

تحلیل چیستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا

طاهره یآوری*

حسین زمانیها**

چکیده

از نظر ملاصدرا انسان گذشته از این بدن طبیعی که به منزله محمل و بستری برای حدوث و تکامل نفس است واجد بدن دیگری است که معلول نفس و متأخر از آن است. وی از این بدن که از لوازم نفس ناطقه انسانی در مرتبه تجرد مثالی آن است به بدن مثالی یا برزخی یاد می‌کند. بدن مثالی ذاتاً مدرک و حیّ است و برخلاف بدن طبیعی با مرگ از نفس جدا نمی‌شود. از نظر ملاصدرا همین بدن مثالی است که اولاً و بالذات متعلق تصرف و تدبیر نفس قرار می‌گیرد و نفس به واسطه این بدن مثالی در بدن طبیعی و عنصری تصرف می‌نماید. وی برای تبیین رابطه نفس و بدن از دو واسطه استفاده می‌کند که یکی از آنها روح بخاری و دیگری بدن مثالی است. از این دو روح بخاری نزدیک تر به بدن و بدن مثالی نزدیک تر به نفس است. بدن مثالی برای تصرف در بدن عنصری و طبیعی ابتدا در بخش لطیف تر آن که همان روح بخاری است تصرف نموده و چون روح بخاری به منزله حامل قوای نفس در تمام اندام جسمانی سریان دارد به واسطه آن حرکت خاصی را در بدن عنصری ایجاد می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: بدن مثالی، عالم مثال، ملاصدرا، نفس، بدن طبیعی.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شاهد، maha.avesta@yahoo.com
** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول)، zamaniha@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۴

۱. مقدمه

در تاریخ فلسفه، ملاصدرا اولین فیلسوفی است که با استفاده از مبانی فلسفی خود برای انسان علاوه بر این بدن مادی بدن دیگری را با نام بدن مثالی اثبات می کند. این بدن علیرغم اینکه مانند بدن مادی واجد اندازه و شکل و مقدار است اما بر خلاف بدن طبیعی حال در ماده نبوده و فاقد جرم است. این بدن که از لوازم نفس در مرتبه مجرد مثالی آن است نقش واسطه بین نفس و بدن طبیعی را ایفاء می کند. از این جهت طرح این مسأله هم از یک جهت بر پیچیدگی رابطه بین نفس و بدن می افزاید و هم می تواند به نوبه خود کلیدی برای حل این مسأله غامض در اختیار ما قرار دهد. از طرف دیگر طرح مسأله بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا توانایی خاصی را برای حل بسیار از مشکلات فلسفی و اعتقادی از جمله معاد جسمانی، تجسم اعمال، تعبیر منامات و ... در اختیار وی قرار می دهد. یکی از مهمترین کارکردهای بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن است لذا در این مقاله سعی شده است ضمن تبیین چیستی بدن مثالی نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن طبیعی روشن شود.

وجه نوآوری مقاله حاضر نیز در همین نگاه جامع به مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین چیستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن نهفته است. لذا هر چند مقالاتی در مورد حقیقت عالم مثال یا مجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا نگاشته شده است یا حتی برخی از محققین (عبودیت، ۱۳۹۱: ج ۳، ۱۳۴-۱۲۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۵۷۷-۵۷۱؛ افضلی، ۱۳۸۶) در آثار خود بدون اشاره کامل به مبانی قول به بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا به بحث از چیستی آن و نقش آن در ارتباط بین نفس و بدن پرداخته اند. اما تا جایی که نگارندگان جستجو نموده اند، مقاله ای که ضمن ارائه دیدگاهی جامع در مورد چیستی بدن مثالی و مبانی اعتقاد به آن در فلسفه ملاصدرا نقش آن را رابطه نفس و بدن عنصری تبیین نماید، یافت نشد.

۲. مبانی فلسفی اعتقاد به بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا

اعتقاد به وجود بدنی مثالی برای نفس علاوه بر بدن طبیعی و عنصری ریشه در برخی مبانی فلسفی از جمله مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی دارد. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد تا ضمن معرفی این مبانی نقش هر یک را در تبیین چیستی و حقیقت بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا نشان دهیم.

۱.۲ عالم مثال به عنوان واسطه‌ای بین معقول و محسوس

بحث از مراتب هستی و عوالم آن از دیر باز مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان قرار داشته است. اکثر فلاسفه تقسیم عالم به دو ساحت معقول و محسوس را پذیرفته و بر آن صحنه گذاشته اند هر چند در چگونگی عالم معقول و نسبت آن با عالم محسوس اختلاف نظرهایی بین ایشان وجود دارد. اولین فیلسوفی که به نحوی صریح و آشکار در فلسفه خود به وجود این دو عالم اشاره کرد، افلاطون بود. افلاطون در نظریه مثل خویش واقعیت را به دو ساحت یا دو عالم متفاوت تقسیم می‌کند که این دو ساحت عبارتند از: ساحت محسوس و ساحت معقول یا مثل. از نظر افلاطون عالم محسوس عالم شدن و بیقراری است در حالی که عالم معقول عالم بودن و قرار است. عالم محسوس عالم سایه هاست در حالیکه عالم معقول عالم حقایق است. عالم محسوس عالم امور جزئی است در حالیکه عالم معقول عالم حقایق کلیه است. امور موجود در عالم معقول به دلیل کلیت فاقد شکل اندازه و مقدارند در حالیکه اشیاء موجود در عالم ماده واجد تمامی این ویژگیها هستند.

از همان ابتدا اعتقاد به وجود عالم دیگری بین این دو عالم در بین حکما رواج داشت. عالمی که از یک جهت شبیه به عالم ماده و محسوس و از جهت دیگر شبیه عالم معقول است. موجودات این عالم از آن جهت که دارای اندازه شکل و مقدار و در نتیجه جزئی اند مانند امور محسوس و از آن جهت که فاقد جرم و ماده و عوارض حال در ماده اند شبیه مجردات و معقولاتند. اعتقاد به وجود چنین عالمی ریشه‌های کهن دارد چنان که برخی ریشه اعتقاد به وجود این عالم را در حکمای ایران باستان جستجو نموده‌اند. (بهایبی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳)

با اندک تأملی در خود آثار افلاطون می‌توان به این حقیقت پی برد که وی در آثارش به وجود حقایقی ما بین حقایق معقول و محسوس اشاره داشته است. افلاطون در تمثیل مشهور خط در رساله جمهوری به وجود چنین اموری اشاره داشته است که این امور از نظر او همان حقایق ریاضی هستند هر چند وی صراحتاً از عالمی منحاز بین عالم معقول و محسوس یاد نکرده است. (Plato, 1997: 509d-511e)

