

تبیین رابطه مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا

ملیحه خدابنده بایگی*

سیدمرتضی حسینی شاهرودی**، جعفر مروارید***

چکیده

نگارنده در این نوشتار کوشیده است تا براساس مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا رابطه بین مزاج و اخلاق را تبیین و ترسیم کند. بدین منظور از برخی اصول فلسفه صدرایی مانند حدود جسمانی، رابطه نفس و بدن، و حرکت جوهری استفاده کرده است. نتیجه احتمالی رابطه مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا این است که می‌توان گام‌های آغازین تربیت اخلاقی و تهذیب نفسانی را از همان بدو تولد که انسان نطفه و ماده‌ای بیش نیست برداشت. اگر هویت ابتدایی انسان در قالب نطفه و مزاج جسمانی با اعتدال و در شرایط مطلوب و معتدل منعقد شود، آن‌گاه آثار و لوازم آن به‌وضوح در حالات روحی و اوصاف اخلاقی او منعکس می‌شود و می‌توانیم نظاره‌گر انسانی باشیم که کمالات اخلاقی را به‌خوبی رعایت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مزاج، اخلاق، حدود جسمانی، حرکت جوهری، ملاصدرا.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، پردیس بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد
khodabande.m@gmail.com

** استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، shahrudi@um.ac.ir

*** استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، morvarid@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰

۱. مقدمه

یکی از نظریاتی را که می‌توان از آثار و مآثر صدرالمتألهین و اصول و مبانی حکمت متعالیه وی اجتهاد و استنباط کرد بحث تأثیر و تأثر انسان در ابعاد و اضلاع روحی و نفسانی خویش از اوضاع جسمی و به اصطلاح مزاجی خود است. توضیح آن‌که اصول رصین و ارکان رکن حکمت متعالیه هم‌چون جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا بودن نفس انسانی، حرکت جوهری و سیورورت ذاتی نفس، سنخ اتحاد نفس و بدن، نوع وحدت عالم و معلوم و عامل و معمول، و مراتب تجرد و نحوه تکامل نفس از مبادی‌ای هستند که ذهن قاری حکمت صدرایی را رهنمون به روایت نظریه‌ای می‌کند که در آن یک پای تصعید حیات تکاملی انسان در جنبه طبیعت جسمانی او ریشه دارد و بال تجرد او در چگونگی تجسد و تجسم آغازین وی نهایت و غایت تعالی خویش را خواهد یافت. به عبارت دیگر مزاج روحانی انسان که متکفل تنويع و بلکه مصحح تجنیس انسان است در صمیم و حاق مزاج جسمانی وی لانه می‌گزیند و از نهان نهاد آن رشد و بالنده می‌شود و در واقع تفصیل، تکتیر، و ظهور همان نقطه ابتدایی نطفه‌گونه انسان از مرتبه اجمال، بساطت، و خفا خواهد بود، به طوری که مزاج جسمانی بدوی انسان همان مزاج روحانی در قالب روح متجسد و نفس متجسم است. از سوی دیگر نیز مزاج روحانی ختمی نیز همان مزاج جسمانی است، اما به عنوان جسد متروّح و جسم متملّ.

بنابراین نگارنده در تلاش است تا با تبیین این نحوه ابتدای مزاج روحانی بر مزاج جسمانی مطابق با اصول و مبانی صدرایی حکمت متعالیه مسئله اخلاق و چرایی بروز شئون و احوالات اخلاقی در سطوح رفتاری انسان را توجیه و تنقیح کند و یکی از علل موجود در کنار سایر عوامل مطرح دخیل در تکوین رفتارهای فردی و اجتماعی را همین نحوه ساخت و پرداخت، تحقق، و تکامل نفس از ساحت طبیعت و مزاج می‌داند و این‌که ساختمان جسمانی و مزاجی انسان به مثابه شاکله و بنیادی است که نوعیت تجرد وی و بلکه سنخیت تکوین او در عرصه اخلاق که یکی از مجاری تکامل انسان است بر مبنای آن شکل خواهد گرفت.

البته گفتنی است که اگر بخواهیم جایگاه این نظریه را در حوزه مطالعات اخلاقی تعیین و تحدید کنیم، باید بدانیم که این نظریه نه مربوط به حوزه مباحث اخلاق توصیفی (descriptive ethics) است و نه متعلق به حوزه مباحث اخلاق هنجاری و دستوری (normative ethics)، بلکه می‌توان آن را معطوف به حوزه‌ای میان‌رشته‌ای دانست که هم

نظریه‌ای اخلاقی را به‌عنوان رهیافتی منسجم و نظام‌وار در حوزه فراخلاق (meta ethics)، فلسفه اخلاق (philosophy of ethics)، و معرفت‌شناسی اخلاق (epistemology of ethics) مطرح می‌کند و هم به‌دلیل ارائه رهاوردی کاربردی در صحنه اخلاق مضاف (attributed ethics) آن را راوی نوعی دیگر از اخلاق کاربردی در کنار سایر مطالعات مشابه مانند اخلاق پزشکی (medical ethics)، اخلاق زیستی (bioethics)، اخلاق جنسی (sexual ethics)، اخلاق رسانه (mediaEthics)، اخلاق اقتصادی (economicEthics)، و اخلاق سیاسی (politicalEthics) می‌داند. بنابراین در این نوشتار با اتخاذ مبنای تعریف‌گرایانه (definit theories) در تبیین هویت مفاهیم این نظریه در مقابل سایر نظریات رقیب مانند شهودگرایانه (intuitionism/ non-) (naturalistic theories) و یا توصیف‌ناگروانه (non-cognitivism theories) بدان پرداخته‌ایم.

