

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

طاهره یآوری*

حسین زمانیا**

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. او 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 حی 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 با این بدن مثالی در بدن طبیعی و عنصری تصرف می‌کند. او 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 نزدیک‌تر به بدن و بدن مثالی نزدیک‌تر به نفس است. بدن مثالی برای تصرف در بدن عنصری و طبیعی ابتدا در بخش لطیف‌تر آن که همان روح بخاری است تصرف می‌کند و چون روح بخاری، به منزله حامل قوای نفس، در تمام اندام جسمانی سریان دارد، بدن مثالی به واسطه آن حرکت خاصی را در بدن عنصری ایجاد می‌کند.

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

* کارشناس 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 می‌کند. این بدن مانند بدن مادی واجد اندازه و شکل و مقدار است، اما برخلاف بدن طبیعی حال در ماده نیست و فاقد جرم است. این بدن، که از لوازم نفس در مرتبه تجرد مثالی آن است، نقش واسطه بین نفس و بدن طبیعی را ایفا می‌کند. از این رو طرح این مسئله از یک طرف هم بر پیچیدگی رابطه بین نفس و بدن می‌افزاید و هم می‌تواند کلیدی برای حل این مسئله غامض در اختیار ما بگذارد. از طرف دیگر طرح مسئله بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا توانایی خاصی را برای حل بسیاری از مشکلات فلسفی و اعتقادی از جمله معاد جسمانی، تجسم اعمال، و تعبیر منامات ایجاد می‌کند. یکی از کارکردهای مهم بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا تبیین رابطه نفس و بدن است، از این رو در این مقاله سعی شده است ضمن تبیین چیستی بدن مثالی نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن طبیعی روشن شود.

وجه نوآورانه 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. از این رو هر چند مقالاتی در مورد حقیقت عالم مثال یا تجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا نگاشته شده است یا حتی برخی از محققان (عبودیت ۱۳۹۱: ج ۳، ۱۲۲-۱۳۴؛ ابراهیمی دینانی ۱۳۷۹: ۵۷۱-۵۷۷؛ 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 پرداخته‌اند، تاجایی که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، مقاله‌ای یافت نشد که، ضمن ارائه دیدگاهی جامع در مورد چیستی بدن مثالی و مبانی اعتقاد به آن در فلسفه ملاصدرا، نقش آن را در برقراری ارتباط نفس و بدن عنصری تبیین کند.

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 هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و انسان‌شناختی 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، واسطه‌ای بین عالم معقول و محسوس

فیلسوفان و اندیشمندان از دیرباز به بحث مراتب هستی و عوالم آن توجه داشته‌اند. اکثر فیلسوفان تقسیم عالم به دو ساحت معقول و محسوس را پذیرفته‌اند و بر آن صحنه گذاشته‌اند، البته در چگونگی عالم معقول و نسبت آن با عالم محسوس اختلاف نظرهایی بین ایشان وجود دارد. افلاطون اولین فیلسوفی بود که آشکارا در فلسفه خود به وجود این دو عالم اشاره کرد. او در نظریه مثل خویش واقعیت را به دو ساحت یا دو عالم متفاوت تقسیم می‌کند که این دو ساحت عبارت‌اند از ساحت محسوس و ساحت معقول یا مثل. از نظر افلاطون عالم محسوس عالم شدن و بی‌قراری است، درحالی‌که عالم معقول عالم بودن و قرار است. عالم محسوس عالم سایه‌هاست، درحالی‌که عالم معقول عالم حقایق است. عالم محسوس عالم امور جزئی است، درحالی‌که عالم معقول عالم حقایق کلی است. امور موجود در عالم معقول به علت کلیت فاقد شکل اندازه و مقدارند، درحالی‌که اشیای موجود در عالم ماده تمام این ویژگی‌ها را دارند.

از همان ابتدا اعتقاد به وجود عالم دیگری بین این دو عالم در بین حکما رواج داشت، عالمی که از یک لحاظ شبیه به عالم ماده و محسوس و از لحاظ دیگری شبیه عالم معقول است. موجودات این عالم، به این علت که دارای اندازه، شکل، و مقدار و در نتیجه جزئی‌اند، مانند امور محسوس‌اند و، به این علت که فاقد جرم و ماده و عوارض حال در ماده‌اند، شبیه مجردات و معقولات‌اند. اعتقاد به وجود چنین عالمی ریشه‌های کهن دارد، چنان‌که برخی ریشه اعتقاد به وجود این عالم را در حکمای ایران باستان جست‌وجو کرده‌اند (بهایی لاهیجی ۱۳۷۲: ۴۳).

با اندک تأملی در آثار افلاطون می‌توان به این حقیقت پی برد که او در آثارش به وجود حقایقی بین حقایق معقول و محسوس اشاره کرده است. افلاطون در تمثیل مشهور خط در رساله جمهوری به وجود چنین اموری اشاره کرده است که این امور از نظر او همان حقایق ریاضی‌اند، هرچند او به صراحت از عالمی منحاز بین عالم معقول و محسوس یاد نکرده است (Plato 1997: 509d-511e).