در بین فلاسفه اسلامی اولین کسی که صراحتاً به وجود چنین عالمی اذعان داشته و از آن برای حل برخی از معضلات فکری و فلسفی استفاده نموده شیخ اشراق است. هانری کربن فلاسفه و عرفای اسلامی را در اعتقاد به چنین عالمی وامدار سهروردی قلمداد کرده و وی را در این مسأله مقدم بر دیگران می‌داند. (کربن، ۱۳۷۱: ۲۸۴) شیخ اشراق در آثار خود

اساس اعتقاد به چنین باوری را مشاهدات شخصی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۳۲-۲۳۱) هر چند از فحوای کلام وی در مورد مشاهده و ادراک صور و مقادیر بزرگ مانند کوه‌ها و دریاها و عدم امکان انطباع کبیر در صغیر برخی شارحان حکمت اشراق مانند شهرزوری سعی کرده‌اند تا برهانی بر وجود عالمی بین عالم معقول و عالم محسوس اقامه نمایند که این عالم همان عالم اشباح مجرده یا مجردات مقداری یا عالم مثال است. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۸-۵۰۹)

ملاصدرا در آثار خود وجود چنین عالمی را می‌پذیرد اما در برخی جزئیات با سهروردی اختلاف نظر دارد. وی سعی می‌کند اعتقاد به وجود چنین عالمی را بر اساس مبانی فلسفی خود تبیین نماید و دقیقاً راز اختلاف وی با سهروردی بر سر چپستی و چگونگی این عالم در همین نکته نهفته است. از نظر ملاصدرا موجودات این عالم که گاهی به اعتبار وساطت آن با نام برزخ نیز از آن تعبیر می‌شود در عین اینکه واجد شکل و مقدارند در هیچ مکان و جهتی تقرر ندارند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۱/ ۳۰۰-۲۹۹) وی در آثار خود از این عالم با عناوین متعددی از جمله برزخ نزولی، خیال منفصل، عالم اشباح مجرده و مثل معلقه یاد می‌کند.

ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد به این نکته اشاره می‌کند که فیض الهی که از مبدأ آن یعنی همان ذات حق آغاز می‌گردد در قوس نزول ابتدا در عالم اسماء و صفات الهی تجلی یافته و سپس از آنجا به عالم عقل که عالم حقایق کلیه است می‌رسد و سپس از آنجا به عالم اشباح مجرده و صور مقدریه و درنهایت به عالم محسوس سریان می‌یابد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۴۲) اما از آنجا که عوالم با یکدیگر تطابق داشته و حقیقت هر مرتبه در مرتبه بالاتر متحقق است لذا اصل و حقیقت هر موجودی در عالم محسوس در عالم مثال تحقق دارد اما به اقتضای وجودی این عالم موجودات متقرر در آن صور مقداری و دارای شکل و امتدادند و بر همین منوال اصل و حقیقت موجودات عالم مثال در عالم معقول به اقتضای مرتبه وجودی آن عالم به نحو کلی تحقق دارد. در قوس صعود این سیر معکوس می‌شود یعنی از محسوس آغاز شده و با گذر از عالم مثال به عالم عقل و در نهایت به عالم اسماء و صفات الهی می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۲/ ۲۲۸)

ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی خود از جمله تجرد قوه خیال و همچنین قیام صدوری صور ادراکی به نفس به این نکته اشاره می‌کند که در قوس صعود، صور ادراکی که صور مقداری و مجرد از ماده اند معلول نفس و موجود به وجود آیند. این صور در

عالمی بیرون از نفس تقرر ندارند بلکه در صقع نفس و عالم آن موجودند لذا وی از عالم مثال در قوس صعود با عنوان عالم مثال متصل یاد می‌کند در حالیکه عالم مثال در قوس نزول را که عالمی جدای از نفس جزئی انسانی و مقدم بر آن است عالم خیال یا مثال منفصل می‌نامد و این یکی از مهمترین تفاوت‌های بین ملاصدرا و سهروردی در تفسیر عالم مثال است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵/ ۳۹۷)

به عبارت دیگر در جایی که از نظر سهروردی صور خیالی صور مقرر در عالمی بیرون از نفس هستند و نفس در ادراک خیالی به شهود این حقایق می‌پردازد از نظر ملاصدرا صور خیالی قائم به نفس بوده و در عالم خیال متصل که همان عالم نفس و مرتبه‌ای از مراتب آن است تقرر دارد. ملاصدرا در نقد بر استدلال شیخ اشراق و شارحان وی مبنی بر اثبات وجود عالم مثال منفصل از طریق ادراک صور عظیمه و امتناع انطباع کبیر در صغیر این استدلال را ناتمام دانسته و به دو اشکال اساسی موجود در این استدلال اشاره می‌کند که این دو اشکال عبارتند از اولاً: قوه خیال امری مادی نیست تا بگوییم امتناع این صور در قوه خیال به دلیل امتناع انطباع کبیر در صغیر محال است ثانیاً: قیام این صور به نفس و قوه خیال به عنوان مرتبه‌ای از آن قیام صدوری است و نه حلولی. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۹/ ۱۹۱؛ ج ۸/ ۱۸۰) ملاصدرا بر خلاف اشراقیون به صراحت وجود صور خیالی از جمله اجرام و اجسام عظیم، صحراها و دشتهای گسترده و کوه‌های سر به فلک کشیده را در عالم مثال منفصل و بیرون از نفس رد می‌کند زیرا در این صورت هر کس که دارای قوای حسی و خیالی سالم و بی عیب و نقص است باید بتواند چنین صوری را مشاهده کند که البته چنین نیست. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۳/ ۱۹۳) از طرف دیگر همانگونه که اشاره شد بر خلاف مشائیون حلول این صور در نفس را نیز نمی‌پذیرد بلکه راه حل سومی را پیشنهاد می‌دهد که آن همان قیام صدوری این صور به نفس و در نتیجه قول به عالم مثال متصل در قوس صعود است. از آنجا که یکی از مهمترین مبانی ملاصدرا در بحث عالم مثال و بدن مثالی مجرد قوه خیال است در ادامه به اجمال به این بحث به عنوان یکی از مبانی اثبات وجود بدن مثالی خواهیم پرداخت.

