

روح بخاری در فلسفه اسلامی و در حکمت معاصر

محمد میری*

چکیده

بخار برآمده از قسمت‌های لطیف اخلاط موجود در بدن را روح بخاری می‌گویند. روح بخاری، لطیف‌ترین جزء بدن جسمانی به‌شمار می‌آید و نقش واسطه‌گری میان نفس مجرد و بدن مادی را به عهده دارد.

ابن‌سینا در تبیین روح بخاری و مباحث مربوط به آن، توضیحات مبسوطی دارد که پس از وی این توضیحات در کلمات شیخ اشراق و ملاصدرا نیز قابل پی‌گیری است.

روح بخاری از آن جهت که به سلامت و یا مرض بدن انسانی مربوط می‌شود مورد توجه اطباء متقدم بوده و در طب قدیم از آن سخن به میان آمده است و در عین حال، از آن جهت که بر فرض قبول وجود آن، می‌تواند نقش واسطه‌گری میان نفس و بدن را به عهده گیرد، مورد توجه فیلسوف قرار گرفته و در علم النفس، از آن بحث شده است.

ابطال روح بخاری در پزشکی مدرن، خللی به علم النفس فلسفی وارد نمی‌سازد چون فیلسوف، روح بخاری را به عنوان اصل موضوعی از طب قدیم اخذ کرده است.

کلیدواژه‌ها: علم النفس، روح بخاری، ابن‌سینا، شیخ اشراق، صدرالمتألهین.

۱. مقدمه

روح بخاری و مسائل پیرامون آن، بخش مهمی از مباحث علم النفس فلسفی را به خود

* استادیار دایرةالمعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) mohammademiri@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۳

اختصاص داده است. فیلسوفان در تبیین چگونگی رابطه تعاملی نفس مجرد و بدن مادی خود کوشیده‌اند تا این مشکل را به کمک طرح واسطه و پلی میان آن دو حل کنند؛ چراکه فاصله میان نفس، به عنوان یک موجود مجرد و بدن مادی، آنقدر زیاد است که بدون واسطه نمی‌توانند با هم در ارتباط باشند. از این رو حکما روح بخاری را مطرح کرده‌اند که نقش واسطه‌گری میان نفس و بدن را به عهده می‌گیرد.

نوشتار پیش رو، به بررسی نگاه ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین به مبحث روح بخاری می‌پردازد. از آنجا که این سه حکیم مسلمان، نماینده اصلی سه مکتب بزرگ فلسفه اسلامی، یعنی فلسفه مشائی، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، هستند، بررسی نگاه آن‌ها به مبحث روح بخاری، به نوعی، بررسی نگاه مجموعه فلسفه اسلامی به این مبحث خواهد بود. در نهایت، کاوشی پیرامون ابطال نظریه روح بخاری در پزشکی مدرن و تأثیر آن بر علم النفس خواهیم داشت.

۲. تعریف روح بخاری

واژه «روح» دارای معانی فراوانی است که به اشتراک لفظی، بر آن‌ها اطلاق می‌شود و این مسئله باعث شده است که در بسیاری از موارد، فهم عبارات مربوط به روح، در علمی هم‌چون فلسفه و عرفان، با مشکل مواجه شود.

روح بخاری، روح اعظم، روح الهی، روح الامین، روح حسی، روح حیوانی، روح حیات، روح القدس، روح نباتی، روح نفسانی روح طبیعی و ... فقط بخشی از اطلاقات روح در کلمات حکما است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۹۲۴ و ۹۲۵) و لذا کثرت این اطلاقات، ضرورت ارائه تعریفی دقیق از هر کدام از این اصطلاحات را بیش تر نمایان می‌کند تا از اشتباه و خلط هر کدام از آن‌ها با دیگری، جلوگیری شود.

۱.۲ تعریف ابن سینا از روح بخاری

شیخ‌الرئیس در تعریف روح بخاری به این مسئله اشاره می‌کند که روح بخاری، جسم لطیف و نافذی است که در همه اعضای بدن، نفوذ یافته است. این جسم لطیف، از اخلاط^۱ موجود در بدن تشکیل می‌یابد. او همچنین به این مطلب اشاره دارد که قلب، منبع تولید روح بخاری در بدن است و تحقیقات صورت گرفته در علم تشریح را مؤید مدعای خود می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲: ۲۳۳).^۲

ابن سینا در رساله *الادویة القلیبیه* توضیحات بیش تری پیرامون روح بخاری ارائه داده است و از آن جا که این توضیحات می تواند مرجعی بسیار مهم برای روشن شدن نگاه حکمای اسلامی به روح بخاری باشد در ادامه، به برخی از آن ها می پردازیم.

بوعلی معتقد است خداوند متعال، تهی گاه چپ قلب را مخزن روح بخاری و معدن تولید آن آفریده است. روح بخاری، مرکب و حامل قوای نفس ناطقه قرار می گیرد و قوای نفس، از طریق روح بخاری است که به اعضای بدن، دسترسی می یابند به نحوی که متعلق اول قوای نفس، روح بخاری بوده و اعضا و جوارح بدن، متعلق دوم نفس و قوای آن به شمار می روند.

خداوند متعال، روح بخاری را از بخش لطیف اخلاط و از بخار برخواسته از آن ها می آفریند همان گونه که اعضای بدن، از بخش متکائف اخلاط، که در مرتبه پایین تری از لطائف اخلاط قرار دارند آفریده شده اند. بنابراین نسبت روح بخاری به بخش لطیف اخلاط مانند نسبت اعضای بدن است به بخش متکائف اخلاط، و همان طور که ترکیب و امتزاج اخلاط، در هر کدام از اعضای بدن، مزاجی متناسب با آن عضو خاص را پدید می آورند بخارها و لطائف اخلاط نیز که برآمده از اخلاط چهارگانه هستند ترکیب و امتزاج یافته و مزاجی متناسب با روح بخاری را پدید می آورند که البته خاصیت و ویژگی های این مزاج خاص را هر کدام از لطائف اخلاط اربعه، قبل از امتزاج نداشتند، بلکه این لطف و فیض الهی است که به این مزاج خاص، فعلیت روح بخاری را همراه با ویژگی ها و خواص جدیدش اعطا کرده است.

و همان طور که هر یک از اعضای بدن، مزاج خاص خود را دارد، در عین حال که ماده اولیه همه آن ها همان اخلاط چهارگانه است اما در هر عضوی، با نسبت های متفاوت و کیفیت های گوناگون ترکیب یافته است، روح بخاری نیز دارای شاخه ها و بخش های متعددی است که هر کدام از آن ها مانند اعضای بدن مزاج خاص خود را دارد. گرچه ماده اولیه همه آن ها همان لطائف اخلاط اربعه است ولی در عین حال این لطائف، در هر کدام از شاخه ها و بخش های متعدد روح بخاری، با نسبتی متفاوت و کیفیتی خاص به خود ترکیب یافته اند.