در بین فیلسوفان اسلامی اولین کسی که آشکارا به وجود چنین عالمی اذعان کرده و از آن برای حل برخی از معضلات فکری و فلسفی استفاده کرده است شیخ اشراق است. هانری کوربن فیلسوفان و عرفای اسلامی را در اعتقاد به چنین عالمی وام‌دار سهروردی قلمداد می‌کند و او را در این مسئله مقدم بر دیگران می‌داند (کوربن ۱۳۷۱: ۲۸۴). شیخ

اشراق در آثار خود اساس اعتقاد به چنین باوری را مشاهدات شخصی می‌داند (سهروردی ۱۳۷۵: ۲۳۱-۲۳۲)، اما بر مبنای فحوای کلام او، در مورد مشاهده و ادراک صور و مقادیر بزرگ مانند کوه‌ها و دریاها و ناممکن بودن انطباق کبیر در صغیر، برخی شارحان حکمت اشراق مانند شهرزوری سعی کرده‌اند تا برهانی بر وجود عالمی بین عالم معقول و عالم محسوس اقامه کنند 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. او سعی می‌کند اعتقاد به وجود چنین عالمی را بر اساس مبانی فلسفی خود تبیین کند و دقیقاً اختلاف نظر او با سهروردی بر سر چیستی و چگونگی این عالم در همین نکته است. از نظر ملاصدرا موجودات این عالم مثال، که گاهی به اعتبار واسطه بودن 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، ۲۹۹-۳۰۰). او در آثار خود از این عالم با عنوان‌های 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 می‌شود، در قوس نزول ابتدا در عالم اسما و صفات الهی تجلی می‌یابد و سپس از آن‌جا به عالم عقل که عالم حقایق کلی است می‌رسد و سپس از آن‌جا به عالم اشباح مجرده و صور مقداریه و در نهایت به عالم محسوس سریان می‌یابد (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۴۴۲). اما از آن‌جا که عوالم با یک‌دیگر تطابق دارند و حقیقت هر مرتبه در مرتبه بالاتر متحقق است، 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 می‌شود و با گذر از عالم مثال به عالم عقل و در نهایت به عالم اسما 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 ماده‌اند، معلول نفس و موجود به وجود آن‌اند. این صور در عالم بیرون

از نفس تقرر ندارند، بلکه در صقع نفس و عالم آن موجودند، از این رو او از عالم مثال در قوس صعود با عنوان عالم مثال متصل یاد می‌کند، در حالی که 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 تفاوت‌های مهم ملاصدرا و سهروردی در تفسیر عالم مثال است (همان: ج ۵، ۳۹۷).

به عبارت دیگر، در جایی که از نظر سهروردی صور خیالی صور متقرر در عالمی بیرون از نفس‌اند و نفس در ادراک خیالی این حقایق را شهود می‌کند، از نظر ملاصدرا صور خیالی قائم به نفس‌اند و در عالم خیال متصل که همان عالم نفس و مرتبه‌ای از مراتب آن است تقرر دارند. نقد ملاصدرا بر استدلال شیخ اشراق و شارحان او در اثبات وجود عالم مثال منفصل از طریق ادراک صور عظیمه و امتناع انطباق کبیر در صغیر این است که او این استدلال را ناتمام می‌داند و به دو اشکال اساسی موجود در این استدلال اشاره می‌کند: نخست، قوه خیال امری مادی نیست تا بگوییم امتناع این صور در قوه خیال، به دلیل امتناع انطباق کبیر در صغیر، محال است، و دوم، قیام این صور به نفس و قوه خیال به مثابه مرتبه‌ای از آن قیام صدوری است و نه حلولی (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۹، ۱۹۱؛ همان: ج ۸، ۱۸۰). ملاصدرا برخلاف 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 هرکس که دارای قوای حسی و خیالی سالم و بی‌عیب و نقص است باید بتواند چنین صوری را مشاهده کند که البته چنین نیست (همان: ج ۳، ۱۹۳). از طرف دیگر ملاصدرا، همان‌گونه که اشاره شد، برخلاف مشائیان حلول این صور در نفس را نیز نمی‌پذیرد، بلکه راه‌حل سومی را پیشنهاد می‌کند که قیام صدوری این صور به نفس و در نتیجه قول به عالم مثال متصل در قوس صعود است. از آن‌جا که یکی از مبانی مهم ملاصدرا در بحث عالم مثال و بدن مثالی تجرد قوه خیال است، در ادامه به اجمال این بحث را، به‌منزله یکی از مبانی اثبات وجود بدن مثالی، مطرح خواهیم کرد.

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 است و در نتیجه برای نفس انسانی به نوع خاصی از تجرد به نام تجرد مثالی یا برزخی قائل شده است. پیش از ملاصدرا سهروردی، با معرفی

عالمی بین عالم معقول و عالم محسوس در فلسفه خود، به نوعی از تجرد اشاره کرده است که از آن با نام تجرد برزخی یا تجرد مثالی تعبیر کرده است و از موجودات این عالم نیز با نام‌های مثل یا صور معلقه یا اشباح مجرده یاد می‌کند (سهروردی ۱۳۷۵: ۲۱۱-۲۱۳، ۲۳۰-۲۳۵). او صور خیالی را حال در ماده نمی‌داند 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 آئینه نیز مظهر صورت مرآتی و مثالی است (همان). بنابراین اگرچه سهروردی در اشاره به نحوه‌ای از تجرد به نام تجرد مثالی بر ملاصدرا فضل تقدم دارد، باین 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 ملاصدراست که برای اولین بار به چنین نوعی از تجرد برای نفس انسانی اشاره می‌کند.