۲.۲ تجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا اولین فیلسوفی است که با استفاده از مبانی فلسفی خود تجرد ادراک خیالی و به تبع آن تجرد قوه خیال را اثبات کرده و در نتیجه برای نفس انسانی به نوع خاصی از تجرد به

نام تجرد مثالی یا برزخی قائل شده است. هر چند پیش از ملاصدرا سهروردی با معرفی عالمی بین عالم معقول و عالم محسوس در فلسفه خود به نوعی از تجرد اشاره می‌کند که از آن با نام تجرد برزخی یا تجرد مثالی تعبیر کرده و از موجودات این عالم نیز با نامهای مثل یا صور معلقه یا اشباح مجرده یاد می‌کند. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۲۱۳-۲۱۱ و ۲۳۵-۲۳۰) وی اگر چه صور خیالی را حال در ماده ندانسته و این صور را معلق در عالمی منحاز و مستقل از نفس به نام عالم مثال می‌داند (همان) اما قوه خیال را امری مادی می‌داند که مظهر این صور معلقه است همانگونه که آینه نیز مظهر صورت مرآتیی و مثالی است. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۲۱۳-۲۱۱). لذا اگر چه سهروردی در اشاره به نحوه ای از تجرد به نام تجرد مثالی بر ملاصدرا فضل تقدم دارد با این حال نتوانسته است در فلسفه خود این نحوه از تجرد را برای نفس انسانی یا یکی از قوای آن یعنی همان قوه خیال اثبات کند و این ملاصدرا است که برای اولین بار به چنین نوعی از تجرد برای نفس انسانی اشاره می‌کند.

اصولا ملاصدرا در اثبات تجرد مثالی برای نفس یا تجرد قوه خیال دو بیان عمده دارد: بیان سلبی و بیان ایجابی. در بیان سلبی وی با اشاره به برهان مشهور ابن سینا در کتاب شفاء (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۱۶۸-۱۶۷) مبنی بر عدم تجرد قوه خیال سعی می‌کند تا نشان دهد که این برهان ناتمام است و لزوما نمی‌تواند مادی بودن قوه خیال را اثبات نماید. ملاصدرا برای نشان دادن ناکارآمدی این استدلال مهمترین مبنای سینوی را که همان قیام حلولی صور ادراکی به نفس است زیر سؤال می‌برد. از نظر وی هر چند صور خیالی واجد اندازه، مقدار و وضع و محاذات هستند اما اولاً: وضع و محاذات در این صور با وضع و محاذات در عالم ماده متفاوت است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۴ / ۲۲۲) ثانیاً: قیام این صور به نفس قیام صدوری است و نه حلولی تا به واسطه حلول این صور در قوه خیال محل آنها را امری مادی قلمداد نماییم. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۳، ۴۸۰) وی پس از رد استدلالهای ابن سینا بر مادی بودن قوه خیال در بیان ایجابی خود ادله متعددی را برای اثبات تجرد قوه خیال اقامه می‌کند که ذیلاً به دو نمونه از مهمترین آنها اشاره می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸ / ۲۳۰-۲۲۶؛ ج ۳ / ۴۸۷-۴۷۵).

یکی از براهین ملاصدرا برای اثبات تجرد قوه خیال بر این نکته استوار است که قوه خیال حافظ صور ادراک حسی است و چون شأن آن حفظ صور است نمی‌تواند خود امری متغیر باشد. از طرف دیگر همه ما می‌دانیم که بدن و کلیه اندام آن دائماً در حال تغییر

و تحول اند به این معنا که ذرات آن دائما در حال زیادت و نقصان هستند. لذا قوه خیال و به طبع آن صور خیالی نمی توانند حال در ماده باشند و بایستی از نحوه ای از تجرد برخوردار باشند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۸/ ۲۲۹)

در استدلالی دیگر ملاصدرا به این نکته اشاره می کند که صور خیالی از لحاظ اندازه و مقدار با یکدیگر متفاوتند. به عنوان مثال یک نفر می تواند در آن واحد هم صورت مربعی را تخیل کند که محیط به دایره ای است که قطر آن قطر فلک محیط است و در همان حال می تواند مربعی را تخیل کند که قطر آن مثلا یک سانتی متر باشد و از آنجا که موجود مادی نمی تواند در آن واحد مشتغل به دو مقدار متفاوت باشد یا به عبارت دیگر دو مقدار متفاوت در آن واحد نمی توانند در یک محل مادی حلول نمایند لذا قوه خیال به عنوان محل یا به تعبیر خود ملاصدرا مصدر این صور، نمی تواند امری مادی باشد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۳/ ۴۷۶) البته ملاصدرا در آثار خود برای تجرد قوه خیال دلایل متعدد دیگری نیز ذکر می کند که پرداختن به این براهین و تحلیل و احیانا نقد آنها مجال دیگری می طلبد.

ملاصدرا با استفاده از تجرد قوه خیال نحوه ای از تجرد را برای نفس انسانی اثبات می کند که این نحو از تجرد دون تجرد عقلی و فوق مرتبه مادیت است که از آن با نام تجرد مثالی یا برزخی یاد شده است. از نظر وی براهینی که ابن سینا با تکیه بر تجرد صور معقول برای اثبات تجرد نفس اقامه نموده است برای همه نفوس انسانی کاربرد ندارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۸/ ۲۸۳) زیرا از نظر وی اکثر نفوس انسانی به مرتبه تجرد عقلی نرسیده و از ادراک صور عقلی ناتوانند. بلکه آنچه اکثر انسانها از مفاهیم کلی درک می کنند ادراک عقلی ناب و خالص نیست بلکه نوعی ادراک خیالی است که به نحو کلی اعتبار شده است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸/ ۲۹۵) به همین دلیل ملاصدرا در آثا خود وضع اکثر انسانها را در ادراک حقایق معقول به وضع کسی تشبیه می کند که از راه دور به مشاهده این حقایق می پردازد.