۲. مزاج چیست؟

در ابتدا باید بدین امر توجه داشت که درست است که خاستگاه آغازین بحث مزاج به‌لحاظ تاریخی در حوزه طب و از طبیبان سستی بوده است، اما به‌دلیل آن‌که مفهوم مزاج برای موجودات دارای نفس مطرح شده و همین امر صبغه‌ای فلسفی بدان بخشیده است، حال یا به‌نحو عوارض جسم در مباحث طبیعیات و یا به‌مثابه نحوی از انحای وجود و ماهیت در امور عامه رفته‌رفته برای فیلسوفان و حتی متکلمان دوره میانه و متأخر از اهمیت بالایی برخوردار شده است، به‌طوری‌که منجر به طرح مباحث دقیق و عمیقی مانند چیستی مزاج و احکام و احوال آن مانند لزوم اعتدال کیفیات و انکسار متقابلات در این حوزه شده است. بنابراین با توجه به این مطلب باید دانست که عموماً و غالباً بحث مزاج در کتب فلسفی مشائی^۱ در خلال مباحث طبیعیات فلسفه مطرح می‌شود و متعلق این بحث را جسم عنصری و طبیعی، به‌لحاظ آن‌که در تغییر و تحول است، می‌دانند و جسم را معروض این امر یعنی مزاج می‌دانند و بنابراین بحث مزاج را در مباحث طبیعیات مطرح و تبیین می‌کنند.

این درحالی است که ملاصدرا در فصل چهاردهم فن ششم جواهر و اعراض / سفار بیان می‌کند که در / سفار / رابعه خود بحث طبیعیات را مطرح نکرده است، اما در عین حال در جلد پنجم فصلی به بحث مزاج اختصاص داده است و دو دلیل برای طرح این مسئله بیان می‌کند: یکی این‌که این بحث از مبانی ترکیب اتحادی ماده و صورت به حساب می‌آید؛ دوم این‌که این بحث به مطلب نحو وجود ماهیت مربوط می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۵، ۳۲۰). بنابراین همین جهت‌گیری و خط‌مشی صدرا در طرح بحث مزاج در فلسفه خویش حاکی

از ایجاد نوعی تغییر نگرش و تحول در بینش نسبت به حقیقت مزاج و بالتبع جسم و طبیعت است و آن اتخاذ نگاه وجودی و نه ماهوی فارغ از هرگونه مباحث طبیعیات قدیم است. دامنه این فحوا و محتوا تا بدان جا پیش رفته است که نه تنها صدرا، بلکه عرفا نیز از حقیقت مزاج برداشت‌هایی عمیق و عنیقی داشته‌اند، تاحدی که یکی از شروط انسان کامل را تحقق مزاج اتم و اکمل عنصری در نشئه طبیعی دانسته‌اند و ما در ادامه این نوشتار بدان اقوال و انظار خواهیم پرداخت.

اما در گام نخست آنچه باید تبیین صحیح خود را بیابد همان تعریف و تحدید صحیح و دقیق مزاج است و آن این که قدما از اطبا و حکما قائل بودند که عناصر مادون فلک قمر چهار عنصرند و عنصر فلکی طبیعی خامس دارد، جدا از طبیعت عناصر سطح زمین؛ بنابراین دچار خرق و التیام نمی‌شوند و جاودان و فسادناپذیرند، بنابراین در حکمی کلی تمام اجرام سماوی و اجسام زمینی از نظر آنان حاصل از ترکیب پنج عنصر است (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۲۱؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۴، ۱۱۳-۱۱۶). مولدات ثلاث یعنی معدن و نبات و حیوان (که انسان نیز جزئی از نوع حیوان در این تقسیم‌بندی است) از آن عناصر چهارگانه یعنی آب، خاک، هوا، و آتش که در حکم آباء اربعه‌اند و تناحج آن‌ها با امهات اربعه یعنی همان هفت فلک آسمانی معروف در مباحث نجومی حاصل می‌شدند، جزآن‌که در ترکیب این طبایع یعنی طبیعت معدن، طبیعت نبات، و طبیعت حیوان امتزاجی برای تحصیل اعتدال صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، چون هر عنصری یک جهت فعلی دارد و یک جهت انفعالی، در هنگام ترکیب با هر دو وجه قوه و فعل خود با عناصر دیگر ترکیب می‌شود؛ بنابراین از جهت فعل خود در آن‌ها مؤثر واقع می‌شود و از جهت انفعال اثر آن‌ها را می‌پذیرد. سپس از این فعل و انفعال ضروری موجودی مرکب حاصل می‌آید که نتیجه و فرزند لازم مجموعه است (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۲۲).