اصولاً ملاصدرا در اثبات تجرد مثالی برای نفس یا تجرد قوه خیال دو بیان عمده دارد: بیان سلبی و بیان ایجابی. در بیان سلبی، او به برهان مشهور ابن سینا در کتاب *شفا* (ابن سینا ۱۴۰۴ ق: ۱۶۷-۱۶۸)، مبنی بر عدم تجرد قوه خیال، اشاره و سعی می‌کند تا نشان دهد که این برهان ناتمام است و لزوماً نمی‌تواند مادی بودن قوه خیال را اثبات کند. ملاصدرا برای نشان دادن ناکارآمدی این استدلال مهم‌ترین مبنای سینوی، یعنی قیام حلولی صور ادراکی به نفس، را رد می‌کند. از نظر او صور خیالی واجد اندازه، مقدار، وضع، و محاذات‌اند، اما، نخست، وضع و محاذات در این صور با وضع و محاذات در عالم ماده متفاوت است (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۴، ۲۲۲)، و دوم، قیام این صور به نفس قیام صدوری است و نه حلولی، تا به دلیل حلول این صور در قوه خیال محل آن‌ها را امری مادی قلمداد کنیم (همان: ج ۳، ۴۸۰). او، 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 در ادامه به دو نمونه مهم آن‌ها اشاره می‌شود (همان: ج ۸، ۲۲۶-۲۳۰؛ ج ۳، ۴۷۵-۴۸۷).

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 متغیر باشد. از طرف دیگر همه ما می‌دانیم که بدن و همه اندام آن دائماً در حال تغییر و تحول‌اند، به این معنا که ذرات آن دائماً در حال کم و زیاد شدن‌اند. بنابراین قوه خیال و، به تبع آن، صور خیالی نمی‌توانند حال در ماده باشند و باید از نحوه‌ای از تجرد برخوردار باشند (همان: ج ۸، ۲۲۹).

در استدلالی دیگر ملاصدرا به این نکته اشاره می‌کند که صور خیالی از لحاظ اندازه و مقدار با یکدیگر متفاوت‌اند. برای مثال یک نفر می‌تواند در آن واحد هم صورت مربعی را تخیل کند که محیط به دایره‌ای است که قطر آن قطر فلک محیط است و در همان حال، می‌تواند مربعی را تخیل کند که قطر آن مثلاً یک سانتی‌متر باشد، و از آن‌جاکه موجود مادی نمی‌تواند در آن واحد مشتغل به دو مقدار متفاوت باشد یا به عبارت دیگر دو مقدار متفاوت در آن واحد نمی‌تواند در یک محل مادی حلول کنند، بنابراین قوه خیال، به منزله محل یا به تعبیر خود ملاصدرا مصدر این صور، نمی‌تواند امری مادی باشد (همان: ج ۳، ۴۷۶). البته ملاصدرا در آثار خود برای تجرد قوه خیال دلایل متعدد دیگری نیز ذکر می‌کند که مطرح کردن این براهین و تحلیل و نقد آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

ملاصدرا، با استفاده از تجرد قوه خیال، نحوه‌ای از تجرد را برای نفس انسانی اثبات می‌کند که این نحو از تجرد پایین‌تر از تجرد عقلی و بالاتر از مرتبه مادیت است که از آن با نام تجرد مثالی یا برزخی یاد شده است. از نظر او براهینی که ابن‌سینا، با تکیه بر تجرد صور معقول، برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده است برای همه نفوس انسانی کاربرد ندارد (همان: ج ۸، ۲۸۳)، زیرا از نظر او اکثر نفوس انسانی به مرتبه تجرد عقلی نرسیده‌اند و از ادراک صور عقلی ناتوان‌اند. بلکه آن‌چه اکثر انسان‌ها از مفاهیم کلی درک می‌کنند ادراک عقلی ناب و خالص نیست، بلکه نوعی ادراک خیالی است که به نحو کلی اعتبار شده است (همان: ج ۸، ۲۹۵). به همین دلیل ملاصدرا در آثار خود وضع اکثر انسان‌ها را در ادراک حقایق معقول به وضع کسی تشبیه می‌کند که از راه دور این حقایق را مشاهده می‌کند.

از نظر ملاصدرا نفوس اکثر انسان‌ها در مرتبه تجرد برزخی یا خیالی قرار دارد و تنها برخی از انسان‌ها می‌توانند به مرتبه تجرد عقلانی نائل شوند (همان: ج ۹، ۳۷۱-۳۷۲). نفسیت نفس به همین مرتبه تجرد برزخی است، زیرا اصولاً نفسیت نفس به ارتباط آن با بدن است (همان: ج ۹، ۲۸۱). اما تنها در این مرتبه از تجرد و با ظهور بدن مثالی است که نفس ارتباط ذاتی و بی‌واسطه با بدنی می‌یابد که از لوازم وجود نفس و به تعبیر ملاصدرا سایه نفس است (همان: ج ۹، ۳۱)، و گرنه از نظر او بدن طبیعی صرفاً محمل و بستری برای شکل‌گیری و تکامل نفس است و تصرف نفس در آن تصرف اولی و ذاتی نیست. او در تعلیقه‌اش بر حکمت / شراق به این نکته چنین اشاره می‌کند که «برای نفوس انسانی بما آن‌ه نفس عالم دیگر غیر از عالم صور برزخی نیست». معنای این سخن آن است که عالم نفس همان عالم صور برزخی و مثالی است و نفسیت نفس نیز به این عالم است. به همین دلیل