شیخ الرئیس در ادامه، تأکید می کند که ارواح بخاری متعددی در بدن انسان وجود دارد که البته همه آن ها به نوعی، شاخه ها و شعبه های اولین روح بخاری تکون یافته در بدن انسان، که برخواسته از قلب اوست، هستند. این روح بخاری پس از آن که در قلب تولید

می‌شود روانهٔ اعضای بدن شده و به آن‌ها سرایت می‌یابد و پس از استقرار در هر کدام از اعضای بدن، مزاجی خاص متناسب با همان عضو پیدا می‌کند تا بتواند حامل قوه‌ای از نفس که اختصاص به آن عضو دارد شود. بنابراین مثلاً آن بخش از روح بخاری که به دماغ می‌رود، مزاجی خاص متناسب با استعداد قبول قوای حس و حرکت می‌یابد و بخشی از روح که به کبد می‌رسد مزاجی مستعد برای قبول قوای مربوط به تغذیه و رشد پیدا می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۲۲۱ تا ۲۲۳).

به این ترتیب نگاه ابن‌سینا به نقش مهم روح بخاری در برقراری ارتباط و تعامل نفس و قوای آن با بدن معلوم می‌شود؛ چراکه همان‌طور که اشاره شد وی روح بخاری را ساری و جاری در تمام بدن می‌داند. بوعلی در کتاب شفا نیز تأکید می‌کند که مزاج این روح، در هر کدام از اعضای بدن، به حسب اقتضائات و وضعیت خاص آن عضو، تغییر می‌یابد تا بتواند حامل قوای متفاوت نفس باشد. او در این باره می‌نویسد: روشن است که مزاجی که مثلاً صلاحیت برای روح بخاری مخصوص قوهٔ باصره دارد متفاوت است از مزاجی که صلاحیت برای روح بخاری مخصوص قوهٔ محرکه دارد. و اگر مزاج روح بخاری در همهٔ بخش‌هایش یک‌سان می‌بود، نمی‌توانست مرکب و حامل تمامی قوای نفس قرار بگیرد و در این صورت از نفس، بیش از یک فعل، صادر نمی‌شد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج: ۲: ۲۳۳).^۳

اندیشهٔ تعدد روح بخاری به تعدد قوای نفس باعث شده است که حکما در مواردی از آثار خود، برای هر کدام از ارواح بخاری مختص به قوه‌ای خاص، اسم جداگانه‌ای وضع کنند. به این معنا که روح بخاری مختص به هر قوه را با نام همان قوه خوانده‌اند. مثلاً روح بخاری قوهٔ باصره را «روح باصر»^۴ خوانده‌اند و به روح بخاری اختصاص یافته به قوهٔ سامعه و یا ذائقه، «روح سامع» و «روح ذائق» (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج: ۲: ۲۵۹) می‌گویند به همین شکل به روح بخاری مربوط به قوهٔ محرکه، «روح محرک» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج: ۲: ۲۳۳؛ و همان، ج: ۳: ۲۳۰)، و به روح بخاری که به دماغ رفته و حامل قوای احساسی نفس قرار می‌گیرد «روح حساس»^۵ می‌گویند.

در این‌جا مناسب است به عنوان نمونه، نقش روح باصر را در فرایند ابصار و بینایی از نگاه ابن‌سینا، اجمالاً بررسی کنیم تا جایگاه روح بخاری و فروع و شاخه‌های آن در برقراری ارتباط میان نفس و بدن از دیدگاه وی روشن‌تر شود.

شیخ‌الرئیس بر آن است که هنگامی که روح باصر با رطوبت جلیدیه در چشم بیامیزد فرایند بینایی شکل می‌گیرد (ابن سینا ۱۴۰۴ ج: ۲۲۳). توضیح آن‌که فرایند دیدن

و بینایی به این نحو است که ابتدا صورت موجودات و مُبصرات، از خارج در رطوبت جلیدیة چشم، که مانند آب زلال است، نقش بسته و سپس رطوبت جلیدیة، این صورت‌ها را به روح باصر می‌رساند و از آن‌جا که روح باصر، حامل قوه باصره نفس است نفس، از طریق روح باصر، آن صورت را ادراک می‌کند.^۶ وی همچنین در فصلی با عنوان «فصل: فی تشریح آلات البصر و عضلها» می‌نویسد: قوه بینایی و حامل آن، که همان روح باصر باشد، از طریق دو رگ عصبی توخالی به چشم نفوذ می‌کنند. علت توخالی بودن این دو رگ آن است که این رگ‌ها مانند لوله‌هایی اند که مسیر دستیابی روح باصر، که شاخه‌ای از جسم لطیف روح بخاری است، به چشم را فراهم می‌آورند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۳: ۲۵۵). و اگر این لوله‌ها به خاطر وجود مانعی، مسدود شوند بینایی انسان مختل می‌شود.^۷

به این ترتیب نگاه ابن‌سینا به نقش حساس و تعیین‌کننده روح بخاری و شاخه‌های متعدد آن در واسطه‌گری بین نفس و بدن روشن شد. چنان‌که خود وی چنین می‌نویسد:

و [آفریدگار] مردم را از گردآمدن سه چیز آفرید: یکی: تن، که وی را بتازی بدن خوانند، و جسد، (و) دیگر جان، که او را روح خوانند، و سیوم روان که او را نفس خوانند. جسد کثیف است و روح لطیف، و نفس چیزی است بیرون از این گوهرها، و لطیفی وی جز لطیفی روح است [یعنی مجرد است]... و آفریدگار تن را از اندام‌ها ساخت، و اندام‌ها را از کثافت خلط‌ها. و اما روح را از لطافت و بخار اخلاط آفرید... و این چهار روح‌ها^۸ میانجی‌هایند میان نفس به غایت پاک و تن به غایت کثیف و قوت‌های نفس چون قوه حس و قوه جنبش و دیگر قوت‌ها، به میانجی روح به همه اندام‌ها رسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف: ۴ تا ۹).

ابن‌سینا در موارد دیگری نیز بر نقش میانجی‌گری و واسطه‌گری روح بخاری میان نفس و بدن تأکید داشته است؛ وی متعلق اولی نفس و قوای آن را روح بخاری دانسته و اعضا و جوارح بدن را متعلق ثانوی نفس معرفی می‌کند. به تصریح وی، خداوند متعال روح بخاری را مطیبه و مرکب قوای نفسانی قرار داد تا قوای نفس با واسطه‌گری روح بخاری بتوانند با اعضا و جوارح بدن ارتباط برقرار کنند.^۹

۲.۲ تعریف شیخ اشراق از روح بخاری

شیخ اشراق در مقام تعریف روح بخاری، ضمن قبول آنچه از سوی ابن‌سینا مطرح شده است به تکرار همان مباحث با عباراتی دیگر، بسنده می‌کند.