در توضیح بیش‌تر سازوکار تحقق و تشکیل طبایع اربعه می‌گوییم: عناصر چهارگانه، همان‌طور که سابقاً مذکور افتاد، عبارت‌اند از: آتش که دارای حرارت (صفت فعلی) و یبوست (جهت انفعالی) است؛ هوا که از حرارت و رطوبت ترکیب شده است؛ آب که رطوبت و برودت دارد؛ و خاک که از یبوست و برودت ترکیب شده است. مطابق معتقدات طبیعیات قدیم، هرکدام از موجودات در عالم طبیعت برای دریافت صورت نوعیه خویش در گام نخست باید ترکیب معتدلی از این عناصر را دارا باشد تا بستر و زمینه مطلوبی را به‌منظور ظهور و بروز صورت نفسانی خویش بیابد. این درحالی است که این عناصر دارای کیفیتی متضاد با یک‌دیگرند، آن هم با تعریفی که از امور متضاد ارائه شده است و آن اتخاذ

قید نهایت بعد در تعریف متضادین است. بنابراین با اعتقاد به این مبنا که هرکدام از کیفیات مذکور یعنی حرارت، برودت، رطوبت، و یبوست در عناصر اربعه یعنی آب، خاک، هوا، و آتش با غایت و نهایت خود است بدین نتیجه نیز خواهیم رسید که لازمه ترکیب عناصر چهارگانه ترکیب کیفیات آنها و نیز لازمه ترکیب کیفیات تحقق نوعی اعتدال در این کیفیات است، چراکه امور متضاد در شرایط معمولی با یکدیگر قابل تجمیع و سازش نیستند (ملاصدرا ۱۳۸۹: ۲۰۱).

بنابراین باید در فرایند ترکیب عناصر اربعه معتدل شوند و آن هم بدین طریق که هرکدام از جهت فعلی در دیگری اثر می‌گذارد و از جهت انفعالی اثر دیگری را می‌پذیرد، به طوری که از صرافت و محوخت به در می‌آید و صورت آنها شکسته می‌شود و مزاج تشکیل می‌شود، به نحوی که هرچه تندی و تیزی و شدت و حدت کیفیات عناصر بیش‌تر شکسته شود، به اعتدال که نافی و طارد هرگونه افراط و تفریط است تقریب وجودی بیش‌تری پیدا می‌کند و آن‌گاه نوع متکامل‌تری تحقق می‌یابد (همان: ۱۲۳)؛ زیرا هرگونه غلبه جهات فعل و انفعال در ترکیب موجب زوال و ازهم‌پاشیدن ترکیب و بساطت لازم برای ظهور مزاج مناسب در بستری متناسب می‌شود.

حال می‌توان چنین نتیجه گرفت که علت تحقق و تکوین هرکدام از موالید ثلاث تقرّب وجودی به مرکز اعتدال در هنگام امتزاج عناصر اربعه است تا زمینه لازم را برای افاضه نفس بدان برطبق رأی متعارف و یا برای رویش و زایش نفس از آن بر وزان رأی صدرا فراهم و مهیا کند تا مرحله‌ای که این تعادل و توازن به‌حدی برسد که شرایط را برای بروز نفس انسانی آماده می‌کند، البته همان‌طور که ترتب موجود در نحوه تحقق مزاج در میان موالید ثلاث به‌نحو تشکیکی است، یعنی در مراتب تشکّل مزاج مراحل است (ملاصدرا ۱۳۸۶: ۶۴۸؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۲۲؛ ملاصدرا ۱۳۸۱: ۲۲۵، ۳۲۶) از معادن که اندک اعتدالی موجب تحقق صورت معدنی آنان می‌شود تا مرتبه نبات و حیوان که نیازمند اعتدال بیش‌تری برای اخذ قابلیت صورت نباتی و حیوانی‌اند. در آخر نیز مزاج کامل‌تر و لطیف‌تر از همه صور اخیر که مزاج انسانی است که در همین مزاج انسانی نیز مراتبی است متنوع و متکثر که مزاج اتم و اکمل امزجه انسانی را باید در مزاج عدل انسان کامل جست که نسخه تام و تمام انسان است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۵، ۳۲۵؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۲۰؛ ملاصدرا ۱۳۸۹: ۲۰۱؛ ملاصدرا ۱۳۸۱: ۲۳۶).

حال پس از تشریح و توضیح چستی مزاج بر مبنای نظرات صدرالمتألهین، در ادامه، بیانات فلاسفه دیگر در خصوص مسئله مزاج و چستی آن را ذکر خواهیم کرد.

متکلم اشعری، سعدالدین تفتازانی، درباره مزاج می گوید:

مزاج هنگامی حاصل می شود که عناصری کوچک که حامل کیفیات چهارگانه هستند با هم مجتمع شوند و کیفیتی متوسط را حادث نمایند که این کیفیت حاصل شده مشابه کیفیت هرکدام از عناصر اولیه نباشد و خود دارای کیفیتی خاص باشد (تفتازانی ۱۴۰۹ ق: ج ۳، ۲۰۰).