نفس، همانند برزخی، بین عالم ماده و عالم عقل قرار گرفته است. او در جای دیگر به این نکته چنین اشاره می‌کند 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 می‌دهد» (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۳۹۴). به عبارت دیگر چون در مرتبه عقل تام نفس بی‌نیاز از بدن و تصرفات بدنی است، به این اعتبار دیگر نفس نخواهد بود. درحقیقت معنای این جمله ملاصدرا این است که نفس بما آنه نفس همواره باید با بدن ارتباط داشته باشد و با وصول به مرتبه عقلانی تام دیگر وصف نفسانیت برای آن صادق نیست.

نفس انسانی که از دید ملاصدرا امری «جسمانیة الحدوث» است با حرکت جوهری تکامل می‌یابد و از مرتبه مادی محض، که همان نفس نباتی است، اندک‌اندک تکامل می‌یابد و به مرتبه تجرد مثالی یا خیالی می‌رسد. از این پس تنها برخی نفوس با اراده خود می‌توانند به مرتبه بالاتری از تکامل، یعنی تجرد عقلی، نائل شوند و حتی از این مرحله نیز فراتر بروند و به جوهری قدسی و روحی الهی بدل شوند (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۳۵-۱۳۶). و این نیز گواه دیگری است بر این که حقیقت و ذات نفس به همین تجرد مثالی است، زیرا مرتبه تجرد عقلی را نمی‌توان حقیقت ذاتی نفس در نظر گرفت، زیرا تنها برخی از نفوس انسانی به این مرتبه راه می‌یابند.

از دیگر لوازم تجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا اثبات تجرد نفوس حیوانی است. تجرد نفوس حیوانی از مباحثی است که از زمان ابن‌سینا محل مباحثات فراوانی بوده است. ابن‌سینا از یک‌طرف در فلسفه خود با شواهدی مواجه بود که به نحوی دال بر تجرد نفوس حیوانی‌اند، و از طرف دیگر مبانی فلسفی او و ادله‌ای که بر مادی بودن قوه خیال در فلسفه خود اقامه کرد (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ۱۶۷-۱۶۸) به او اجازه نمی‌داد تا به تجرد نفس حیوانی قائل شود. از این رو نوعی تشویش در آثار ابن‌سینا در این زمینه دیده می‌شود. این تشویش تا جایی است که برخی از شارحان آثار ابن‌سینا او را قائل به تجرد نفس حیوانی دانسته‌اند (فخر رازی ۱۴۰۴ ق: ج ۲، ۳۳۵)، درحالی‌که در آثار او اشاراتی صریح بر رد تجرد نفوس حیوانی وجود دارد (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ۶، 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، ۲۲۶-۲۳۰).

تجرد قوه خیال در فلسفه ملاصدرا، که متناظر با مرتبه‌ای از تجرد برای نفس انسانی است، ضلعی از اضلاع سه‌گانه‌ای است که او در فلسفه خود ترسیم می‌کند و براساس آن مراتب وجودی انسان، مراتب معرفت، و همچنین عوالم هستی با یک‌دیگر تطابق کامل

تحلیل چپستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ... ۱۷۹

دارند و این نکته‌ای است که فهم آن می‌تواند ما را در درک هرچه بیش‌تر بدن مثالی یاری رساند. بنابراین در بخش بعدی به‌اجمال به این نکته اشاره خواهیم کرد.

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

از نظر ملاصدرا انسان حقیقت واحد ذومراتبی است که مراتب وجودی او ارتباط تنگاتنگ با مراتب متفاوت معرفت و عوالم هستی دارد. به عبارت دیگر از نظر او هر مرتبه از معرفت، اعم از مرتبه حسی، خیالی، و عقلی، متناظر با مرتبه خاصی از تکامل انسانی و درعین حال به معنای ارتباط انسان با یکی از عوالم هستی است (همان: 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.

به‌اجمال 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 با تکامل جوهری آرام آرام متحول می‌شود و به مرتبه تجرد مثالی نائل 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 کند (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۳۵-۱۳۶). او در تبیین این تحول جوهری، که ریشه در تحول معرفتی دارد، یکی از اصول مهم فلسفه خود را به کار می‌برد، که همان اتحاد علم و عالم و معلوم است. براساس این اصل فلسفی معارف و علوم می‌کند صرفاً امور عرضی نیستند، بلکه کسب این معارف و علوم ذات و حقیقت نفس را متحول می‌کند (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۳، ۳۱۹-۳۲۱). 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 تجرید متناظر با مرتبه‌ای از تجرد برای نفس انسانی است. از طرف دیگر از آن‌جاکه براساس اصالت وجود تکامل نفس انسانی متناظر با ارتقای وجودی در ساحات هستی است، این تکامل به معنای ارتباط با عوالم سه‌گانه 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 درهم‌تنیدگی سه‌گونه است و انسان متناسب با غلبه هر یک از این قوای ادراکی در یکی از آن عوالم و نشئات سه‌گانه واقع است» (ملاصدرا ۱۳۶۶: ج ۴، ۱۰۱). از طرف دیگر از آن‌جاکه 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 است 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 ویژگی‌ای است که حقیقت آن مقام معلومی ندارد 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 هر یک دارای مقام معلومی‌اند، وجود ندارد، بلکه نفس انسانی دارای مقامات و درجات متفاوتی است که برای او نشئات سابق و لاحق است. برای او در هر مقام و عالمی صورت دیگری است، همان‌گونه که گفته شد (همان: ج ۸، ۳۴۳).