او در پیروی از حکمای سابق، روح بخاری را بخار لطیف و شفاف می‌داند که از لطیف‌ترین اجزای اخلاط اربعه برخاسته و منبع آن نیز قلب است. از آن‌جا که روح بخاری، لطیف‌ترین جسم عنصری بوده و در بالاترین مراتب موجودات جسمانی قرار دارد، بیش‌ترین نزدیکی و مناسبت را با نفس مجرد دارد. از این رو است که در موجودات جسمانی و عنصری، هیچ موجودی به اندازه روح بخاری، مناسبت با نور ندارد و از آن‌جا که نور، به اقتضای طبیعت خود، مایل به انوار بوده و به دنبال آن‌ها است و از ظلمات و تاریکی گریزان است^{۱۱}، روح بخاری نیز متعلق اول، برای نفس، یا همان نور اسفهد (سپهد) قرار می‌گیرد.

روح بخاری در همه بدن پراکنده است و حامل همه قوای نفس است و لذا نور اسفهد به واسطه روح بخاری در بدن جسمانی تصرف کرده و آن را تدبیر می‌کند. روح بخاری از سویی با نور اسفهد مناسبت داشته و از سویی دیگر با بدن جسمانی مناسبت دارد و به همین جهت، نور اسفهد به واسطه روح بخاری، بدن را از نور خود بهره‌مند می‌کند.^{۱۱}

در آثار شیخ اشراق، نظر متفاوت و یا تبیین جدیدی پیرامون روح بخاری به چشم نمی‌خورد، جز آن‌که وی به نکته‌ای اشاره دارد که توجه به آن و تأکید جدی بر آن، گامی بسیار مهم در پیش‌برد مباحث مربوط به روح بخاری است، و آن، اشاره‌ای اجمالی به نقشی است که روح بخاری در ظهور یافتن صورت‌های مثالی برای انسان دارد.

در فلسفه اسلامی، شیخ اشراق برای اولین بار عالم مثال را به عنوان موطنی مجرد، بین عالم عقل و عالم ماده مطرح کرد اما او به موطن مثالی وجود انسانی، که از آن به مثال متصل و یا خیال متصل، یاد می‌شود پرداخت، و لذا مانند حکمای مشائی، قوه خیال را جسمانی می‌داند (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۲۰). با این حال، برخی نکته‌ها در عبارات شیخ اشراق و شارحان وی مشاهده می‌شود که می‌توان آن‌ها را جوانه‌های مبحث مجرد برزخی قوه خیال، به عنوان مرتبه مثالی وجود انسانی دانست.

شیخ اشراق در توضیح روح بخاری می‌نویسد: روح بخاری، در مرتبه اعلای اعتدال قرار دارد و موجودات مثالی در آن ظهور می‌یابند.^{۱۲}

شهرزوری عبارت سهروردی را این‌گونه شرح می‌کند: روح بخاری هنگامی که به دماغ راه یافته و به تهی‌گاه‌های آن نفوذ می‌کند مزاجش اعتدال یافته و ویژگی نورانیت بر آن غلبه می‌یابد و در نتیجه، چون در نهایت صفا و شفافیت و لطافت است شرایط برای ظهور اشباح مثالی، که مجرد و غیر مادی هستند، در آن فراهم می‌شود.

و هذا الروح الحيواني ... فيه من الاقتصاد و الشفيف ما يظهر عنده المثال. فان الروح اذا صعد الى الدماغ و تردد في تجاوبه الباردة اعتدل مزاجه و اكتسى السلطان النورى و صلح لظهور الاشباح المثالية القائمة لا في اين لشدة صفائه و شفيفه و لطفه ... و من شأن الروح النفساني ظهور العالم المثالي و الاشباح الخيالية فيه (شهرزورى، شمس الدين، ۱۳۷۲: ۴۹۷).

بنابراین گرچه شیخ اشراق خیال متصل را طرح نکرد ولی برخی مقدمات این بحث را در فلسفه اشراق پایه‌ریزی کرد به طوری که شارحان وی گاهی جوانه‌هایی از این بحث را در آثار خود جای داده‌اند. این گونه از عبارات‌ها و تبیین‌ها را، که در کلمات شهرزوری و قطب رازی (قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴۲ و ۴۴۳) قابل مشاهده است، باید جوانه‌هایی از مبحث تجرد مثالی قوه خیال و همچنین واسطه‌بودن روح بخاری بین مرتبه مثالی انسان و مرتبه جسمانی او دانست. و البته این جوانه‌ها در نظام حکمت متعالیه و به دست توانای حکیم صدرا به بار نشست.

در علم النفس صدرایی، ضرورت وجود مرتبه‌ای مثالی در وجود تشکیکی انسان، بین مرتبه جسمانی و عقلی او به اثبات رسیده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۴۹) و در پی آن، قوه خیال، دارای تجرد برزخی - خیالی دانسته شده است. حکمت متعالیه، بر خلاف حکمت مشائی، که اصلاً تصویری از تجرد مثالی ندارد، روح بخاری را در واقع، واسطه میان بدن جسمانی و بدن و مرتبه مثالی انسان به‌شمار می‌آورد (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۴۰؛ و سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۲۱ و ۵۲۲)، و البته بررسی تفصیلی این مطالب مجال دیگری را می‌طلبد.

۳.۲ تعریف صدرالمتألهین از روح بخاری

صدرالمتألهین بر این باور است که روح بخاری، جسم لطیف گرم و شفاف است که از لطافت اخلاط اربعه در بدن حاصل می‌شود و سرچشمه اولیه آن، تهی‌گاه جانب چپ قلب است و آن را روح حیوانی نیز می‌نامند.