متکلم شیعی، جناب فیاض لاهیجی، نیز در خصوص معنا و مفهوم مزاج چنین بیانی دارد:

اجزای عناصر اربعه چون متصغر شده با هم برآمیزند، صورت هریک به اعداد کیفیتش در ماده دیگری تأثیر کند و همه از هم متأثر شوند و صرافت کیفیت هریک شکسته شود و از مجموع آنها کیفیت متوسط مشابهی پیدا شود، به حیثیتی که نسبت به حرارت برودت نماید و نسبت به برودت حرارت و نظر به رطوبت یبوست و نظر به یبوست رطوبت. این معنی معلوم است از آمیخته شدن آب گرم و سرد به یکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم به هم رسد. چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت با هم بودند صرافت هریک شکسته شود و به هم نزدیک شوند و جهت وحدتی میانشان پیدا شود و مخالفشان به یگانگی و بیگانگی به آشنایی مبدل گردد، لامحاله مجموع مستحق صورتی شوند، چنان که اول هریک صورتی داشتند که مناسب به یگانگی فعل و تأثیر می کرد، این صورت بر وفق یگانگی کار کند و چنان که صورت اول کار هریک بیش نمی توانست کرد، کار همه از این صورت تنها صادر شود. پس در اصطلاح آن کیفیت متوسطه متشابهه را مزاج خوانند (لاهیجی ۱۳۸۳: ۱۱۹).

اما جناب شیخ الرئیس ابن سینا در کتاب کبیر خویش یعنی قانون مزاج را این چنین تعریف می کند:

مزاج چنان کیفیتی است که از واکنش متقابل اجزای ریز متضاد به وجود می آید. درحین این واکنش متقابل بخش زیادی از یک یا چند ماده با بخش زیادی از ماده یا مواد متخالف با هم می آمیزند، بر هم اثر می کنند، و از این آمیزش کیفیت متشابهی حاصل می شود که آن را مزاج نامیده اند (ابن سینا ۱۹۹۳: ج ۱، ۱۹).

وی در طبیعیات دانش نامه علائی نیز مزاج را تبیین می کند و می گوید:

این جسم ها چون با یکدیگر گرد آیند به این کیفیات ها یک اندر دیگر فعل کنند، پس اندر آن میان مزاج افتد، که چیزی میان این کیفیات ها حاصل شود، اندر همه به یکسان. سرد گرم تر شود و گرم سردتر شود؛ و هم چنان خشک و تر. و آن گاه بر حدی بایستد

آن حد را مزاج خوانند و شاید اندر وهم که میانه بود؛ و شاید که به یکی کناره میل دارد و اما صورت‌های ایشان به یک حال بود و تباہ نشود. و چنان باشد که آخر جدا شاید که شوند؛ که اگر آن صورت‌ها تباہ شدی فساد بودی، نه مزاج (ابن سینا ۱۳۸۳: ۵۸).

علاوه بر این موارد، ابن سینا در طبیعیات کتاب *شفاء* نیز به بحث مزاج می‌پردازد و آن را چنین تبیین می‌کند:

در فعل و انفعال مستمر عناصر درهنگام آمیزش، اگر یکی از عناصر به‌طور کلی بر دیگران غلبه کند، به گونه‌ای که آن را به جوهر و جسم دیگری مبدل کند، پس نوعی که حاصل می‌شود تابع جوهر غالب است. اما اگر این فعل و انفعال به‌حدی نرسد که یکی از عناصر بر دیگران غالب شود، بلکه بر اثر فعل و انفعال مستمر کیفیتی حاصل شود که با کیفیات عناصر ترکیبی متشابه باشد، چنین کیفیتی را مزاج گویند و اجتماع این عناصر و کیفیات را امتزاج نامند. اما اگر از اجتماع چند جسم و یا کیفیات کیفیت سومی به‌وجود نیاید، مثل اختلاط گندم و جو که بین آن‌ها فعل و انفعال و کسر و انکسار رخ نداده است، چنین اختلاطی را امتزاج نگویند و مزاج نیز حاصل نمی‌شود (ابن سینا ۱۴۰۴ ق الف: ج ۲، ۱۲۶-۱۲۷).

اما مطلبی که باقی می‌ماند آن است که رأی متعارف و متداول مطرح در مباحث مزاج‌شناسی غلبه کیفیت یکی از عناصر اربعه در مزاج مربوطه است، به‌طوری‌که به‌ندرت می‌توان مزاجی را یافت که در طبیعت آن غلبه با یکی از طبایع چهارگانه نباشد و تمام آن‌ها در مصالح تام و تناکح کامل باشند، بلکه امر غیر از این است و آن غلبه حداقل یکی از امزجه اخلاط اربعه در مزاج طبیعت مطمح نظر است. بنابراین مزاج‌های معتدل و مفرد از نوادرنند و مابقی از امزجه مرکب و ناهم‌گون و غیرمعتدل‌اند که در اصطلاح طبی چهارگونه‌اند، شامل: مزاج دموی (sanguine) یا گرم و تر؛ مزاج صفراوی (choleric) یا گرم و خشک؛ مزاج سودایی (melancholic) یا سرد و خشک، و مزاج بلغمی (phlegmatic) یا سرد و تر، که می‌توان آن‌ها را درذیل دو دسته کلان سردمزاج و گرممزاج دسته‌بندی کرد.