در حقیقت نداشتن مقام 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 باید، نخست، با مرتبه نفس، دوم، با نوع ادراک و معرفتی که برای نفس در این مرتبه حاصل است، و سوم، 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 برخلاف بدن طبیعی، که نوعی علیت اعدادی بر نفس دارد، معلول نفس و به منزله سایه آن است (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۴۳۳). به عبارت دیگر، از آن‌جاکه نفس در مرتبه تجرد مثالی قابلیت انشای موجودات مثالی و خیالی را دارد، می‌تواند 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 هیولا و ماده است و به همین علت لطیف‌تر از بدن مادی و حد واسط بین مادیت و تجرد محض است.

از نظر ملاصدرا این بدن مثالی همان است که شخص آن را در رؤیا می‌بیند، با گوش آن می‌شنود، با چشم آن می‌بیند، با بینی آن بوها را استشمام می‌کند، و با زبان آن مزه‌ها را

می‌چشد، و با پاهای آن در رؤیا راه می‌رود، و همه اعضای آن اعضایی روحانی و غیر از این اندام طبیعی‌اند (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۸، ۲۴۹). از نظر ملاصدرا این بدن که معلول نفس و به منزله سایه آن است با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه به حیات خود ادامه می‌دهد 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 اعضا، حواس، و قوای آن وجود دارد. این بدن در همین حیات دنیوی موجود است و با مرگ بدن عنصری و مادی نمی‌میرد. بلکه این دقیقاً همان بدنی است که در روز قیامت محشور شده، مورد محاسبه قرار گرفته و ثواب و عقاب اخروی نیز بدان تعلق می‌گیرد. 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، نخست، نسبت نفس به بدن مثالی نسبت علت به معلول یا نسبت شیء به سایه است، برخلاف 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 حالی که بدن مثالی متأخر از نفس و ناشی از آن است؛ دوم، چون بدن طبیعی محمل و بستری است که نفس در آن ظهور و تکامل می‌یابد، با رسیدن به حد خاصی از تکامل می‌تواند از این بستر و محمل خود جدا شود، در حالی که بدن مثالی چون از لوازم نفسی است که به مرتبه تجرد مثالی رسیده است، از آن انفکاک‌ناپذیر است و حتی پس از مرگ نیز از نفس جدا نمی‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۱۱۷)؛ سوم، چون بدن مثالی معلول نفس است، شکل و صورت آن را ملکات کسب‌شده از طریق نفس تعیین می‌کند، که خود این ملکات نیز ریشه در علم و عمل دارند، در حالی که شکل و صورت بدن طبیعی ناشی از عوامل مادی و محیطی است و خود نفس در شکل این بدن دخالت چندانی ندارد (همان)؛ چهارم، بدن مثالی چون از مرتبه‌ای از تجرد برخوردار است، به تبع این مرتبه از تجرد، واجد نوعی حیات ذاتی است، در حالی که بدن طبیعی ذاتاً حی نیست و صرفاً به واسطه نفسی که در آن شکل می‌گیرد می‌توان آن را حی نامید و بنابراین حیات آن حیات عرضی است (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۱۱۷).

از نظر ملاصدرا بدن مثالی ارتباطی تنگاتنگ و بی‌واسطه با نفس انسانی در مرتبه تجرد مثالی دارد. این مرتبه از تجرد از نظر ملاصدرا با ظهور اولین مراتب ادراک، یعنی ادراک

حسی و خیالی، برای نفس حاصل می‌شود 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 می‌شود. بنابراین ازدید ملاصدرا نفس انسان ارتباطی تنگاتنگ با بدن مثالی دارد و این بدن مثالی از بدو تولد همراه اوست، هرچند صورت آن به‌مرور بر اثر نیات و اعمال انسانی تکامل و حتی تغییر پیدا می‌کند. او برای تبیین رابطه تنگاتنگ نفس و بدن مثالی از تعابیر متفاوتی استفاده می‌کند. برای مثال گاه بدن مثالی را از لوازم نفس می‌داند و گاه سایه نفس (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۹، ۱۹) و در برخی موارد پرتوی از نفس معرفی می‌کند (همان: ۹۹). اما نباید فراموش کنیم که این تعابیر متعدد، باوجود تفاوت ظاهری، ریشه در حقیقتی واحد دارند که آن همانا ارتباط بسیار نزدیک بدن مثالی با نفس است. از نظر ملاصدرا رابطه بین بدن مثالی و نفس به‌قدری نزدیک و تنگاتنگ است که او در برخی موارد بدن مثالی را همان نفس در مرتبه تجرد مثالی آن می‌داند و از آن با نام نفس خیالی حیوانی یاد می‌کند (همان: ج ۸، ۲۴۹).