روح بخاری، حامل همه قوای نفس انسانی، اعم از مدرکه و محرکه، و خلیفه آن است و به واسطه عروق و رگ‌ها در سراسر بدن منتشر شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۵۰ تا ۲۵۴ و ۴۶۷؛ ۱۳۰۲: ۲۵۵؛ و ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۱ و ج ۹: ۲۷۲). این روح، مبدأ قریب حیات بدن به‌شمار می‌رود به گونه‌ای که هر عضوی از اعضای بدن که این روح در آن سریان دارد زنده است و هر عضوی که از این روح بی‌بهره بماند خواهد مرد.^{۱۳}

حکیم صدرا مانند سایر حکما، مسئله وساطت روح بخاری میان نفس و بدن را پذیرفته و بلکه این مطلب را که نفس ناطقه، با واسطه روح بخاری در بدن تصرف می‌کند، آن‌قدر واضح و روشن می‌داند که آن را بی‌نیاز از اثبات و اقامه برهان برمی‌شمارد.^{۱۴}

گرچه صدرالمآلهین در مباحث اولیه مربوط به روح بخاری، با حکمای پیش از خود موافق بوده و تقریباً سخن آن‌ها را در توضیح روح بخاری تکرار می‌کند ولی در عین حال، باید توجه داشت که مبحث روح بخاری مانند بسیاری از مسائل فلسفی، در نظام حکمت متعالیه، به صورت غنی‌تر و ارتقایافته‌تر از آنچه که در فلسفه‌های گذشته بوده، مطرح شده است. حکیم صدرا در تبیین چگونگی وساطت روح بخاری میان نفس و بدن اندیشه‌های مترقی و جدیدی نیز دارد که یا قبل از وی اصلاً مطرح نبوده و یا اگر هم مطرح بوده چندان جدی نبوده است که البته پرداختن به آن‌ها پژوهش دیگری می‌طلبد.^{۱۵}

۳. جایگاه مبحث روح بخاری در فلسفه و در طب

روح بخاری و برخی احکام آن، در خلال مباحث طب قدیم مطرح بوده است. اساساً مراد اطبا از روح، همان روح بخاری است چون واضح است که طیب با روح مجردی که حقیقت انسانی به آن است، کاری ندارد و روشن است که میان روح بخاری با روح ناطقه انسانی، تفاوت‌های بسیاری هست. از این‌رو برخی از اطبا و همچنین حکما به بحث از این تفاوت‌ها پرداخته‌اند. استاد حسن‌زاده آملی برخی از کلمات اطبا در این باب را نقل کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۶۵؛ و همان، ۱۳۸۱ ش، ج ۱: ۴۹۴ و ۴۹۵). همچنین حکیم قسطا بن لوقای یونانی، معاصر کندی و ثابت بن قره، رساله‌ای مستقل در باب تفاوت روح بخاری با نفس ناطقه دارد که استاد حسن‌زاده آملی آن رساله را در *سرح العیون* نقل فرموده‌اند (همان، ۱۳۷۹: ۲۷۱ تا ۲۸۴).

«روح» که قدسی نگشت و «نفس» که ناطق روح بخاری و نفس سائله باشد^{۱۶}

حال جای طرح این پرسش هست که همان‌طور که طیب، وارد بحث نفس ناطقه نمی‌شود، زیرا اصلاً در حوزه تخصص او نیست، آیا بهتر نبود که فیلسوف نیز به مبحث روح بخاری که در تخصص اطبا است وارد نشود؟

پاسخ آن است که روح بخاری مسئله‌ای است که هم در علم طب و هم در حکمت، مورد بحث قرار گرفته است؛ هر کدام از طیب و فیلسوف، از جهتی که بیش‌تر به آن‌ها

مربوط می‌شود، به تحقیق پیرامون روح بخاری پرداخته‌اند. روح بخاری از آن جهت که در سلامت و مرض بدن انسانی نقش دارد مورد علاقه علم طب بوده است چراکه موضوع علم طب، بدن انسان و سلامتی و مریضی آن است،^{۱۷} اما همین روح بخاری از این جهت که پل ارتباطی میان نفس ناطقه و بدن است مسئله‌ای مهم در علم النفس به‌شمار آمده و طبیعتاً مورد نظر فیلسوفان نیز قرار گرفته است.

صرف نظر از پاسخ فوق، حکیم صدرا بر این باور است که اساساً هر موجودی از موجودات عالم، حتی موجودات طبیعی دارای جهتی الهی و فلسفی هستند و لذا فیلسوف می‌تواند هر کدام از موجودات را با نگاه خاص فلسفی مورد نظر و بحث قرار دهد و به همین جهت است که می‌توان بسیاری از مباحث طبیعی و حتی تعلیمی و منطقی را در علم الهی و فلسفه قرار داد. ملاصدرا تأکید می‌کند که با همین نگاه است که توانسته بسیاری از مسائل طبیعی را در کتاب *سفار خود* به عنوان مباحث فلسفی طرح کند؛ نمونه بارز آن علم النفس است که تا پیش از ایشان، در ردیف علوم طبیعی جای داشت و صدرا آن را از این رده خارج کرده و در ضمن الهیات و فلسفه جای داد (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۵).^{۱۸}

۴. استدلال بر وجود روح بخاری

ابن سینا (۱۴۰۴ الف، ج ۲: ۲۳۲؛ و ۱۳۸۳ ب: ۱۳۰ و ۱۳۱)، شیخ اشراق (۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱، ۱۳۳ و ۳۵۵) و صدرالمتألهین هر سه از یک استدلال مشترک برای اثبات روح بخاری بهره برده‌اند که البته اصل این استدلال به جالینوس برمی‌گردد.^{۱۹}

استدلال به این شکل است که در صورتی که عصبی را محکم ببندیم خواهیم دید که حس و حرکت، از عضوی که بسته شده است، از بین می‌رود و معلوم است که بستن فقط مانع نفوذ اجسام به عضو بسته شده می‌شود و این نشان می‌دهد که روح بخاری، جسمی است که به علت لطافت خود، در تمام اعضا و جوارح بدن، سریان یافته و می‌تواند رابطه نفس با بدن را فراهم کند.

صدرالمتألهین، برخی از تجارب و آزمایشات اطبا را نیز شاهد بر وجود روح بخاری می‌داند؛ اطبا معتقدند که کثرت این روح در بدن انسان، موجب نشاط و شادمانی و قوت و شجاعت می‌شود^{۲۰} و کمبود آن سبب مشکلاتی از قبیل صرع و سگته و مالیخولیا است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۶؛ ۱۴۲۲: ۲۳۸؛ ۱۳۵۴: ۲۵۱؛ ۱۳۰۲: ۲۵).

روشن است که این استدلال، بیش‌تر رنگ و بوی طبی دارد تا فلسفی، چنان‌که اصل آن

را به جالینوس طیب نسبت داده‌اند، اما آن‌چه که فیلسوف را از آن جهت که فیلسوف است به مبحث روح بخاری علاقه‌مند کرده است و در ضمن می‌تواند استدلال دومی بر ضرورت وجود آن نیز به‌شمار آید، نقش واسطه‌گری است که روح بخاری در برقراری ارتباط میان نفس و بدن ایفا می‌کند.

در این استدلال دوم، که وجهه فلسفی دارد نه طبی، بر این نکته که برقراری ارتباط میان نفس مجرد و بدن جسمانی، بدون وجود واسطه، ناممکن است، تأکید داشته و از آن، ضرورت وجود روح بخاری را، به عنوان جسم لطیفی که به خاطر لطافت خود می‌تواند نقش واسطه‌گری میان نفس و بدن را به عهده گیرد، نتیجه می‌گیریم.