از نظر ملاصدرا نفوس اکثر انسانها در مرتبه تجرد برزخی یا خیالی قرار دارد و تنها برخی از انسانها می توانند به مرتبه تجرد عقلانی نایل شوند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۳۷۲-۳۷۱) نفسیت نفس به همین مرتبه تجرد برزخی است. زیرا اصولا نفسیت نفس به ارتباط آن با بدن است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۹/ ۲۸۱) اما تنها در این مرتبه از تجرد و با ظهور بدن مثالی است که نفس ارتباط ذاتی و بی واسطه با بدنی می یابد که از لوازم وجود نفس و به تعبیر ملاصدرا سایه و ظل نفس است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۳۱) و الا از نظر وی بدن

طبیعی صرفا محمل و بستری برای شکل گیری و تکامل نفس است و تصرف نفس در آن تصرف اولی و ذاتی نیست. وی در تعلیقه بر حکمت اشراق بر این نکته چنین اشاره می کند که "برای نفوس انسانی بما انه نفوس عالم دیگر غیر از عالم صور برزخی نیست." معنای این حرف این است که عالم نفس همان عالم صور برزخی و مثالی است و نفسیت نفس نیز به این عالم است به همین دلیل نفس به منزله برزخی بین عالم ماده و عالم عقل قرار گرفته است. وی در جای دیگر به این نکته چنین اشاره می کند که: "نفس از وصول به درجه کمال تام عقلی قاصر است زیرا با وصول به درجه عقل تام دیگر تجسم و تکدر خود را از دست می دهد." (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۹۴) به عبارت دیگر چون در مرتبه عقل تام نفس بی نیاز از بدن و تصرفات بدنی است به این اعتبار دیگر نفس نخواهد بود. در حقیقت معنای این جمله ملاصدرا این است که نفس بما انه نفس همواره باید با بدن ارتباط داشته و با وصول به مرتبه عقلانی تام دیگر وصف نفسانیت برای آن صادق نیست.

نفس انسانی که از دید ملاصدرا امری جسمانیه الحدود است با حرکت جوهری تکامل یافته و از مرتبه مادی محض که همان نفس نباتی است اندک اندک تکامل یافته و به مرتبه تجرد مثالی یا خیالی می رسد. از این پس تنها برخی نفوس با اراده خود می توانند به مرتبه بالاتری از تکامل که همان تجرد عقلی است نایل شوند و حتی از این مرحله نیز فراتر رفته جوهری قدسی و روحی الهی بدل شوند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۶-۱۳۵) و این نیز گواه دیگری است بر اینکه حقیقت و ذات نفس به همین تجرد مثالی است زیرا مرتبه تجرد عقلی را نمی توان به عنوان حقیقت ذاتی نفس در نظر گرفت زیرا تنها برخی از نفوس انسانی به این مرتبه راه می یابند.

از دیگر لوازم تجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا اثبات تجرد نفوس حیوانی است. بحث تجرد نفوس حیوانی از جمله مباحثی است که از زمان ابن سینا محل مباحثات فراوانی بوده است. ابن سینا از یک طرف در فلسفه خود با شواهدی مواجه بود که این شواهد به نحوی دال بر تجرد نفوس حیوانی است اما از طرف دیگر مبانی فلسفی وی و ادله ای که بر مادی بودن قوه خیال در فلسفه خود اقامه نمود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۸-۱۶۷) به وی اجازه نمی داد تا به تجرد نفس حیوانی قائل شود از این جهت نوعی تشویش در آثار ابن سینا در این زمینه دیده می شود. این تشویش تا جایی است که برخی از شارحان آثار ابن سینا وی را قائل به تجرد نفس حیوانی دانسته اند. (فخر رازی، ۱۴۰۴: ج ۲/ ۳۳۵) در حالیکه در آثار وی اشاراتی صریح بر رد تجرد نفوس حیوانی وجود دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴:

۶ و ۱۶۶) اما ملاصدرا با اثبات تجرد قوه خیال توانست تجرد نفوس حیوانی را نیز در فلسفه خود به نحو فلسفی و مبتنی بر مبانی کاملاً عقلی به اثبات رساند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸ / ۲۳۰-۲۲۶)

تجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا که متناظر با مرتبه‌ای از تجرد برای نفس انسانی است ضلعی از اضلاع سه گانه‌ای است که وی در فلسفه خود ترسیم می‌کند که بر اساس آن مراتب وجودی انسان، مراتب معرفت و همچنین عوالم هستی با یکدیگر تطابق کامل دارند و این نکته‌ایست که فهم آن می‌تواند ما را در درک هر چه بیشتر بدن مثالی یاری رساند. لذا در بخش بعدی به اجمال به این نکته اشاره خواهیم کرد.

۳.۲ مراتب وجودی انسان و نسبت آن با مراتب معرفت و عوالم هستی از دید ملاصدرا

از نظر ملاصدرا انسان حقیقت واحد ذو مراتبی است که مراتب وجودی وی ارتباط تنگاتنگ با مراتب متفاوت معرفت و عوالم هستی دارد. به عبارت دیگر از نظری هر مرتبه از معرفت اعم از مرتبه حسی، خیالی و عقلی متناظر با مرتبه خاصی از تکامل انسانی و در عین حال به معنای ارتباط انسان با یکی از عوالم هستی است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۳ / ۳۶۲) فهم این مطلب در گرو درک برخی مبانی فلسفی ملاصدرا از جمله اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و اتحاد علم و عالم و معلوم است.

به طور اجمال در تفسیر این دیدگاه صدرایی می‌توان چنین گفت که نفس و حقیقت انسان در بدو پیدایش امری جسمانی و صورتی منطبع در ماده است اما بر اثر تکامل جوهری آرام آرام متحول شده و به مرتبه تجرد مثالی نایل می‌شود و از آن پس این توانایی را دارد تا مدارج کمال را به اراده و اختیار خود تا مرتبه تجرد عقلی و حتی بالاتر از آن طی نماید. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۶-۱۳۵) وی در تبیین این تحول جوهری که ریشه در تحول معرفتی دارد از یکی از مهمترین اصول فلسفه خود که همان اتحاد علم و عالم و معلوم است استفاده می‌نماید. بر اساس این اصل فلسفی معارف و علوم می‌کند که انسان کسب می‌کند صرفاً امور عرضی نیستند بلکه کسب این معارف و علوم ذات و حقیقت نفس را متحول می‌نماید. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۳ / ۳۲۱-۳۱۹) به همین دلیل ملاصدرا در آثار خود بارها به این نکته اشاره کرده است که هر مرتبه از معرفت متناظر با مرتبه‌ای از تجرید و هر مرتبه از

تجربید متناظر با مرتبه‌ای از تجرد برای نفس انسانی است. از طرف دیگر از آنجا که بر اساس اصالت وجود تکامل نفس انسانی متناظر با ارتقاء وجودی در ساحات هستی است لذا این تکامل به معنای ارتباط با عوالم سه گانه هستی یعنی عالم حس، خیال و عقل نیز خواهد بود. «عوالم علیرغم کثرت آنها منحصر در سه عالم است، و قوای ادراکی انسان نیز با وجود در هم تنیدگی سه گونه است و انسان متناسب با غلبه هریک از این قوای ادراکی در یکی از آن عوالم و نشئات سه گانه واقع است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱/۴). از طرف دیگر از آنجا که در مراتب هستی طفره وجود ندارد در مراتب وجودی انسان نیز نوعی وحدت و اتصال حاکم است به قسمی که این مراتب پیوسته و رو به تکامل بوده و نهایت هر مرتبه ابتدای مرتبه دیگر است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸/ ۳۹۶)