ملاصدرا از نظریه بدن مثالی برای حل برخی از مشکلات اعتقادی و فلسفی استفاده می‌کند که از مهم‌ترین این مسائل می‌توان به بحث معاد جسمانی و تجسم اعمال اشاره کرد. از نظر او، بدن اخروی که فرد با آن در قیامت محشور می‌شود، همین بدن مثالی است که با فرارسیدن مرگ و اضمحلال بدن عنصری ناپود نمی‌شود، زیرا حیات این بدن مانند حیات خود نفس حیاتی ذاتی است (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۱۱۷؛ ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۹، ۲۷۱)، و از آن‌جاکه این بدن معلول نفس و سایه 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 محققان بر آن‌اند که بدن اخروی در فلسفه ملاصدرا چیزی غیر از این بدن مثالی است. براساس این نگاه، بدن مثالی بدنی فاقد ماده است که پس از مرگ از بدن جدا نمی‌شود و در مرحله حیات برزخی همراه نفس است؛ اما بدن اخروی بدنی است غیر از این بدن مثالی و برزخی که نفس آن را به‌مثابه صورتی در مرتبه حیات اخروی خود و با نظر به بدن مثالی در ماده اخروی که غیر از ماده دنیوی است انشا می‌کند (پویان ۱۳۸۸: ۵۵۰-۵۵۱) براساس این تفسیر بدن اخروی، درعین نوعی ارتباط وثیق با نفس و بدن مثالی، چیزی غیر از این دو و مفارق از آن‌هاست. ارتباط بدن اخروی با بدن مثالی نیز از این‌جا ناشی می‌شود که نفس بدن اخروی را متناسب با صورت بدن مثالی ایجاد می‌کند، که خود آن نیز ناشی از ملکات

تحلیل چستی و حقیقت بدن مثالی و نقش آن در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه ... ۱۸۳

کسب شده در دنیا است (همان: ۵۵۱). معاد جسمانی و کیفیت آن در فلسفه ملاصدرا از مباحث پیچیده است و از آن جاکه هدف ما از نگارش این مقاله تبیین نقش بدن مثالی در مسئله رابطه نفس و بدن است، در بحث در مورد بدن اخروی و نسبت آن با بدن مثالی به همین اندازه اکتفا می‌کنیم.

۴. نقش بدن مثالی در تبیین رابطه نفس و بدن

رابطه نفس و بدن یکی از موضوعات مهم و بحث‌برانگیز در تاریخ فلسفه است. این بحث به‌طور جدی از زمان افلاطون آغاز شده است و تا به امروز نیز ادامه دارد، به‌گونه‌ای که یکی از شاخه‌های مهم فلسفه معاصر یعنی فلسفه ذهن و نظریات متفاوتی که در این حوزه مطرح شده است واکنشی است به این سؤال بنیادی که نفس چه نسبتی با بدن دارد و چگونه در آن اثرگذار است.

در فلسفه اسلامی این سؤال برای اولین بار در زمان ابن‌سینا به‌طور جدی مطرح شد و تا به امروز نیز همواره به آن، به‌منزله یکی از محورهای مهم تأملات فلسفی، توجه شده است. درحقیقت نظریه ابداعی ابن‌سینا، مبنی بر تمایز بین دو حیث متفاوت در نفس یعنی حیث ذات و حیث فعل، پاسخی به این اشکال مهم و اساسی بود (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ۱۹۶).

در فلسفه ملاصدرا آن تمایز آشکار بین نفس و بدن، که در فلسفه ابن‌سینا وجود دارد، دیده نمی‌شود. ملاصدرا نفس و بدن را نه دو جوهر کاملاً مجزا، بلکه دو مرتبه از حقیقتی واحد می‌داند و نفس را ثمره حرکت جوهری اشتدادی طبیعی و ذاتی بدن می‌داند. از این رو در فلسفه ملاصدرا انسان حقیقت واحد طیف‌واری 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 باید از حدودی میانی گذر کرد که این حدود میانی نقش واسط بین دو سر این طیف را به‌عهده دارند. این حدود میانی، که همان قوا و آلات نفس‌اند، در فلسفه ملاصدرا مراتب نفس و دامنه وجودی آن‌اند و نه امری جدا و منحاز از آن. درحقیقت فهم این اصل صدرایی که «النفس فی وحدتها کل القوی» در گرو فهم همین مطلب است (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۸، ۱۴۹-۱۵۰).

همین حدود میانی و مراتب متفاوت نفس است که ما را در تبیین چگونگی رابطه بین نفس و بدن یاری می‌کند. از این رو در فلسفه ملاصدرا نیز بین نفس مجرد و بدن عنصری

