیبی اتحادی می‌باشد.

۳. دیدگاه یادشده در تبیین ارتباط دو جانبه و تأثیر متقابل نفس و بدن از دیدگاه‌های دیگر موفق‌تر است؛ زیرا در این دیدگاه، وجود نفس از وجود بدن بیگانه نیست، بلکه وجودی برآمده و برخاسته از بدن است.

۴. مسئله دیگری که در این دیدگاه مطرح است، این است که آیا می‌توان به صحت اتحاد حقیقی نفس و بدن ملتزم شد یا نه و آیا چنین چیزی قابل دفاع است؟ استاد مصباح یزدی در بحث رابطه نفس با قوای خویش، مسئله یادشده را مطرح کرده و آن را پذیرفتنی نمی‌داند. وی برای اثبات مدعای خود ادله‌ای را ذکر می‌کند که مهم‌ترین آنها این است:

اگر بدن با نفس اتحاد وجودی داشته باشد، امکان ندارد که بدن مزبور مستقل از نفس به وجود خود ادامه دهد، در حالی که بدن، بر خلاف قوای عاقله، خیال و حواس، می‌تواند مستقل از نفس به وجود خود ادامه دهد. نمونه روشن این واقعیت، وجود بدن پس از مفارقت نفس است، همان بدنی که در حال حیات داریم، پس از مرگ نیز وجود دارد (۱۳۷۵: ۳۵۶).

در پاسخ می‌گوییم، به نظر می‌رسد طبق مبنایی که ملاصدرا در پیش گرفته است، دلیل یادشده، اتحاد نفس و بدن را ابطال نمی‌کند؛ چرا که وی، خود، به مناسبتی این بحث را در جای دیگر مطرح کرده، می‌گوید: بدن تا زمانی بدن است که با نفس در پیوند باشد، اما پس از مفارقت نفس، بدن دیگر بدن نیست، بلکه جسمی است که صورت نوعیه دیگری یافته است؛ هرچند ممکن است در ظاهر با همان بدن قبلی مشابه باشد؛ بنابراین، وجود بدن به عنوان جسمی که دارای صورت بدنی خاص است، به وجود نفس مشروط است و پس از مفارقت نفس از بدن، همان‌گونه که نفس بما هی نفس نابود می‌شود، بدن نیز بما هو بدن، معدوم خواهد شد: «و الذی یبقی بعد النفس و ما یجری مجراها فی نوعها علی الإطلاق لیس ببدن

أصلاً، بل جسم من نوع آخر...» (۱۹۸۱: ۳۸۲/۸).

به هر حال، گرچه با دلیل مزبور رابطه اتحادی نفس و بدن ابطال نمی‌گردد، در عین حال، ضعف دلیل و استدلال باطل، هیچ‌گاه بیانگر فساد مدعا و بطلان دیدگاه نیست. ممکن است مدعا درست و حق باشد، ولی دلیل آن، باطل و از عهده اثبات آن برنیاید. پس این پرسش که اتحاد نفس با بدن مادی، معقول و منطقی است یا نه، به قوت خود باقی است و پاسخی مناسب را می‌طلبد.

به نظر می‌رسد اتحاد نفس ناطقه مجرد با بدن صرفاً مادی، توجیه عقلانی ندارد؛ زیرا چگونه ممکن است دو جوهر متباینی که هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارد و منافی با خصوصیات دیگری است، با همدیگر متحد شده، به اوصاف مشترک متصف شوند؛ مثلاً بدن مادی دارای زمان، مکان، قسمت‌پذیری و... است، در حالی که امر مجرد از چنین اوصافی منزّه بوده، به آنها متصف نمی‌گردد؛ بنابراین، معقول نیست که دو امری که هیچ‌کدام اوصاف دیگری را برنمی‌تابد، با یکدیگر متحد و به اوصاف مشترک متصف باشند.