از دید ملاصدرا در بین موجودات، انسان تنها موجودی است که واجد چنین ویژگی است که حقیقت آن مقام معلومی نداشته و واجد شئون و اطوار متعدد است. "همانا نفس انسانی دارای مقام معلومی در هویت نیست و برای او درجه معینی در وجود مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی که هریک دارای مقام معلومی هستند، وجود ندارد. بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی است که برای او نشأت سابق و لاحقی است. برای او در هر مقام و عالمی صورت دیگری است همانگونه که گفته شد." (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸/ ۳۴۳) در حقیقت نداشتن مقامی معلوم به این معناست که انسان مراتب وجودی متفاوت دارد که بر هر مرتبه احکام و لوازم خاصی مترتب است که یکی از این مراتب مرتبه تجرد مثالی یا برزخی است. همانگونه که از لوازم نفس در مرتبه وجود مادی داشتن بدنی عنصری و طبیعی است در مرتبه تجرد مثالی نیز نفس انسانی واجد بدنی است که این بدن بایستی اولاً: با مرتبه نفس ثانیاً: نوع ادراک و معرفتی که برای نفس در این مرتبه حاصل است و ثالثاً: با احکام عالمی که نفس در این مرتبه در آن قوام دارد مسانخت داشته باشد.

۳. بدن مثالی و تفاوت آن با بدن طبیعی

همانگونه که پیش از این نیز اشاره شد یکی از مراتب نفس انسانی مرتبه تجرد مثالی است که حقیقت نفس انسانی نیز به همین مرتبه است. از نظر ملاصدرا نفس انسانی در مرتبه تجرد مثالی واجد بدنی است که این بدن غیر از بدن طبیعی است و بر خلاف بدن طبیعی که نوعی علیت اعدادی نسبت به نفس دارد معلول نفس و به منزله سایه یا ظل آن

است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۳) به عبارت دیگر از آنجا که نفس در مرتبه مجرد مثالی قابلیت انشاء موجودات مثالی و خیالی دارد می تواند در باطن و صقع ذات خود بدنی را متناسب با شاکله خود ایجاد کند. بدن مثالی مانند هر موجود مثالی دیگر در عین داشتن بعد و امتداد و شکل و رنگ و بسیاری از صفات جسمانی فاقد هیولی و ماده است و به همین دلیل لطیف تر از بدن مادی و حد واسط بین مادیت و مجرد محض است.

از نظر ملاصدرا این بدن مثالی همان است که شخص آن را در رؤیا دیده، با گوش آن می شنود با چشم آن می بیند با بینی آن بوها را استشمام می کند و با زبان آن مزه ها را می چشد و با پاهای آن در رؤیا راه می رود. و جمیع اعضاء آن اعضائی روحانی و غیر این اندام طبیعی اند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸ / ۲۴۹) از نظر ملاصدرا این بدن که معلول نفس و به منزله ظل آن است با مرگ از بین نرفته بلکه به حیات خود ادامه می دهد و همین بدن است که از دید ملاصدرا متعلق ثواب و عقاب اخروی است.

بدان که در باطن هر انسانی و در غلاف و جلد او حیوانی (مجردی مثالی) انسانی با جمیع اعضاء، حواس و قوای آن وجود دارد. این بدن در همین حیات دنیوی موجود است و با مرگ بدن عنصری و مادی نمی میرد. بلکه این دقیقاً همان بدنی است که در روز قیامت محشور شده، مورد محاسبه قرار گرفته و ثواب و عقاب اخروی نیز بدان تعلق می گیرد. حیات این بدن مثالی مانند حیات بدن عنصری عرضی نیست بلکه حیات آن مانند حیات نفس ذاتی آن است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۱۷)

از نظر ملاصدرا اولاً: نسبت نفس به بدن مثالی نسبت علت به معلول یا نسبت شیء به سایه است بر خلاف بدن طبیعی که بستر و زمینه ظهور نفس است و نسبت نفس به آن نسبت تصرف و تدبیر است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹ / ۱۸) به عبارت دیگر از دید ملاصدرا ظهور مراتب متفاوت نفس نتیجه حرکت جوهری و اشتداد وجودی همین بدن طبیعی است در حالیکه بدن مثالی متأخر از نفس و ناشی از آن است. ثانیاً: چون بدن طبیعی محمل و بستری است که نفس در آن ظهور یافته و تکامل می یابد با رسیدن به حد خاصی از تکامل می تواند از این بستر و محمل خود جدا شود در حالیکه بدن مثالی چون از لوازم نفسی است که به مرتبه مجرد مثالی رسیده از آن انفکاک ناپذیر است و حتی پس از مرگ نیز از نفس جدا نمی شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۱۷) ثالثاً: چون بدن مثالی معلول نفس است، شکل و صورت آن به وسیله ملکات کسب شده به وسیله نفس که خود این ملکات نیز ریشه در علم و عمل دارند، تعیین می شود در حالیکه شکل و صورت بدن طبیعی ناشی از

عوامل مادی و محیطی است و خود نفس در شکل این بدن دخالت چندانی ندارد. (همان) رابعا: بدن مثالی چون از مرتبه‌ای از تجرد برخوردار است به تبع این مرتبه از تجرد واجد نوعی حیات ذاتی است در حالیکه بدن طبیعی ذاتا حی نبوده و صرفا به واسطه نفسی که در آن شکل می‌گیرد می‌توان آن را حی نامید و لذا حیات آن حیات عرضی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۱۷)

از نظر ملاصدرا بدن مثالی ارتباط تنگاتنگ و بی واسطه با نفس انسانی در مرتبه تجرد مثالی دارد. و این مرتبه از تجرد از نظر ملاصدرا با ظهور اولین مراتب ادراک یعنی ادراک حسی و خیالی برای نفس حاصل است و چون نفس انسانی از بدو تولد و حتی در مراحل تکامل حیات جنینی واجد نوعی ادراک حسی و خیالی است، تجرد مثالی از بدو تولد برای انسان حاصل است. لذا از دید ملاصدرا نفس انسان ارتباط تنگاتنگ با بدن مثالی دارد و این بدن مثالی از بدو تولد همراه وی است هر چند صورت آن به مرور بر اثر نیات و اعمال انسانی تکامل و حتی تغییر پیدا می‌کند. وی برای تبیین رابطه تنگاتنگ نفس و بدن مثالی از تعابیر متفاوتی استفاده می‌کند. به عنوان مثال گاه بدن مثالی را از لوازم نفس دانسته و گاه بدن مثالی را ظل نفس (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۱۹) و در برخی موارد پرتوی از نفس معرفی می‌نماید. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۹/ ۹۹) اما نباید فراموش کنیم که این تعابیر متعدد علی‌رغم تفاوت ظاهری ریشه در یک حقیقت واحد دارند که آن همانا ارتباط بسیار نزدیک بدن مثالی با نفس است. از نظر ملاصدرا رابطه بین بدن مثالی و نفس به قدری نزدیک و تنگاتنگ است که وی در برخی موارد بدن مثالی را همان نفس در مرتبه تجرد مثالی آن دانسته. و از آن با نام نفس خیالی حیوانی یاد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸/ ۲۴۹)