روح و مضمون این استدلال دوم را به راحتی می‌توان در عبارات هر سه حکیم مسلمان مشاهده کرد هرچند آن را در قالب استدلال و به عنوان دلیلی مستقل بر ضرورت وجود روح بخاری، ذکر نکرده‌اند. عباراتی که قبلاً از بوعلی، شیخ اشراق و ملاصدرا در باب واسطه‌بودن روح بخاری در برقراری ارتباط میان نفس و بدن گذشت، همه، مبتنی بر این مطلب است که روح بخاری، همان واسطه‌ای باشد که ارتباط نفس با بدن، بدون آن، ناممکن است و لذا نبودن این روح و انقطاع آن از بدن، موجب سلب ارتباط نفس با بدن و مرگ می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۲۳۸).

۵. مراتب روح بخاری

در فلسفه اسلامی از «روح حیوانی»، «روح نفسانی» و «روح طبیعی» به عنوان سه شاخه روح بخاری سخن به میان آمده است. هر سه مکتب فلسفه اسلامی به این امر اشاره داشته‌اند که روح بخاری، کلی است که به اعتباری، سه روح جزئی‌تر را شامل می‌شود:

۱. روح حیوانی که منبع آن قلب است و در شرایین جریان دارد.
۲. روح نفسانی که منبع آن دماغ است و در اعصاب جریان دارد.
۳. روح طبیعی که منبع آن کبد است و در وریدها جریان دارد (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۱۰۱ و ۱۰۲).^{۲۱}

به باور ملاصدرا، روح بخاری از قلب، سرچشمه گرفته و از آن‌جا به سراسر بدن سرایت می‌یابد. قسمتی از آن به منبع دماغ رفته و تدبیر اعضای مدرکه و محرکه را به عهده می‌گیرد که به آن، روح نفسانی گفته می‌شود و قسمتی دیگر از روح بخاری نیز به کبد رفته و مبدأ قوای نباتیه قرار می‌گیرد که به آن روح طبیعی اطلاق می‌شود و البته به آن

قسمت که در منبع قلب می ماند روح حیوانی گفته می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۵۰؛ ۱۴۲۲: ۳۲۷ و ۲۳۸).

ابن سینا در این باره می نویسد: نسبت روح بخاری که در قلب تولید می شود، با همه قوای نفس، یکسان است اما بعد از آن که بخشی از آن به دماغ می رود، به تناسب اقتضائات قوایی که به دماغ تعلق دارند، با برخی قوای خاص، مناسبت بیش تری می یابد و همین طور شاخه ای از روح بخاری که به کبد می رسد به اقتضای شرایط موجود در کبد، با برخی دیگر از قوا مناسبت بیش تری پیدا می کند.^{۲۲}

استاد حسن زاده آملی انقسام روح بخاری به سه مرتبه فوق را این گونه توضیح می دهند که چون قوای انسان در یک تقسیم بندی کلی به سه بخش اصلی حیوانی و نفسانی و طبیعی تقسیم می شوند (ابن سینا، ۲۰۰۵، ج ۱: ۹۶)، روح بخاری که حامل آن ها است را نیز سه صنف دانسته اند. توضیح آن که در کتب تشریح، اعضای انسان را به رئیسه و غیر رئیسه تقسیم کرده اند. اعضای رئیسه مبادی قوایی هستند که در بقای شخص یا در بقای نوع به آن اعضا نیازمندند. بقای انسان، بر سه عضو اصلی قلب و دماغ و کبد، متوقف است و بر همین اساس، از روح بخاری موجود در هر کدام از این سه عضو اصلی، به روح حیوانی، روح نفسانی، و روح طبیعی تعبیر می شود. اما به هر حال، اصل این ارواح سه گانه همان روح حیات یعنی روح حیوانی است، و دو روح دیگر، شعبه ها و شاخه های آن هستند به این معنا که شاخه ای از روح بخاری که به کبد می رسد، روح طبیعی، نامیده می شود و شاخه ای که به دماغ می رسد به نام روح نفسانی موسوم می شود، چنان که در قلب به آن روح حیوانی گفته می شود و در عین حال، هر سه، روح بخاری اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۴۲).

از آن جا که این سه قسم از ارواح، در موضوع علم طب نیز می گنجد می توان مباحث پیرامون آن را در کتب طبی هم پی گرفت چنان که استاد حسن زاده آملی برخی عبارات اطبا درباره تقسیم روح بخاری به سه قسم فوق را نقل فرموده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۶۷ و ۲۶۸).

سه قسم ارواح حامل شد چو محمول	که بیش و کم تر از آن نیست معقول
چو اصل جملگی روح حیاتست	دو قسم دیگر از وی با ثباتست
بدان خود روح حیوانست در دل	که او از صفوت دم گشت حاصل
چو آید در کبد روح طبیعیست	کز و اعضا چو اغضان ریعیست
چو شد اندر دماغ و یافت تعدیل	ز حیوانی به نفسی گشت تبدیل ^{۲۳}

۶. روح بخاری و حکمت معاصر

تا این جا روشن شد که همه فیلسوفان مسلمان در علم النفس مورد نظر خود، روح بخاری را به عنوان واسطه بین نفس و بدن، تثبیت کرده و از آن برای تحلیل روند ارتباط میان آن دو بهره برده‌اند.

در این جا ممکن است یک اشکال به ذهن خطور کند و آن این است که علم پزشکی مدرن، پیشرفت‌های شگرفی نسبت به چند قرن گذشته داشته است و امروزه دیگر روح بخاری در علم پزشکی جایی ندارد. آیا با ابطال نظریه روح بخاری، تحلیلی که فیلسوفان از رابطه نفس و بدن، مبتنی بر روح بخاری داده‌اند در حکمت معاصر، با مشکل مواجه نمی‌شود؟ روح بخاری در تبیینی که فیلسوفان مسلمان در طی قرون متمادی از رابطه نفس و بدن ارائه داده‌اند نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای بر عهده داشته است، آیا امروزه که دیگر اصلاً سخنی از روح بخاری نیست تبیین فوق از رابطه نفس و بدن، ناکارآمد و عقیم خواهد بود؟

پاسخ آن است که گرچه فیلسوفان گاهی از برخی مطالب مطرح شده در سایر علوم بهره برده و آن‌ها را در خلال مباحث خود وارد ساخته‌اند اما باید به این نکته مهم توجه داشت که مسائلی که از طبیعیات، فلکیات و یا طب قدیم در الهیات و فلسفه به چشم می‌خورد، هیچ‌کدام از آن‌ها در کار فلسفی فیلسوف، دخالت نداشته و فقط از آن‌ها به عنوان اصل موضوعی، که اثبات هر کدام به عهده علم مربوط به خودش است، استفاده شده است.