واسطه‌هایی وجود دارد که این واسطه‌ها نمایان‌گر چگونگی رابطه نفس با بدن‌اند. ملاصدرا در فلسفه خود از دو واسطه بین نفس و بدن طبیعی یاد می‌کند: ۱. روح بخاری؛ ۲. بدن مثالی. ملاصدرا مانند ابن‌سینا بر وجود روح بخاری، به‌مثابه واسطه بین بدن و نفس مجرد، تأکید دارد. ابن‌سینا برای تبیین چگونگی ارتباط بین نفس مجرد و بدن مادی از نظریه قوای نفس استفاده می‌کند. به عقیده او قوای نفس منبعث از نفس و حال در بدن‌اند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ۲۵) و نفس مجرد از طریق این قوا در بدن اثر می‌گذارد و آن را به‌کار می‌گیرد. اما صرف قول به قوا نمی‌تواند رابطه نفس و بدن را در فلسفه ابن‌سینا به‌درستی تبیین کند. زیرا، نخست، هرچند برخی از قوای نفس با عضو و اندام مشخصی در بدن ارتباط دارند، نباید به‌هیچ‌وجه قوه نفس را با آن عضو و اندام یکی دانست، بلکه قوا اموری‌اند که حد واسطه بین نفس و اندام مادی‌اند؛ دوم، برخی از قوا نه با یک عضو خاص، بلکه با همه اعضا در ارتباط‌اند، مثل قوای تحریکی که با همه اندام بدن ارتباط دارند. بنابراین باتوجه‌به این دو نکته قوای نفس احتیاج به محمل و بستری دارند که از آن طریق با اندام بدنی مرتبط باشند. این محمل یا بستر باید، نخست، حد واسطه بین نفس مجرد و بدن مادی باشد، یعنی از بدن لطیف‌تر و درعین‌حال پایین‌تر از نفس باشد، و دوم، در همه اندام و اعضای بدن مادی سریان داشته باشد و این دقیقاً همان چیزی است که ابن‌سینا از آن با نام روح بخاری یاد می‌کند (همان: ۲۳۲). از نظر ابن‌سینا هم روح بخاری و هم اعضای بدن از ترکیب اخلاط چهارگانه یعنی همان صفرا، سودا، بلغم، و خون به‌وجود می‌آید، با این تفاوت که روح بخاری از بخش لطیف‌تر و بخاری این اخلاط و اعضای بدن از بخش کثیف‌تر و زمینی آن به‌وجود می‌آید (همان: ۲۲۲). از نظر او محل اصلی این روح بخاری جوف چپ قلب است و از آن‌جا در تمام بدن سریان پیدا می‌کند (همان: ۲۲۱).

ملاصدرا وجود روح بخاری را، به‌مثابه واسطه 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 او روح بخاری جسم لطیف نورانی است که، از طریق اعصاب دماغیه، نافذ در بدن است (همان). او نیز مانند ابن‌سینا بر آن است که روح بخاری از بخش لطیف‌تر و بخارمانند اخلاط به‌وجود آمده است (همان) و به‌تبعیت از او این روح بخاری را حامل همه قوای نفس، اعم از قوای ادراکی و تحریکی، می‌داند (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۲۵۰) که از طریق آن حیات از منشأ نفس به تمام اجزای بدن سریان می‌یابد (همان: ۲۵۱).

براساس آنچه گفته شد، مشخص است که روح بخاری در فلسفه ملاصدرا کارکرد سینوی خود را، به مثابه واسطه بین نفس و بدن طبیعی، حفظ کرده است، با این تفاوت که در فلسفه ملاصدرا نفس، روح بخاری، و بدن طبیعی مراتب یک حقیقت واحدند. ازدید او نوعی وحدت تشکیکی بین این مراتب حاکم است، درحالی که در فلسفه سینوی و براساس مبانی متافیزیکی او به جای وحدت تشکیکی با نوعی کثرت تشکیکی یا تشکیک عامی مواجهیم (علوی ۱۳۹۱: ۳۵).

ملاصدرا علاوه بر روح بخاری، بین نفس به مثابه امری مجرد و بدن به مثابه امری مادی از واسطه دیگری نیز استفاده می کند که این واسطه همان بدن مثالی است. از نظر او هرچند روح بخاری لطیف تر از بدن مادی است و از این رو یک درجه به نفس مجرد نزدیک تر است، هنوز بین این روح بخاری و نفس از نظر مراتب وجودی فاصله زیادی وجود دارد که این واسطه باید با مرتبه ای از وجود که همان مرتبه تجرد مثالی است ترمیم شود (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۹، ۷۵-۷۶).

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 مرتبه ای از تجرد برخوردار است که این مرتبه تجرد پایین تر از نفس ناطقه انسانی است. نفس ابتدا در این بدن تصرف می کند و از طریق تصرف در این بدن بر مراتب پایین تر از خود نیز اثر می گذارد (همان: ۹۹).

اصولاً ازدید ملاصدرا بدن حقیقی ای 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 (همان). از نظر ملاصدرا بدن طبیعی ذاتاً فاقد حیات و به منزله ظرفی است که نیروی حس و حیات در آن سریان می یابد، از این رو به هیچ وجه نمی تواند بی واسطه متعلق تصرف و تدبیر نفس واقع شود و دقیقاً چون حیات در آن بالذات نیست، پس از مفارقت نفس نیز متلاشی می شود و از میان می رود (همان).

بدان ارواح (نفوس) مادامی که این وصف برای آن ها باقی است (وصف نفسیت یا روحیت) خالی از تدبیر اجسام نیستند. اجسامی (ابدانی) که نفوس در آن تصرف می کنند بر دو نوع اند: ۱. قسمی که نفوس در آن اولاً و بالذات تصرف می کنند؛ ۲. قسمی که نفوس در آن تصرفی تدبیری به واسطه جسم دیگری پیش از آن دارند (همان: ۲۸۱).