۳. اصول مبنایی در تبیین ترابط مزاج طبیعی با تکوین اخلاق انسانی

۱.۳ اصل: اعتدال مزاج؛ شرط اساسی در حدوث جسمانی نفس

درباره این‌که نفس انسانی دربدو پیدایش در سرای طبیعت چه هویتی را دارا بوده است و این‌که آیا قدیم است یا حادث، مجرد است یا مادی، با ماده است یا در ماده یا اصلاً خود

ماده است نظریات گوناگونی مطرح شده است که می‌توان آن‌ها را در ضمن دسته‌بندی ذیل تنظیم و تدوین کرد:

- نفس قدیم است، هم از حیث ذات و هم از نظر زمان (این قول منسوب به غلات است)؛
- نفس ذاتاً حادث است، اما زماناً قدیم شمرده می‌شود؛ آن هم در سلسله‌ای عرضی (این نظر متعلق به قائلان به تناسخ است)؛
- نفس ذاتاً حادث و زماناً قدیم است؛ اما قدیم بودن آن در سلسله‌ای طولی است، آن هم به همان صورت نفس (نظام‌الدین هروی چنین نظری دارد)؛
- نفس ذاتاً حادث و زماناً قدیم است، آن هم در سلسله‌ای طولی، ولی نه به صورت نفس، بلکه به صورت عقل (این قول از افلاطون است)؛
- نفس حادث است، اما پیش از حدوث بدن (نظر برخی از حکما و متکلمان چنین است)؛
- نفس حادث است، ولی همراه با حدوث بدن (بیش‌تر حکما و متکلمان به این قول قائل‌اند)؛
- نفس حادث است، به همان حدوث بدن، بلکه اساساً حدوث نفس همان حدوث بدن است (صدرالمتألهین بر این عقیده است) (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۳۳۰، ۸ «تعلیقہ سبزواری»).

اما همان‌طور که ذکر شد، از نظر صدرالمتألهین، حقیقت نفس حادث است، به همان حدوث بدن، نه امری که جدا و مجزا و مستقل و منعزل از بدن در نظر گرفته شود و سپس بخواهد در کنار آن با اضطرار یا اختیار قرار گیرد و یا آن‌که بر بدن عارض و لاحق شود؛ زیرا به نظر صدر اشکال اساسی این نظر که رأی غالب مشائیون (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۴۰۸) است توجیه نحوه ترابط امر مادی صرف چون بدن با امر مجرد محض که نفس در مرتبه کینونت عقلی است خواهد بود (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱۲، ۸، ج ۵، ۲۸۹)، که در نهایت منجر به نوعی ثنویت، کثرت، و دوگانه‌انگاری در تعامل و تعاضد نفس و بدن خواهد شد. بنابراین اگر در جایی صدر سخن از پذیرش قدم نفس را آورده است، منظور وی حقیقت آغاز و انجام نفس خواهد بود که همان عقل است؛ زیرا عقل مبدأ عزیمت و منتهای رحلت نفس در دو قوس صعود و نزول است، که در صورت اذعان بدین قول محذوری را در پی ندارد؛ زیرا آنچه از نظر او مردود شمرده می‌شود همان قول به قدم

نفس بما آنه نفس است که وی آن را مطرود و غیرمقبول دانسته و دلایل متعددی را برای ابطال و اطراد آن ذکر کرده است:

- **دلیل اول:** نفوس قطعاً متعددند، نه واحد؛ اما اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، نمی‌تواند متکثر باشد (سهروردی ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱؛ فخر رازی ۱۴۲۸ ق: ج ۲، ۳۹۰؛ طوسی ۱۴۱۴ ق: ۳۸۳)؛

- **دلیل دوم:** نفوس، که قطعاً متعددند، نوع واحدی دارند؛ تشخیص نفوس متکثر واحد بالنوع به اعراض مفارق است؛ اعراض مفارق نیز حتماً عللی حادث و زمانی دارند؛ بنابراین تشخیص نفس نیز حادث خواهد بود؛ در نتیجه نفس حادث است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۳۰؛ ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ج ۲، ۳۰۶)؛

- **دلیل سوم:** اگر نفس موجودی مجرد و قدیم باشد، باید جوهری کامل داشته و فاقد حرکت باشد، درحالی‌که نفس ناقص است، زیرا بالوجدان دارای حرکت و استحاله است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۳۴)؛

- **دلیل چهارم:** اگر نفس موجودی مجرد و قدیم باشد، باید جوهری کامل داشته و از آلات و قوای بی‌نیاز باشد؛ درحالی‌که نفس ناقص است، زیرا محتاج آلات و قوای نباتی و حیوانی است (همان)؛