بنابراین خرده‌ای بر فیلسوف از این جهت که از مسائل مورد قبول در علوم دوره خود بهره برده است وارد نمی‌شود. اشاره به عناصر چهارگانه، یا کره زمین به عنوان مرکز عالم، و یا روح بخاری به عنوان واسطه میان نفس و بدن و یا سایر مسائلی که در علوم گذشته ثابت بوده و امروزه بطلان آن‌ها به اثبات رسیده است در یک کتاب فلسفی، دلیل بر نقص و یا اشکال بر نویسنده آن نیست زیرا اساساً اثبات و یا نفی چنین اموری به عهده علمی غیر از فلسفه است.

چنان‌که ابن سینا در ابتدای کتاب *الهیات شفا* توضیح می‌دهد، در علم الهی، به بسیاری از مسائلی که جایگاه اصلی بحث از آن‌ها در علم طبیعیات است اشاره شده است. برای مثال، مباحثی هم‌چون کون و فساد، تغیر، مکان و زمان، برخی از این مسائل است. شیخ‌الرئیس تأکید می‌کند که جایگاه تبیین و اثبات مسائلی از این دست، علم طبیعی است و اگر هم در فلسفه به آن‌ها اشاره می‌شود از باب اعتماد فیلسوف به دانشمندان علم طبیعی است و به عبارت دیگر، این مسائل، به نحو «امور مسلمه» یعنی مورد پذیرش از دانشمندان علم

طبیعی، که اثبات آن‌ها به عهده خودشان است، وارد فلسفه شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۹؛ و ابوالعباس اللوکری، ۱۳۷۳: ۱۹).

به همین خاطر است که علامه طباطبایی نیز در پایان *نهایة الحکمة* تأکید دارند که نظریه افلاک و سایر نظریاتی که از علم هیئت و طبیعیات قدیم وارد فلسفه شده‌اند، فقط به نحو اصول موضوعه بوده و بیش از آن، نقش دیگری در علم فلسفه ندارند.^{۲۴}

بنابراین ابطال نظریه روح بخاری در علم پزشکی نوین، هیچ مشکل و یا ایرادی را متوجه بخش فلسفی مباحث روح بخاری نمی‌کند؛ چراکه اساساً فیلسوف اصراری بر آن ندارد که حتماً روح بخاری باید وظیفه واسطه‌گری بین نفس و بدن را به عهده داشته باشد، بلکه آن‌چه که از نظر فیلسوف ضرورت دارد آن است که باید امری دارای صلاحیت وساطت میان نفس و بدن، خواه روح بخاری و خواه هر امر دیگری که معادل آن باشد، در این بین وجود داشته باشد.

آن‌چه که مقتضای برهان فلسفی است این قاعده حتمی است که «ارتباط بدن متکاتف جسمانی با نفس لطیف و مجرد، بدون وجود واسطه‌ای از سوی بدن، که در نهایت لطافت جسمانی بوده باشد امکان‌پذیر نیست». به عبارت واضح‌تر، تنها موجودی می‌تواند نقش واسطه‌گری میان بدن و نفس را به عهده بگیرد که برزخ میان بدن و نفس باشد به این معنا که از جهتی تناسب با بدن داشته باشد و مادی و جسمانی باشد و از جهتی دیگر مناسبت با عالم مجردات داشته باشد یعنی در حداقل از تکاتفی باشد که یک جسم می‌تواند داشته باشد و در بالاترین مرتبه از مراتب لطافت جسمانی باشد تا از این جهت، مناسبتی با نفس مجردیافته باشد و بتواند حلقه واسطه میان نفس و بدن قرار گیرد. حکیم صدر را در مواردی، قبل از مطرح کردن روح بخاری، ابتدا بر همین قاعده حتمی تأکید کرده و پس از اقامه برهان بر ضرورت وجود واسطه‌ای میان نفس و بدن، بر اساس یافته‌های اطبای دوره خود، روح بخاری را به عنوان واسطه میان نفس و بدن مطرح می‌کند. او می‌نویسد: از آن‌جا که انسان، یک وجود تشکیکی و دارای مراتب مترتب بر هم است پس به ناچار باید در او مرتبه‌ای جسمانی که در نهایت لطافت قرار دارد وجود داشته باشد تا وظیفه واسطه‌گری میان نفس و بدن را به عهده گیرد؛

إن النفس لا تتصرف فی الأعضاء الكثيفة العنصرية إلا بوسط مناسب للطرفین ... إذ درجات الوجود متتالية مترتبة فی اللطافة و الكثافة فیما یتصف بهما کما أنها مترتبة فی الشرف و الخسة ففی الحيوان الواحد جزء هو أطف أجزائه و هو الروح المحوی بالشرایین (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۵).

در توضیح عبارت فوق باید توجه داشت که صدرا، تا آنجا که اثبات کرد که باید در انسان مرتبه‌ای جسمانی در نهایت لطافت، وجود داشته باشد که واسطه بین مرتبه مادی و تجردی انسان قرار گیرد، وظیفه فلسفی خود در ارائه تبیینی برهانی از چگونگی رابطه نفس و بدن را به خوبی به پایان رسانده است.

و اما این که مصداق این مرتبه لطیف جسمانی چیست و تعیین مصداق آن به عهده کدام علم است، سخن دیگری است.

نمی‌توان وظیفه تعیین مصداق برای این مرتبه لطیف جسمانی را وظیفه فیلسوف دانست چراکه فیلسوف اساساً به اعضای بدن و تشریح آن‌ها نظر ندارد و به همین خاطر است که برای یافتن مصداق آنچه که در برهان فلسفی خود، اصل ضرورت وجود آن را اثبات کرده است به علم طب رجوع کرده و می‌بیند که روح بخاری که اطبا از آن سخن می‌گویند ویژگی‌های مورد نظر او را دارد و لذا همان را به عنوان واسطه میان نفس و بدن معرفی می‌کند. اما نباید فراموش کرد که آنچه که مفاد برهان بوده و همچنان غیر قابل انکار است فقط، ضرورت وجود مرتبه‌ای جسمانی در انسان است که در نهایت لطافت باشد.

از این روست که صدرالمآلهین تأکید دارد که کسی که اندک آشنایی با حکمت و فلسفه داشته و بویی از آن‌ها برده باشد به مقتضای برهان و یقین می‌داند که نفس، فقط به جسمی می‌تواند تعلق بگیرد که بیش‌ترین مناسبت را در بین سایر اجسام با عالم مجردات داشته باشد.^{۲۵}

نتیجه آن که برهان فلسفی ما را به این مسئله رهنمون می‌شود که وجود مرتبه‌ای جسمانی که بیش‌ترین فاصله را با تکائف مادی - جسمانی داشته و در نهایت لطافت باشد و به عبارت دیگر، بیش‌ترین مناسبت را با تجرد داشته باشد، جهت برقراری ارتباط میان نفس و بدن، ضرورت دارد.