البته پیش از تجرّد نفس، اتحاد آن با بدن هیچ مشکلی ندارد، ولی مسئله اساسی که انسان را به چالش می‌کشاند، اتحاد نفس با بدن در مرحله تجرّد است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا مقصود ملاصدرا از اتحاد نفس با بدن، این است که اتحاد آن قبل از مرحله تجرّد است و بعد از رسیدن به این مرحله، دیگر اتحاد با بدن ندارد، یا اینکه نفس هم در مرحله حدوث و جسمانیت و هم در مرتبه تجرّد و روحانیت با بدن اتحاد داشته، به وجود واحد موجود است؟

اگر وی نفس را در تمام مراحل با بدن متحد بداند، در این صورت، گرچه ماهیت واحد انسان، پیوند طبیعی نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر توجیه‌پذیر است، اما مشکل اتحاد موجود مجرد با بدن صرفاً مادی همچنان باقی است و توجیه عقلانی ندارد و اگر او نفس را تنها در مرحله حدوث و جسمانیت، با بدن متحد بداند و در مرحله تجرّد به اتحاد آن دو معتقد نباشد، در این فرض، بعد از استکمال نفس و رسیدن به مرتبه تجرّد، ماهیت واحد انسان، پیوند طبیعی نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو با مشکل روبه‌رو می‌شود.

حال باید دید که آیا صدرالمتألهین به مشکل مزبور توجه داشته است یا نه و بر فرض توجه وی به آن، آیا در حل مشکل آن موفق بوده است یا خیر؟

به نظر می‌رسد او هم به مشکل یادشده توجه داشته و هم در صدد حل آن برآمده است (همان: ۵۶/۹ و ۶۱) و تا حد زیادی نیز در حل آن موفق بوده است.

در توضیح این مطلب می‌گوییم، نفس انسانی، دست کم دارای دو بُعد است:

۱. از حیث حدوث و پیدایش و تعلق آن به بدن و تصرف در بدن، جسمانی است؛
۲. از حیث اینکه پس از مدتی به مرتبه ادراک کلیات و معقولات راه می‌یابد و ذات خویش و ذات علت خود را تعقل می‌کند، جوهر مجردی است که پس از مرگ بدن نیز می‌تواند به وجود مجردی و روحانی خود ادامه دهد (همان: ۳۴۷/۸).

بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین، اتحاد نفس با بدن تنها از جهت نخست است؛ یعنی نفس انسانی از آن حیث که جسمانی است، با بدن اتحاد داشته، به وجود واحد موجود است، اما بُعد تجردی و روحانی‌اش که به کمال وجودی رسیده است، هیچ‌گاه با بدن متحد نبوده و نخواهد بود. شاهد این مدعا گفتار خود اوست که با بیانهای مختلف به این مطلب اشاره دارد. در ذیل به برخی آنها اشاره می‌کنیم:

الف) برخی از کلمات وی بیانگر این است که اتحاد امر مجرد با موجود مادی امکان‌پذیر نیست. چنان که در بحث احوال عاقل، فصل پنجم می‌گوید: «هر عاقلی باید مجرد باشد». وی برای اثبات این مدعا برهانی را یادآور می‌شود که حاصل آن چنین است: از یک طرف، تعقل یا عبارت است از حصول و عروض صورت مجرد برای عاقل، چنان که مشهور حکما گفته‌اند و یا عبارت است از اتحاد صور معقول با عاقل، چنان که خود ملاصدرا می‌گوید. از طرف دیگر، با شیوه‌های مختلف به اثبات رسیده است که هر معقولی، مجرد است.^۱ از جهت سوم، عارض شدن امر

۱. گاهی از طریق وجود فعلی و حضور جمعی صور معقول و عدم صلاحیت حضور جمعی امر مادی (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۷/۳-۲۹۸)؛ گاهی از راه تقسیم‌پذیری جسم و جسمانی و تقسیم‌ناپذیری صور معقوله، تجرد صور معقوله به اثبات رسیده است (همان: ۴۷۳-۴۷۴ و ۲۶۰/۸-۲۶۷) و گاهی نیز گفته شده است: صور معقوله فاقد عوارض مشخصه مادی همچون زمان معین، مکان خاص، وضع مشخص و... است، در حالی که امر مادی از عوارض یادشده انفکاک‌پذیر نیست؛ پس صور معقوله، مادی نخواهد بود (همان: ۲۷۹-۲۸۱).

مجرد بر موجود مادی یا اتحاد آن با امر مادی، به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست؛ چون لازمه چنین عروض یا اتحادی، این است که امر مجرد به تبع موجود مادی، تجزیه‌پذیر و دارای زمان و مکان باشد، در حالی که امر مجرد فاقد عوارض مادی، از قبیل زمان، مکان و قسمت‌پذیری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۷۰/۳-۴۷۱).