ملاصدرا از نظریه بدن مثالی برای حل برخی از مشکلات اعتقادی و فلسفی استفاده می‌کند که از اهم این مسائل می‌توان به بحث معاد جسمانی و تجسم اعمال اشاره کرد. از نظر وی بدن اخروی که فرد با آن در قیامت محشور می‌شود همین بدن مثالی است که با فرا رسیدن مرگ و اضمحلال بدن عنصری نابود نمی‌شود زیرا حیات این بدن مانند حیات خود نفس حیاتی ذاتی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۱۷؛ ۱۹۹۹، ج ۹/ ۲۷۱) و از آنجا که این بدن معلول نفس و ظل آن است شکل و صورت آن با اعمال و نیات فرد تطابق دارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۳۱) و این همان معنای تجسم اعمال در حیات پس از مرگ است. در اینجا ذکر یک نکته خالی از فایده نیست و آن اینکه بعضی از محققین بر این باورند که بدن اخروی در فلسفه ملاصدرا چیزی غیر این بدن مثالی است. بر اساس این

نگاه بدن مثالی بدنی فاقد ماده است که پس از مرگ از بدن جدا نشده و در مرحله حیات برزخی همراه نفس است اما بدن اخروی بدنی است غیر از این بدن مثالی و برزخی که نفس آن را به مثابه صورتی در مرتبه حیات اخروی خود و با نظر به بدن مثالی در ماده اخروی که غیر از ماده دنیوی است انشاء می کند. (پویان، ۱۳۸۸، ۵۵۱-۵۵۰) بر اساس این تفسیر بدن اخروی در عین نوعی ارتباط وثیق با نفس و بدن مثالی چیزی غیر از این دو و مفارق با آنها است. ارتباط بدن اخروی با بدن مثالی نیز از اینجا ناشی می شود که نفس بدن اخروی را متناسب با صورت بدن مثالی، که خود آن نیز ناشی از ملکات کسب شده در دنیا است ایجاد می نماید. (پویان، ۱۳۸۸، ۵۵۱). بحث در مورد معاد جسمانی و کیفیت آن در فلسفه ملاصدرا از جمله مباحث غامض و پیچیده است و از آنجا که هدف ما از این مقاله تبیین نقش بدن مثالی در مسأله رابطه نفس و بدن استبه بحث در مورد بدن اخروی و نسبت آن با بدن مثالی به همین اندازه اکتفاء می کنیم.

۴. نقش بدن مثالی در تبیین رابطه نفس و بدن

بحث رابطه نفس و بدن یکی از مهمترین و پرچالش ترین مباحث در تاریخ فلسفه است. این بحث به شکل جدی از زمان افلاطون آغاز شده و تا به امروز نیز ادامه دارد به گونه ای که یکی از مهمترین شاخه های فلسفه معاصر یعنی همان فلسفه ذهن و نظریات متفاوتی که در این حوزه مطرح شده عکس العملی است به این سؤال بنیادین که نفس چه نسبتی با بدن دارد و چگونه در آن تأثیر گذار است.

در فلسفه اسلامی این سؤال برای اولین بار در زمان ابن سینا به شکل جدی مطرح شد و تا به امروز نیز همواره به عنوان یکی از مهمترین محورهای تأملات فلسفی مورد توجه بوده است. در حقیقت نظریه ابداعی ابن سینا مبنی بر تمایز بین دو حیث متفاوت در نفس یعنی حیث ذات و حیث فعل پاسخی به این اشکال مهم و اساسی بود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۶)

در فلسفه ملاصدرا آن تمایز آشکار و صریح بین نفس و بدن که در فلسفه ابن سینا وجود دارد، دیده نمی شود، ملاصدرا نفس و بدن را نه دو جوهر کاملاً مجزا بلکه دو مرتبه از یک حقیقت واحد و نفس را ثمره حرکت جوهری اشتدادی طبیعی و ذاتی بدن می داند. لذا در فلسفه ملاصدرا انسان حقیقت واحد طیف واری است که در یک سر این طیف بدن طبیعی و عنصری و در سر دیگر آن نفس ناطقه انسانی قرار دارد. اما برای گذر از امری

مادی به حقیقتی مجرد لاجرم بایستی از حدودی میانی گذر کرد که این حدود میانی نقش واسط بین دو سر این طیف را به عهده دارند. این حدود میانی که همان قوا و آلات نفسند در فلسفه ملاصدرا مراتب نفس و دامنه وجودی آن می‌باشند و نه امری جدا و منحاز از آن و در حقیقت فهم این اصل صدرایی که "النفس فی وحدتها کل القوی" در گرو فهم همین مطلب است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸/ ۱۵۰-۱۴۹)

همین حدود میانی و مراتب متفاوت نفس هستند که ما را در تبیین چگونگی رابطه بین نفس و بدن یاری می‌کنند. لذا در فلسفه ملاصدرا نیز بین نفس مجرد و بدن عنصری واسطه-هایی وجود دارد که این و واسطه‌ها نمایانگر چگونگی رابطه نفس و با بدنند. ملاصدرا در فلسفه خود از دو واسط بین نفس و بدن طبیعی یاد می‌کند که این دو واسطه عبارتند از ۱- روح بخاری و ۲- بدن مثالی .