مصداق چنین مرتبه‌ای بر اساس علم طب قدیم، روح بخاری بود و شاید بتوان در علم پزشکی جدید، مصداق بهتری برای آن یافت.

دکتر ابوالقاسم پاکدامن، دانشیار و متخصص جراحی عمومی و جراحی قلب و عروق، و دکتر محمدرضا غفاری، استادیار و جراح دندانپزشک، که در ترجمه کتاب قانون ابن سینا، تهیه حواشی و پاورقی‌ها و مقایسه برخی از موارد با پزشکی نوین را بر عهده داشته‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۱) ^{۲۶}، روح بخاری مورد نظر ابن سینا را به صورت نوعی انرژی که توسط عروق خونی حمل می‌شود توضیح می‌دهند.

به عقیده ابن سینا، روح [بخاری] نیروئی ناشی از ماده است. روح مانند یک جسم مادی از بخش لطیف و بخاری اخلاط، منشأ می‌گیرد، به وسیله عروق خونی حمل و توسط هوا تصفیه و سرد می‌شود. روح [بخاری] به عنوان یک انرژی، به صورت حرارت غریزی ظاهر می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۱).

این نظریه، که از سوی کسانی که آشنا به پزشکی مدرن هستند ابراز شده است، را می‌توان قدمی در مسیر پیدا کردن مصداقی جدید برای روح بخاری قلمداد کرد. به باور نگارنده، شاید بتوان با اعتماد به یافته‌های علم پزشکی جدید، به جای روح بخاری، که در طب قدیم لطیف‌ترین بخش بدن پنداشته می‌شد، امواج الکتریکی بسیار ضعیفی که به صورت پیام‌هایی، در شبکه‌های عصبی منتشر در همه اعضا و جوارح بدن، رد و بدل می‌شود را به عنوان آن بخش جسمانی از بدن که در نهایت لطافت بوده و بیش‌ترین مناسبت را با عالم مجرد دارد قرار داد.

البته باید توجه داشت که اگر روزی پزشکان به چیزی لطیف‌تر از امواج الکتریکی موجود در اعصاب بدن پی ببرند و نقش آن را در تدبیر بدن و اعضا و جوارح آن تبیین کنند فیلسوف به راحتی همان امر جدید را واسطه میان نفس و بدن معرفی می‌کند؛ زیرا برای فیلسوف، این مسئله اهمیتی ندارد که مصداق واسطه میان نفس و بدن کدام است. آنچه برای وی اهمیت دارد چیزی است که برهان فلسفی اثبات کرده و غیر قابل انکار است، یعنی ضرورت وجود واسطه‌ای میان نفس و بدن است که بیش‌ترین مناسبت را با نفس مجرد داشته باشد. این واسطه، می‌تواند بر اساس طب قدیم، روح بخاری باشد و یا بر اساس علم پزشکی مدرن، پیام‌های الکتریکی میان مغز و سایر اعضا و جوارح باشد و می‌تواند امر دیگری جز این دو باشد و به هر حال، تعیین مصداق این واسطه، به عهده فیلسوف نیست.

۷. نتیجه‌گیری

کلیات مباحث مربوط به روح بخاری و تعریف آن و همچنین اصل وساطت آن میان نفس و بدن انسانی، مورد توافق همه فیلسوفان بزرگ اسلامی است به نحوی که هر سه حکیم بزرگ اسلامی، یعنی ابن سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا به این مباحث پرداخته‌اند. روح بخاری را باید در اصل، مبحثی مربوط به علم طب قدیم دانست اما فیلسوفان نیز از آن جهت که روح بخاری می‌توانست واسطه میان نفس و بدن قرار گیرد به آن توجه کرده‌اند.

آنچه که در فلسفه، به قطع و یقین، اثبات می‌شود، ضرورت وجود واسطه‌ای میان نفس و بدن است. این واسطه باید بیش‌ترین مناسبت را با نفس مجرد داشته و در عین حال، هویتی مادی و جسمانی داشته باشد تا بتواند بین نفس و بدن قرار گرفته و ارتباط بین هر دو طرف را امکان‌پذیر سازد.

فیلسوفان متقدم با اعتماد به علم طب دوره خود، روح بخاری را به عنوان آن واسطه معرفی می‌کردند، اما امروزه بر اساس علم پزشکی مدرن، می‌توان مصداق دیگری برای آن واسطه یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. اخلاط، جمع خلط است و در تعریف اجمالی خلط می‌توان گفت: خلط، جسم مرطوب و سیالی سیالی است که از هضم غذا تولید می‌شود و می‌تواند، جانشین اجزای تحلیل‌رفته بدن شود. اخلاط در یک تقسیم‌بندی به چهار قسم خون، بلغم، صفرا، و سودا، تقسیم می‌شود ← ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۳: ۲۰۹ و تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۷۵۹. برای تحقیق بیش‌تر پیرامون اخلاط، انواع آن و چگونگی پیدایش آن‌ها ← ابن‌سینا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰ به بعد.
۲. و همچنین ← ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب: ۱۳۱.
۳. «و له [ای للروح البخاری] مزاج مخصوص. و مزاجه یتغیر أيضا بحسب الحاجة إلى اختلاف يقع فيه لیصیر به حاملا لقوی مختلفة، فإنه لیس یصلح المزاج الذی معه یغضب للمزاج الذی معه یشتهی أو یحس، و لا المزاج الذی یصلح للروح الباصر هو بعینه الذی یصلح للروح المحرک. و لو کان المزاج واحدا لكانت القوی المستقرّة فی الروح واحدة و أفعالها واحدة».
۴. ... «یکون فی العصبۃ المجوفة جسم لطیف هو مرکب القوة الباصرة، و هو الذی یسمى الروح الباصرة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲: ۱۲۶) همچنین: «... الجسم اللطیف أعنی الروح النفسانی الباصر، و هو المسمى روحا باصرا» (همان، ج ۳: ۲۵۵). همچنین ← ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۲۲۶.
۵. «فیكون الدماغ إنما یكون لیعی الروح الحساس خاصة» (همان، ج ۳: ۲۲۳). همچنین ← همان: ۱۷۱.
۶. «إن البصر یتتم بالرطوبة الجلیدیة التي هی كالماء الصافی، فتقبل صور المبصرات و تؤدیها إلى الروح الباصر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲: ۲۳۵).
۷. «و از ان قبل را چون سده افتد و راه بستگی اندر اینها؛ قوت نفسانی از اندامها بگسلد، چنان‌که سده عصب بینائی» (ابن‌سینا، ب ۱۳۸۳: ۱۳۰ و ۱۳۱).
۸. مراد ابن‌سینا از «این چهار روح‌ها» شاخه‌های متعدد روح بخاری است و توضیح بیش‌تر آن در بخش «مراتب روح بخاری» خواهد آمد.