- **دلیل پنجم:** اگر نفس موجودی قدیم و مجرد از عوارض مفارق باشد، نوع آن منحصر در فرد واحد خواهد بود و در نتیجه هر انسانی نوع ویژه و خاصی خواهد بود و طبعاً طبیعت انسان‌ها انواع متعدد و مختلف می‌شوند، درحالی‌که نفوس انسانی درعین وحدت نوع متکثرند (همان)؛

- **دلیل ششم:** چون نفس موجودی است که بدون بدن فاقد فعل و انفعال است، اگر قبل از بدن موجود باشد، تعطیل نفس و قوای آن از تصرف و تدبیر بدن و هر فعل و انفعالی پیش می‌آید، درحالی‌که تعطیل محال است؛ زیرا مبادی عالیه حکیم‌اند و موجود معطل و عبث را ایجاد نمی‌کنند (همان: ۳۵۳)؛

- **دلیل هفتم:** اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود و میان آن و سایر مجردات تامه مانع و شاغلی نخواهد بود؛ در نتیجه کامل خواهد بود و استکمال آن متصور نخواهد بود. بنابراین تصرف و تعلق نفس به بدن تضييع آن به‌شمار می‌رود (سهروردی ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۲؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۶۶)؛

- **دلیل هشتم:** اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد خواهد بود و چون اتفاق و تجدد حالات در عالم مجردات تام نیست تا مخصص نفس بشوند، تعلق هر نفسی به هر بدنی مستلزم ترجیح بلامرّج است (همان)؛

- **دلیل نهم:** اگر نفوس و انوار مدبّره قبل از بدن خلق شده باشند و بعضی از آنها هرگز به هیچ بدنی تعلق نگیرند، تعطیل لازم می‌آید. هم‌چنین اگر زمانی باشد که همه نفوس صاحب بدن باشند، چون بدن‌ها بی‌نهایت‌اند، حتماً برخی از بدن‌ها بدون نفس و عبث خواهند بود (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ج ۲، ۳۱۰)؛

- **دلیل دهم:** چون بدن‌ها بی‌نهایت‌اند و هر بدنی نفس خاصی را می‌طلبد، اگر نفوس پیش از بدن‌ها موجود باشند، آن‌ها هم بی‌نهایت خواهند بود؛ اما بی‌نهایت نفس مستدعی بی‌نهایت جهت در عقول است که امری محال شمرده می‌شود، زیرا مستلزم بی‌نهایت جهت و خصوصیت در واجب تعالی است (سهروردی ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۳؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۷۰)؛

- **دلیل یازدهم:** اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، مجرد از بدن خواهد بود و پس از تعلق به بدن هم مجرد از ماده خواهد بود و هم مخالط با آن (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۷۳).

حال روشن شد که منظور و مقصود صدرا از اختیار قول به حدوث جسمانی نفس نه آن است که نفس هم‌راه و با بدن حادث شود، بلکه اصطلاحاً حدوثش به بدن است و در واقع، باید بدون تساهل و تسامح پذیرفت که نفس در ابتدای حدوثش عین بدن، ماده، و نطفه‌ای است؛ زیرا وی تأکید می‌کند که معنای جسمانی‌الحدوث بودن نه آن است که نفس در آغاز حدوث و پیدایش خود هم نفس است و هم جسم، بلکه بدین معنی است که نفس از جسم حادث و ظاهر شده است؛ یعنی جسم مراحل از تکامل را می‌تواند طی کند که در بعضی مواضع مرز و حدود میان مادی و مجرد برداشته می‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۷۷؛ ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۳، ۶۱، ج ۹، ۱۹۴) و نفس مجرد انسانی از متن و بطن همین جوهر جسمانی نمایان و هویدا خواهد شد. بنابراین نفس و مجرد مختص بدان منوط به وجود جسم و محصول تحول ذاتی و تکامل در نهاد نهان جسم است. بنابراین می‌توان گفت که نفس همان جسم متروّح است و جسم نیز نفس متجسّد است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۹، ۳۲۹؛ ملاصدرا ۱۳۷۸: ۱۳۳؛ ملاصدرا ۱۳۸۹: ۲۵۷).

بنابراین، این امر منقّح شد که باید از حرکت جوهری به‌عنوان عنصر مکمل و متمم هندسه تکوین انسان نام برد و یاد کرد که با ابتنا و اتکای بر آن است که نفس انسانی