مؤسس حکمت متعالیه، در جای دیگر نیز به صراحت بیان می‌کند که ترکیب حقیقی بین امر مجرد و موجود مادی، به هیچ وجه معقول نیست؛ آنجا که می‌گوید: «إنّ التّریب الحقیقیّ بین المجرّد بالفعل و المادّیّ بالفعل، بحيث یكون مجموعهما أمراً واحداً طبعیاً...، غیر معقول» (همان: ۲۹۰/۵).

ب) ملاصدرا در برخی از عبارات خود به این نکته اشاره می‌کند که نفس انسانی، دست کم دارای دو بُعد است: بُعد مادی و بعد مجرد. اتحاد نفس با بدن تنها از ناحیه بُعد مادی امکان‌پذیر است، اما اتحاد بعد مجرد آن با بدن، معقول و منطقی نیست.

وی در یک جا می‌گوید:

نفس دارای سه مرحله است: مرحله صورت مادی، مرتبه تجرد مثالی و نشئه تجرد عقلانی.

مرحله تجرد عقلانی نفس نه تنها با اجسام مادی متحد نیست، بلکه با هیچ‌گونه جسمی، اعم از مادی و مثالی، ارتباط ندارد، اما مرتبه مادی آن با جسم مادی و مرحله مثالی آن با جسم مثالی ارتباط دارد و با آنها متحد خواهد بود (همان: ۴۶۱/۳).

همو در جای دیگر می‌گوید:

نفس دارای دو بُعد است:

۱. جهت تجرد و استقلال، از این حیث نه قوه جسم است، نه مدبر بدن، نه محرک مباشر آن، نه متحد با آن و نه به تبع آن، تقسیم‌پذیر است؛
۲. بُعد دیگر نفس، قوه‌ای است ساری در بدن، از این حیث، حکم جسم و بدن را دارد و با آن متحد و به تبع آن، قسمت‌پذیر است (همان: ۱۹۰/۵).

همچنین در جایی دیگر اظهار می‌دارد که نفس انسانی از آغاز پیدایش جسمانی بوده است، ولی بعد از استکمال به تدریج مجرد می‌گردد. نفس مزبور از آن حیث که مجرد است، هرگز با بدن اتحاد ندارد (همان: ۲۸۹). عین عبارت او در این زمینه

چنین است:

النفوس بما هی نفوس جسمانیة ألبتة، ثم إذا استکملت و قویت فی جوهرها تصیر مجردة و هی بما هی صورة مجردة لیست مع البدن (همان).

گفتار وی در جایی دیگر چنین است:

نفس به وسیله تحوّل ذاتی‌اش دارای اطوار مختلف، درجات متعدّد، نشئات گوناگون و قوه‌های متفاوت می‌باشد. یکی از آن نشئات، نشئه تعلّق به بدن و نشئه دیگر، نشئه تجرّد است (همان، ۳۰۶-۳۰۷ و ۵۱۰/۳).

از این بیان نیز استفاده می‌شود که نشئه تجرّد نفس غیر از نشئه تعلّق آن به بدن است؛ بنابراین، نفس انسانی از حیث تجرّد، به بدن تعلّق ندارد و با آن متحد نیست.

او در جای دیگر نیز با اشاره به این مطلب می‌گوید:

نفس از حیث ذات، یک جوهر عقلی و ثابت است، اما از حیث تعلّقش به بدن، جوهری متجدّد و غیر ثابت (همان: ۱۸۹/۳).

از این کلام نیز به دست می‌آید که نفس انسانی از حیث تجرّدش با بدن اتحاد ندارد، در غیر این صورت، ثبات و عدم تجدد در آن معنا نخواهد داشت.

بنابراین، با توجه به مطالب یادشده می‌توان گفت: مقصود ملاصدرا از اتحاد نفس ناطقه انسانی با بدن مادی، اتحاد جنبه مادی و حیثیت جسمانی آن با بدن است، نه بُعد تجرّدی و جنبه عقلانی آن.

براساس آنچه ذکر شد، دیدگاه صدرالمتملّهین درباره نفس و ارتباط آن با بدن مستلزم اتحاد موجود مجرد با امر مادی نیست و با این مشکل مواجه نخواهد بود؛ زیرا طبق این دیدگاه، بُعد مجرد و عقلانی نفس انسانی، پیوند اتحادی و وحدت وجودی با بدن ندارد، بلکه تنها جنبه جسمانیت و مادی آن با بدن متحد خواهد بود. اما مشکلی که این دیدگاه با آن مواجه است ماهیت واحد انسان و تأثیر متقابل نفس و بدن بر یکدیگر است؛ زیرا طبق این دیدگاه، بعد از آنکه نفس انسانی به مرحله تجرّد می‌رسد، یا اصلاً با بدن مادی ارتباطی ندارد یا دست کم پیوند اتحادی با آن

۱. طبق آنچه نگارنده برداشت کرده است.