۹. ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۲۲۲. همچنین: «إن القوى النفسانية البدنية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ فى المنافذ روحانى، و إن ذلك الجسم هو الروح» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲: ۲۳۲). همچنین ← طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۸؛ و فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۰۸.
۱۰. شیخ اشراق در این بخش از توضیحات خود، متأثر از ابن سینا است ← ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۲۲۶.
۱۱. ← شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۰۶؛ و قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴۲ تا ۴۴۴. همچنین برای تحقیق بیشتر تر ← شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱، ۱۳۳ و ۳۵۵.
۱۲. «و فيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثل» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۰۶).
۱۳. «هذا الروح الحيوانى هو المبدأ القريب لحياة البدن، فكل موضع يفيض إليه من سلطان نوره يحيى و إلا فيموت» (صدرالمتألهين، ۱۴۲۲: ۲۳۸).
۱۴. «إن النفس لا تتصرف فى الأعضاء الكثيفة العنصرية إلا بوسط مناسب للطرفين و ذلك الوسط هو الجسم اللطيف النورانى المسمى بالروح النافذ فى الأعضاء بواسطة الأعصاب الدماغية. و هذه الدعوى أى كون النفس غير متصرف أولاً إلا لذلك الروح الذى قيل إنه مخلوق من لطافة الأخلاط و بخاريتها - كما أن البدن مخلوق من كثافة الأخلاط و رديتها - قريبة من الوضوح غير محتاجة إلى البرهان» (همان، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۴).
۱۵. نگارنده، مقاله‌ای با این موضوع در دست نگارش دارد.
۱۶. این شعر از حکیم سبزواری است ← ملا هادی سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۱۱؛ و ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵: ۱۰۱.
۱۷. «... الطب و الغرض فيه معرفة مبادئ البدن الانسانى و احواله من الصحة و المرض و اسبابها و دلائلها ليدفع المرض و تحفظ الصحة» (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۰). همچنین: «... علم الطب تحت الطبيعى الباحث عن الأحوال الكلية المختصة بالموضوع الذى هو بدن الإنسان من حيث يصح و يمرض» (صدرالمتألهين، بی تا: ۱۹).
۱۸. برای تحقیق بیشتر تر پیرامون این مسئله که مباحث علم النفس از چه جهت طبیعى و از چه جهت الهی است ← عیون حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۲۹۷ و ۲۹۸.
۱۹. آقای رضا اکبری در مقاله‌ای با عنوان «کیفیت ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ملاصدرا» اصل این استدلال را به جالینوس نسبت داده است ← *خردنامه صدر*؛ ش ۸ و ۹، تابستان و پاییز ۱۳۷۶.
۲۰. احتمالاً منشأ این که در زبان عامیانه به انسان تنبل و بی‌انگیزه «بی‌بخار» می‌گویند همین باور قدیمی اطبا بوده است که کمبود روح بخاری را برای انسان، مضر می‌دانسته‌اند.
۲۱. برای بررسی نگاه فلسفه‌مثنائی به این مسئله ← ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵؛ و ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۸، و اما برای بررسی نگاه حکمت اشراق ← شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱، ۱۳۳ و ۳۵۵.
۲۲. «كأن الروح الذى فى القلب مشترك للقوى، فإذا صار فى الدماغ صار بعض القوى فيه أظهر فعلاً، أو

- صار يفعل بالجملة و إذا صار إلى الكبد صار أجزاء بعض القوى أظهر فعلا أو صار يفعل بالجملة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۲۳). همچنين ← ابن سینا، ۱۴۰۴ ج: ۲۲۳.
۲۳. این شعر را استاد حسن‌زاده آملی از حاج میرزا محمدتقی شیرازی معروف به حاج میرزا بابا و ملقب به «ملک الاطباء»، نقل می‌کنند ← حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، دفتر سوم: ۴۴۲ و ۴۴۳.
۲۴. «ان القول بالأفلاك و الأجرام غير القابلة للتغير و غير ذلك كانت أصولا موضوعة من الهيئة و الطبيعيات القديمتين» (طبایبایی، ۱۴۲۰: ۳۹۳).
۲۵. «و من ذاق مشرب الحكمی يعلم یقیناً أن ما يتعلق به النفس يجب أن يكون أقرب الأجسام إليها نسبة فلا محالة يكون مختصا باعتدال مزاج متوسط بین الأضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد» (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۲۷۳).
۲۶. صفحهٔ مربوط به «یادداشت ناشر چاپ اول».

منابع

- آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). *درر الفوائد*، قم: مؤسسه دار التفسیر.
- ابن سینا (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره: دارالعرب.
- ابن سینا (۱۴۰۴ الف). *الشفاء*، به تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (الالهیات)*، به تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۴۰۴ ج). *رسالة فی الادویة القلبية*، سوریه: جامعه حلب معهد التراث العلمی العربی.
- ابن سینا (۱۳۸۳ الف). *رگ‌شناسی یا رساله در نبض*، مقدمه و حواشی و تصحیح از سیدمحمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا (۲۰۰۵). *القانون فی الطب*، بیروت: انتشارات مؤسسه دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا (۱۳۸۹). *القانون فی الطب*، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی (هه‌ژار)، تهران: انتشارات سروش.
- ابن سینا (۱۳۸۳ ب). *طبیعیات دانشنامه علائی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح سیدمحمد مشکوة، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- اکبری، رضا (۱۳۷۶). «کیفیت ارتباط نفس با بدن از دیدگاه ملاصدرا»، *خردنامهٔ صدرا*، ش ۸ و ۹.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). *شرح العیون فی شرح العیون*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*، قم: الف لام میم.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*، مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.

- سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.*
- سبزواری، حاج ملا هادی (۱۹۸۱). *تعلیقہ بر اسفار، مندرج در اسفار، بیروت: دار احیاء التراث.*
- سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح المنظومہ، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.*
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.*
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.*
- شیخ اشراق (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.*
- شیخ اشراق (بی تا). *الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.*
- شیخ اشراق (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.*
- شیخ اشراق (۱۴۲۲). *شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح از محمدمصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.*
- شیخ اشراق (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر.*
- شیخ اشراق (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.*
- شیخ اشراق (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة، تهران: بی نا.*
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیہات، قم: نشر البلاغة.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰). *نهایة الحکمة، قم: جامعه مدرسین قم.*
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *نظام حکمت صدراپی، جلد ۳، تهران: سمت.*
- فخر رازی (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.*
- فخر رازی (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیہات، مقدمه و تصحیح از دکتر نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمان الصادق، مقدمه و تحقیق از دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.*