ظهور و بروز خود را مطابق با میزان توازن و معیار تعادل ایجادشده در مزاج ماده نطفه می‌یابد و با حرکت جوهری که در حکم علل اعدادی و امدادی خواهد بود ترتب حاصل در مراتب تشکّل امزجه از جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی را طی می‌کند و در غایت و نهایت سلوک تدرجی جوهری خویش آماده قبول و پذیرش مزاج اعدل انسانی می‌شود؛ در نتیجه، نفس انسانی از متن مزاج جسمانی متولد خواهد شد (ملاصدرا ۱۳۸۶: ۴۹۹؛ ملاصدرا ۱۳۸۱: ۳۶۵؛ ملاصدرا ۱۳۸۲: ۶۶۱). بنابراین، آنچه در این قسمت مدلل شد نحوه ابتدای حدوث نفس به جسم و سپس وام‌داری حدوث نفس به شرط تشکیل مزاج معتدل است، زیرا نفس در مرام صدرا، همان‌طور که تبیین شد، از همان حاق ماده و صمیم جسم برون می‌آید و امری خارج و بیرون از آن نیست که بخواهد بر جسم یا نطفه عارض و لاحق شود. بنابراین هرچقدر جسم و نطفه دارای مزاج معتدل‌تر و مطلوب‌تری باشند، نفسی که بر معیار و ملاک مزاج و با ابتدای بر درجه اعتدال آن محقق می‌شود نیز دارای اعتدال مناسب و مطلوبی خواهد شد که با مؤلفه دیگر نظام نفس‌شناسی صدرا بی که حرکت جوهری است خواهد توانست، پس از عبور و گذر از مزاج جمادی و مزاج نباتی و مزاج حیوانی، به عرض عریض مزاج انسانی برسد و نوعیت خود را محقق سازد. بنابراین باید بدین وابستگی دوسویه مزاج روحانی و مزاج جسمانی با محوریت اعتدال اذعان و اعتراف کرد.

برای تکمیل بحث، در این جا مؤیداتی را از بیانات و عبارات صدرا در خصوص اهمیت مزاج در مقام تحقق نفس در مرحله حدوث جسمانی آن، که به منزله ماده و نطفه‌ای بیش نیست، خواهیم آورد.

صدرا، گام نخست و شرط حدوث نفس بنابر ممشای خود را تحقق مزاج معتدل می‌داند و می‌گوید:

پس هنگامی که مواد و عناصر اولیه با مزاج‌های حاصل در خویش به مرتبه نهایی استعداد قبول صورت جدید رسیدند و به آخرین درجات و مراتب انکسار توسط ما بین اعداد نائل شدند و شدت و صورت آنها به اعتدال گرایید... در این هنگام شایسته قبول صورتی افضل و فیض اکمل و جوهری اعلا و اشرف از جوهر سایر موالیید می‌گردد و بنابراین از ناحیه عالم امر و تأثیر و تدبیر الهی صورتی را می‌پذیرد که جرم سماوی و عرش رحمانی پذیرفته و آن صورت عبارت است از: قوه‌ای روحانی و نفسی که هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صورت است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۲۹۹).

هم‌چنین وی در عباراتی دیگر بر لزوم اعتدال مزاج برای افاضه یا تکوین نفس انسانی تأکید می‌کند و می‌گوید:

وقتی عناصر صافی شد و تقریباً به‌طور معتدل امتزاج یافت و نسبت به نبات و حیوان طریق کمال را بیش‌تر پیمود و قوس عروجی را نسبت به سایر نفوس بیش‌تر طی نمود، آن‌گاه از جانب واهب‌الصور مختص به نفس ناطقه می‌گردد، نفسی که سایر قوای نباتی و حیوانی را به‌کار می‌گیرد، زیرا فزونی کمال براساس زیادی صفا و اعتدال است. پس وقتی مواد به‌واسطه مزاج‌هایش به نهایت آمادگی رسید و به نهایت اعتدال و وساطت که عاری از تضاد باشد رسید و اعتدال یافت و شبیه آسمان‌های هفت‌گانه گشت، در این صورت مستحق قبول فیض اکمل و جوهر اعلی و اشرف از ناحیه بخشنده جواد می‌شود؛ یعنی قوه رحمانی که ذاتاً مدرک کلیات عقلی و به‌واسطه قوی و آلات خود مدرکه جزئیات حسی می‌باشد در معانی تصرف می‌کند و راه خداوند بزرگ و حق را می‌پیماید (ملاصدرا ۱۳۸۶: ۵۱۳-۵۱۴).

علاوه بر سخنان گذشته، صدرا در جای دیگر نیز از مزاج معتدل به‌عنوان مبدأ و منشأ پیدایش نفس سخن گفته است:

... وقتی ماده بدنی دارای کیفیت مزاجی حادث گردید و صلاحیت آن را پیدا کرد که وسیله و مملکت نفس باشد، در آن هنگام، خداوند بخشنده با استخدام برخی از فرشتگان مقرب، که مفارق از عالم ماده و قوای آن می‌باشند، نفس جزئی را به‌وجود می‌آورد، نفسی که صورت بدن و مصدر کارهای انسانی و اخلاق و تدابیر بشری و مورد تأیید روح القدس می‌باشد؛ زیرا آن تدابیر تنها از طریق جوهر قدسی که دارای تعقلات کلیه است انجام می‌گیرد. پس بدن به‌واسطه استعدادش خواهان صورتی مادی است (ملاصدرا ۱۳۸۱: ۳۱۵).