خواهد داشت؛ بنابراین، بعد از استکمال نفس و رسیدن به مرحله تجرّد، ماهیت واحد انسان و تأثیر متقابل نفس و بدن همان‌گونه که براساس دیدگاه ابن سینا و سهروردی توجیه‌پذیر نبود، طبق دیدگاه ملاصدرا نیز توجیه‌پذیر نیست.

به نظر می‌رسد براساس مبانی ملاصدرا در باب نفس، مشکل یادشده توجیه‌پذیر است؛ زیرا او معتقد است نفس ناطقه انسانی، یک حقیقت و هویت واحد دارد و از درجات و مراتب گوناگون برخوردار است.

وحدت نفس از نظر ملاصدرا مانند وحدت نقطه و امثال آن نیست تا ارتباط و اتحاد آن با اشیای مختلف امکان‌پذیر نباشد، بلکه برای آن وحدتی هست که مقامات مختلف و مراتب گوناگون در آن گرد آمده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۴/۵). یک مرتبه آن با عالم عقل ارتباط دارد، مرتبه دیگرش با عالم مثال در پیوند است و مرتبه سوم آن با بدن مادی اتحاد دارد (همان: ۶۲/۹)؛ بنابراین، انسانی که از نطفه آغاز می‌کند و در اثر استکمال و حرکت جوهری به عقل مجرد می‌رسد، دارای حقیقت و هویتی است که از مراتب مختلف برخوردار است (همان: ۱۰۴).

با توجه به مطالب مزبور، در عین حال که تنها بُعد مادی انسان با بدن متحد است، نه بُعد مجرد آن، ماهیت واحد انسان، پیوند طبیعی نفس و بدن و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر توجیه‌پذیر است و با مشکلی مواجه نخواهد شد؛ چرا که مراتب مختلف و درجات گوناگون انسان به وحدت حقیقی و هویت شخصی آن، صدمه‌ای نمی‌زند.

نتیجه‌گیری

رابطه نفس و بدن و تأثیر متقابل این دو از مسائلی است که فیلسوفان پیش از ملاصدرا را به چالش کشیده است و با مبانی آنها این مشکل قابل حل نبوده است و تنها با اصول و مبانی که ملاصدرا پی‌ریزی کرده مشکل مزبور را می‌توان حل کرد.

کتاب‌شناسی

۱. آمدی، عبدالواحد، *غرر الحکم و درر الکلم*، ترجمه و شرح سیدهاشم موسوی محلاتی، دو جلدی، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، سه جلدی، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، *الشفاء: الالهيات*، با مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الابد قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳ ش.
۴. همو، *النجاة*، چاپ دوم، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۴ ش.
۵. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز نشر اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، *شرح العیون فی شرح العیون*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱-۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۸. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسن نصر، مقدمه و تحلیل فرانسوی از هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۹. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، نه جلدی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. قطب‌الدین شیرازی، محمود، *شرح حکمة الاشراق*، با حاشیه ملاصدرا شیرازی، چاپ سنگی (بدون مشخصات).
۱۲. مدرس طهرانی، آقاعلی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح جلد هشتم اسفار*، دو جلدی، تحقیق و نگارش محمدسعید مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.

آلستون و معرفت‌شناسی تجربه دینی*

- ولی‌الله عباسی^۱
- محقق و نویسنده

چکیده

«تجربه دینی» یکی از مباحث مهم فلسفه دین معاصر است که رویکردهای متعددی نسبت به آن وجود دارد. توجه باور دینی بر مبنای تجربه دینی یکی از این رویکردهاست که از آن به معرفت‌شناسی تجربه دینی تعبیر می‌شود. ویلیام آلستون، معرفت‌شناس و فیلسوف دین برجسته معاصر از پیشگامان و نظریه پردازان مهم در این عرصه می‌باشد. بر همین اساس مقاله حاضر، دیدگاه آلستون را در دفاع از منزلت معرفتی تجربه دینی تبیین نموده و در ادامه مورد نقد و ارزیابی قرار داده است. واژگان کلیدی: تجربه دینی، توجه باور، مبنای‌گرایی، توجه معرفتی، توجه دستوری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۹/۲۸.