ملاصدرا مانند ابن سینا بر وجود روح بخاری به عنوان امری که واسط بین بدن و نفس مجرد است تأکید دارد. توضیح اینکه ابن سینا برای تبیین چگونگی ارتباط بین نفس مجرد و بدن مادی از نظریه قوای نفس استفاده می‌نماید. به عقیده وی قوای نفس منبعث از آن و حال در بدنند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۵) و نفس مجرد به وسیله این قوا در بدن تأثیر گذاشته و آن را به کار می‌گیرد. اما صرف قول به قوا نمی‌تواند رابطه نفس و بدن را در فلسفه ابن سینا به درستی تبیین نماید. زیرا اولاً: هر چند برخی از قوای نفس با عضو و اندام مشخصی در بدن ارتباط دارند اما نباید به هیچ وجه قوه نفس را با آن عضو و اندام یکی دانست بلکه قوا اموری هستند که حد واسط بین نفس و اندام مادی اند ثانیاً: برخی از قوا نه با یک عضو خاص بلکه با همه اعضاء در ارتباطند مثل قوای تحریکی که با همه اندام بدن ارتباط دارند لذا با توجه به این دو نکته قوای نفس احتیاج به محمل و بستری دارند که از آن طریق با اندام بدنی مرتبط باشند این محمل یا بستر بایستی اولاً: حد واسط بین نفس مجرد و بدن مادی باشد یعنی از بدن لطیف تر و در عین حال مادون نفس باشد. ثانیاً: در همه اندام و اعضاء بدن مادی سریان داشته باشد و این دقیقاً همان چیزی است که ابن سینا از آن با نام روح بخاری یاد می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۲) از نظر ابن سینا هم روح بخاری و هم اعضاء بدن از ترکیب اخلاط چهارگانه یعنی همان (صفرا، سودا، بلغم و خون) به وجود می‌آید. با این تفاوت که روح بخاری از بخش لطیف تر و بخاری این اخلاط و اعضاء بدن از بخش کثیف تر و زمینی آن به وجود می‌آید. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۲۲). از نظر وی محل

اصلی این روح بخاری جوف چپ قلب است و از آنجا در تمام بدن سریان پیدا می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۲۱).

ملاصدرا وجود روح بخاری را به عنوان واسطی بین نفس و بدن در فلسفه خود می‌پذیرد و در باور به چنین واسطه‌ای تا آنجا پیش می‌رود که وجود آن را قریب به بدهت و بی‌نیاز از بحث و استدلال می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ج ۹/۷۴) از نظر وی روح بخاری جسم لطیف نورانی است که به وسیله اعصاب دماغیه، نافذ در بدن است. (همان) وی نیز مانند ابن سینا بر این باور است که روح بخاری از بخش لطیف تر و بخار مانند اخلاط به وجود آمده است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/۷۴) و به تبع وی این روح بخاری را حامل همه قوای نفس اعم از قوای ادراکی و تحریکی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۰) که به واسطه آن حیات از منشأ نفس به تمام اجزاء بدن سریان می‌یابد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۱)

بر اساس آنچه گفته شد مشخص است که روح بخاری در فلسفه ملاصدرا کارکرد سینوی خود را به عنوان واسط بین نفس و بدن طبیعی حفظ کرده است با این تفاوت که در فلسفه ملاصدرا آنگونه که اشاره شد نفس، روح بخاری و بدن طبیعی مراتب یک حقیقت واحدند لذا از دید وی نوعی وحدت تشکیکی بین این مراتب حاکم است در حالیکه در فلسفه سینوی و بر اساس مبانی متافیزیکی وی به جای وحدت تشکیکی با نوعی کثرت تشکیکی یا تشکیک عامی مواجهیم. (علوی، ۱۳۹۱، ۳۵)

ملاصدرا علاوه بر روح بخاری، بین نفس به عنوان یک امر مجرد و بدن به عنوان امری مادی از واسطه دیگری نیز استفاده می‌کند که این واسطه همان بدن مثالی است. از نظر وی هر چند روح بخاری لطیف تر از بدن مادی است و از این جهت یک درجه به نفس مجرد نزدیک تر است اما هنوز بین این روح بخاری و نفس از نظر مراتب وجودی فاصله زیادی وجود دارد که این واسطه باید با مرتبه‌ای از وجود که همان مرتبه تجرد مثالی است ترمیم شود. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/۷۶-۷۵)

بدن مثالی صورتی مقداری، دارای شکل، اندازه و اوصاف کیفی و کمی است که فاقد ماده است و به دلیل همین فقدان ماده و دوری از آن از مرتبه‌ای از تجرد برخوردار است که این مرتبه از تجرد دون نفس ناطقه انسانی است. نفس ابتدا در این بدن تصرف نموده و به واسطه تصرف در این بدن بر مراتب مادون خود نیز تأثیر می‌گذارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹:

اصولا از دید ملاصدرا بدن حقیقی که اولاً و بالذات متعلق تدبیر نفس قرار می گیرد همین بدن مثالی است که واجد حیات ذاتی و پرتو و تجلی ای از حقیقت نفس است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۹۹) از نظر ملاصدرا بدن طبیعی ذاتا فاقد حیات و به منزله ظرفی است که نیروی حس و حیات در آن سریان می یابد لذا به هیچ وجه نمی تواند بی واسطه متعلق تصرف و تدبیر نفس واقع شود. و دقیقا چون حیات در آن بالذات نیست پس از مفارقت نفس نیز متلاشی شده و از میان می رود. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۹۹)

بدان ارواح (نفوس) مادامی که این وصف برای آنها باقی است (وصف نفسیت یا روحیت) خالی از تدبیر اجسام نیستند. اجسامی (ابدانی) که نفوس در آن تصرف می کنند بر دو نوعند ۱- قسمی که نفوس در آن اولاً و بالذات تصرف می نمایند. ۲- قسمی که نفوس در آن تصرفی تدبیری به واسطه جسم دیگری پیش از آن دارند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۲۸۱/۹)

از نظر ملاصدرا جسم اولی که تصرف نفس در آن تصرف ذاتی و بی واسطه است جسمی است که با این حواس ظاهر قابل درک نیست و از جمله اجسام نوریه ایستکه حیات آن ذاتی است و به همین دلیل مرگ در آن راه ندارد. (همان) این بیان ملاصدرا دقیقا مؤید این معناست که نفس بی واسطه در بدن طبیعی تصرف نمی کند. بلکه تصرف در آن به واسطه بدن دیگری است که این بدن نزدیک تر به نفس و از لوازم آن است. از نظر ملاصدرا این بدن مانند بدن طبیعی و عنصری واجد حواس گوناگون است و حواس آن به مراتب از حواس بدن طبیعی قوی تر و شدیدتر است. (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۳۴۹)

از نظر ملاصدرا از آنجا که حقیقت این بدن، از سنخ صور نوریه ادراکی است لذا بی واسطه برای نفس حاضر است و علم نفس به آن علمی حضوری و بی واسطه است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۲۷۱/۹) و لازمه این حرف آن است که از آنجا که این بدن ظل نفس و از لوازم آن و شبحی برای آن است، (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۲۷۱/۹) نفس در مرتبه تجرد برزخی و مثالی در ضمن ادراک حضوری ذات خود، خود را صورتی مقداری و واجد شکل و ابعاد می یابد. به عبارت دیگر هر چند خود نفس بما انه نفس حتی در مرتبه تجرد مثالی فاقد اندازه، بعد و شکل است اما چون در مرتبه تجرد مثالی نفس همراه بدنی مثالی است که این بدن مثالی لازمه نفس و از آن لاینفک است لذا ادراک ذات نفس در این مرتبه همراه با صورتی مقداری است.