از نظر ملاصدرا جسم اولی که تصرف نفس در آن تصرف ذاتی و بی واسطه است جسمی است که با این حواس ظاهر درک نمی شود و از اجسام نوریه ای است که حیات آن

ذاتی است و به همین دلیل مرگ در آن راه ندارد (همان). این بیان ملاصدرا دقیقاً مؤید این معناست که نفس بی واسطه در بدن طبیعی تصرف نمی‌کند، بلکه تصرف در آن از طریق بدن دیگری است که نزدیک‌تر به نفس و از لوازم آن است. از نظر ملاصدرا آن بدن مانند بدن طبیعی و عنصری واجد حواس گوناگون است و حواس آن به مراتب از حواس بدن طبیعی قوی‌تر و شدیدتر است (ملاصدرا ۱۳۰۲: ۳۴۹).

از نظر ملاصدرا از آن‌جا که حقیقت این بدن از سنخ صور نوریه ادراکی است، بی‌واسطه برای نفس حاضر است و علم نفس به آن علمی حضوری و بی‌واسطه است (ملاصدرا ۱۹۹۹: ج ۹، ۲۷۱). لازمه این حرف آن است که، چون این بدن سایه نفس و از لوازم آن و شبیحی برای آن است (همان)، نفس در مرتبه تجرد برزخی و مثالی در ضمن ادراک حضوری ذات خود، خود را صورتی مقداری و واجد شکل و ابعاد می‌یابد. به عبارت دیگر خود نفس بما آنه نفس، حتی در مرتبه تجرد مثالی، فاقد اندازه، بعد، و شکل است، اما چون در مرتبه تجرد مثالی نفس همراه بدنی مثالی است که لازمه نفس و از آن جدایی‌ناپذیر است، بنابراین ادراک ذات نفس در این مرتبه همراه با صورتی مقداری است.

از نظر ملاصدرا به همین دلیل است که برخی از قداما از جمله برخی متکلمان نفس را جسمانی دانسته‌اند. در حقیقت از نظر ملاصدرا منظور ایشان از نفس در این جا همین بدن مثالی است که در مرتبه تجرد مثالی نفس برای آن به صورت شبیحی مقداری و جدایی‌ناپذیر حاصل است (همان: ج ۸، ۲۴۹). این بدن مثالی دارای اعضا و حواس متفاوت است و حیات آن حیات ذاتی است که از طریق آن نفس در بدن عنصری تصرف می‌کند و جزئیات و محسوسات را درک می‌کند (همان).

از آن‌جا که این بدن از سنخ صور ادراکی و حقایق نوریه است، هم مدرک بالذات و هم مدرک بالذات است. از این رو ادراکات حسی و جزئی اولاً و بالذات برای این بدن مثالی حاصل است و بدن طبیعی و اندام آن صرفاً نقش معدّ 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 فقط حکم محمل و بستری برای نفس دارد (همان: ج ۹، ۹۹).

بنابر آنچه گفته شد، نفس ابتدا در بدن مثالی تصرف می‌کند که صورتی نوری و ادراکی و پرتوی از نفس است و سپس از طریق آن در بدن عنصری تصرف می‌کند، اما در خود بدن عنصری با دو مرتبه متفاوت مواجه می‌شویم که یک مرتبه همان روح بخاری است، که از بخش لطیف‌تر و بخارات اخلاط چهارگانه به وجود آمده است، و دیگری اندام جسمانی، که

از بخش کثیف‌تر آن به وجود آمده است. تصرف نفس در بدن از طریق بدن مثالی ابتدا به روح بخاری و سپس به اندام جسمانی تعلق می‌گیرد و به همین نسبت حیات نیز از طریق همین بدن مثالی در روح بخاری و اندام جسمانی سریان می‌یابد. زیرا همان‌گونه که گفته شد بدن مثالی واجد حیات ذاتی است، درحالی‌که روح بخاری و اندام اعضای جسمانی فاقد چنین حیات ذاتی‌ای هستند (همان: ۷۴-۷۶).

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 عناوینی چون سایه نفس، پرتوی از نفس، یا لازمه نفس از آن یاد می‌کند. اثبات بدن مثالی در فلسفه ملاصدرا مبتنی بر برخی مقدمات است که عبارت‌اند 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 یک‌به‌یک 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 انشای صوری را دارد که این صور، با وجود داشتن اندازه، شکل، و مقدار، فاقد ماده و جرم‌اند. 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 از طریق آن در بدن طبیعی و عنصری تصرف و تدبیر می‌کند؛ 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 می‌رود، 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: حکمت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف)، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، ج ۲، با تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب)، *رسالة فی الادویة القلییة*، بی جا.

افضلی، علی م (۱۳۸۶)، «راه حل فیلسوفان اسلامی برای حل رابطه نفس و بدن»، *فلسفه*، س ۳۵، ش ۳. بهایی لاهیجی (۱۳۷۲)، *رسالة نوریه در عالم مثال*، با تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

پویان، مرتضی (۱۳۸۸)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم: بوستان کتاب.

رازی، فخرالدین (فخر رازی) (۱۴۰۴ ق)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، ج ۲، قم: بیدار. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *حکمة الاشراق، مجموعة مصنفات*، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

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

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

شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة*، تعلیق جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان.

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

شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، ۵، قم: بیدار.

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

شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیة*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، تهران: سمت.

علوی، سید محمدکاظم (۱۳۹۱)، «تشکیک وجود و قول به تباین در فلسفه ابن سینا»، *خردنامه صدرا*، ش ۷۰، زمستان.

کوربن، هانری (۱۳۷۱)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، ج ۱، تهران: امیرکبیر.