از نظر ملاصدرا راز اینکه برخی از قدما از جمله برخی متکلمان نفس را امری جسمانی دانسته اند همین است. در حقیقت از نظر ملاصدرا منظور ایشان از نفس در اینجا همین بدن مثالی است که در مرتبه مجرد مثالی نفس برای آن به صورت شبحی مقداری و جدایی ناپذیر حاصل است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸/ ۲۴۹) این بدن مثالی دارای اعضاء و حواس متفاوت است و حیات آن حیات ذاتی است که به واسطه آن نفس در بدن عنصری تصرف کرد و جزئیات و محسوسات را درک می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۸/ ۲۴۹)

از آنجا که این بدن از سنخ صور ادراکی و حقایق نوریه است هم مدرک بالذات و هم مدرک بالذات است. لذا ادراکات حسی و جزئی اولاً و بالذات برای این بدن مثالی حاصل است و بدن طبیعی و اندام آن صرفاً نقش معد را به عهده دارند و به هیچ وجه نمی‌توان ادراک را به بدن طبیعی و عنصری نسبت داد زیرا بدن طبیعی و عنصری از دید ملاصدرا ذاتاً میت و فاقد ادراک است و تنها حکم محمل و بستری برای نفس دارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۹۹)

بنا بر آنچه گفته شود نفس ابتدا در بدن مثالی که صورتی نوری و ادراکی و پرتوی از نفس است تصرف نموده و سپس به واسطه آن در بدن عنصری تصرف می‌نماید. اما از آنجا که در خود بدن عنصری با دو مرتبه متفاوت مواجه می‌شویم که یک مرتبه همان روح بخاری است که از بخش لطیف تر و بخارات اخلاط چهارگانه به وجود آمده و اندام جسمانی که از بخش کثیف تر آن به وجود آمده است تصرف نفس در بدن به واسطه بدن مثالی ابتدا به روح بخاری و سپس به اندام جسمانی تعلق می‌گیرد و به همین نسبت حیات نیز به واسطه همین بدن مثالی در روح بخاری و اندام جسمانی سریان می‌یابد. زیرا همانگونه که گفته شد بدن مثالی واجد حیات ذاتی است در حالیکه روح بخاری و اندام اعضاء جسمانی فاقد چنین حیات ذاتی هستند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ج ۹/ ۷۶-۷۴)

۵. نتیجه‌گیری

از نظر ملاصدرا انسان علاوه بر این بدن طبیعی و عنصری واجد بدن دیگری است که این بدن از سنخ حقایق نوریه و صور ادراکی است. ملاصدرا در موارد متفاوت با عناوین چون ظل نفس، پرتوی از نفس یا لازمه نفس از آن یاد می‌کند. اثبات بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا مبتنی بر برخی مقدمات است که این مقدمات عبارتند از ۱- اثبات عالمی بین عالم عقل و عالم محسوس که از آن با نام عالم مثال یا خیال منفصل یا برزخ نزولی یاد می‌شود

۲- اثبات تجرد قوه خیال و به تبع آن مرتبه‌ای از تجرد برای نفس انسانی که از آن با نام تجرد خیالی یا مثالی یاد می‌شود ۳- برقراری تناظری یک به یک بین عوالم و مراتب هستی، مراتب ادراک و مراتب نفس. از نظر ملاصدرا هر مرتبه از ادراک متناظر با مرتبه‌ای از تجرید است و به تبع آن هر مرتبه‌ای از تجرید متناظر با تحقق مرتبه‌ای از تجرد برای نفس انسانی است و هر مرتبه از تجرید به معنای ارتباط یا اتحاد نفس با مرتبه‌ای از هستی و عالمی خاص است. نفس انسان در مرتبه تجرد خیالی یا مثالی که متناظر با معرفت خیالی است قابلیت انشاء صوری را دارد که این صور علیرغم اندازه، شکل و مقدار داشتن فاقد ماده و جرمند. به دلیل همین قابلیت، نفس انسانی در مرتبه تجرد مثالی در صقع خود صورتی مقداری را متناسب با حالات و ملکات خود ایجاد می‌کند که این صورت مقداری همان بدن مثالی است. این بدن مثالی مدرک بالذات و حی بالذات است و نفس در مرتبه تجرد مثالی به واسطه آن در بدن طبیعی و عنصری تصرف و تدبیر می‌نماید. زیرا از نظر ملاصدرا بدن طبیعی بدنی میت است که فاقد ادراک و حیات ذاتی است. دقیقاً به همین دلیل است که بدن عنصری با مرگ از بین رفته اما بدن مثالی حتی پس از مرگ باقی است و به حیات خود ادامه می‌دهد.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت
- ابن سینا، (۱۴۰۴)، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، النفس، با تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه‌آیه‌الله‌المرعشی.
- ابن سینا، (۱۴۰۴ب)، رساله فی الادویة القلییة، بی جا.
- افضلی، علی.م. (۱۳۸۶)، راه حل فیلسوفان اسلامی برای حل رابطه نفس و بدن، فلسفه، سال ۳۵، ش ۳، ۴۵-۵۸
- بهایی لاهیجی (۱۳۷۲)، رساله نوریه در عالم مثال، با تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
- پویان، مرتضی، (۱۳۸۸)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: بوستان کتاب
- رازی، فخرالدین (فخر رازی)، ۱۴۰۴، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعيات، ج ۲، قم: انتشارات بیدار
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طاهره باوری و حسین زمانیهها ۱۶۵

شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۷۲)، شرح حکمه الاشراق، با تصحیح و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعة، تهران: بی نا

شیرازی، صدرالدین (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، تعلیق جلال الدین آشتیانی. قم. بوستان.

شیرازی، صدرالدین (۱۹۹۹)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ۳، ۴، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲ و ۵، قم: انتشارات بیدار، چاپ

شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

شیرازی، صدرالدین، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران: انتشارات سمت

علوی، سید محمد کاظم، (۱۳۹۱)، تشکیک وجود و قول به تباین در فلسفه ابن سینا، خردنامه صدرا، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۹۱، ۲۵-۴۰

کرین، هانری، (۱۳۷۱)، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم: مبشری اسدالله، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.