۲.۳ اصل: نفس جسد مترواح است و بدن روح متجسد؛ مبنای تعاضد ماده و تجرد

مسئله تقابل دو امر مادی و مجرد از مسائلی است که امروزه تحت عنوان معضل «ذهن - جسم» (mind-body problem) مطرح است و از مباحث اصلی فلسفه ذهن (philosophy of mind) معاصر است، تاجایی که دامنه چالش‌های آن به سایر مباحث مطروحه در علوم میان‌رشته‌ای دیگر مانند علوم شناختی (cognitive science)، علوم زبان‌شناسی (linguistics)، علوم کامپیوتر (computer science)، روان‌زیست‌شناختی (psychobiology)، روان‌شناسی تجربی (experimental psychology)، و روان‌شناسی پیش‌رو (developmental psychology) کشیده

شده است. مقام پرسش از ماهیت نفس یا ذهن و نحوه ترابط و تعامل آن با بدن یا جسم از مسائلی است که حجم انبوهی از مباحثات و عبارات فلاسفه و متفکران پیشین را به خود مشغول داشته است، افرادی مانند افلاطون، ارسطو، آگوستین، دکارت، اسپینوزا، مالبرانش، لایبنیتس، ابن سینا، و ملاصدرا که هر کدام سعی در گشودن راهی نوین برای حل معضل رابطه دو امر مادی و مجرد داشته‌اند. این تلاش‌ها منجر به تأسیس و تشکیل نحله‌هایی در حوزه فلسفه ذهن شده است که عمده آن‌ها را مکاتب «تقلیل‌گرایی» (reductionism)، «حذف‌گرایی» (eliminativism)، و «پدیدار ثنوی» (epiphenomenalism) شامل می‌شود و این درحالی است که غالب آرای فلاسفه مزبور گذشته را می‌توان در ذیل و ضمن دو مکتب کلان تصویر و ترسیم کرد: مکتب «یگانه‌انگاری» (monism) و مکتب «دوگانه‌انگاری» (dualism).

آرای این دو مکتب در تعارض و تنازع با یکدیگر است، زیرا قائلان به ثنویت و دوگانه‌انگاری همیشه بر اثبات و انتاج وجود واقعیت‌ها و حقایق غیرمادی تأکید دارند و ذهن و یا بهتر بگوییم نفس انسان را سرآمد این دسته از امور غیرمادی و به اصطلاح مجرد می‌دانند. خود این دیدگاه نیز منقسم به اقسامی با آرای متعدد می‌شود که عبارت‌اند از: «ماده‌گرایی افراطی»^۲، «وحدت‌انگاری»^۳، «ایدئالیسم افراطی»^۴، «نظریه‌های دوجنبه‌ای»^۵، و «یگانه‌انگاری بی‌طرف»^۶ که تفصیل هر کدام از آن‌ها موجب اطناب در کلام خواهد شد.

درمقابل، قائلان به یگانه‌انگاری مدام با برجسته‌ساختن دو ویژگی تقلیل‌گرایی و حذف‌گرایی سعی بر آن دارند که تمام حالات و شئون غیرمادی روان یا ذهن یا نفس آدمی را تأویل و تفسیر به امور مادی کنند، تا آن‌جا که حتی مصداقی از اعضا و ارکان مادی را نیز به عنوان مبدأ و منشأ ادراک موردنظر معرفی می‌کنند. این دیدگاه نیز خود منقسم به اقسامی چند است که عبارت‌اند از: «نظریه اصالت عمل متقابل»^۷، «نظریه علیت تقارنی»^۸، «نظریه توازن‌انگاری»^۹، و «نظریه پدیدار ثنوی»^{۱۰} که تشریح این موارد نیز موجب خروج از محل اصلی بحث خواهد شد.

بنابراین، با اکتفای بر همین مدخل و مطلع بر بحث نفس و بدن و تبیین نوع رابطه و سنخ تعامل آن‌ها، تمرکز اصلی بحث را بر سخنان و عبارات صدرالمتألهین می‌بریم و درصددیم که این مطلب را به اثبات برسانیم که دیدگاه وی کاملاً جدا و مستقل از دو دسته مذکور است؛^{۱۱} یعنی دیدگاه صدرا را نه می‌توان در ذیل دیدگاه وحدت‌گرا گنجانده و نه می‌توان آن را در ضمن دیدگاه دوگانه‌گرا تفسیر و تحلیل کرد، بلکه نظر نهایی وی امری غیر از این دوست و آن ترسیم و تصویر رابطه تشکیکی مبتنی بر دو اصل حدوث جسمانی و حرکت جوهری است که ذکر شد.

توضیح آن‌که در دیدگاه صدرا سخن از ارتباط نفس و بدن نیست، بلکه سخن از جوانب و حیثیات گوناگون حقیقت واحدی است که دارای مراتب مشکک و مترتب بسیاری است که می‌توان کلیت نام دو مرتبه از آن را نفس و بدن دانست. به عبارت دیگر از منظر صدرا نفس همان بدن و بدن همان نفس است. اگر نفس از میان برود، بدن از میان رفته است و اگر بدن از میان برود، نفس از میان رفته است. بنابراین نفس پس از زوال بدن در صورتی امکان بقا خواهد داشت که با عقل مفارق اتحاد پیدا کند؛ اما در این صورت حقیقت عنوان نفس تغییر پیدا می‌کند و دیگر نفس آن نفسی نیست که هم‌راه با بدن و مدبر او بود (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۷۷). بنابراین در این دیدگاه نباید به نفس به عنوان جوهری متفاوت با بدن نگریسته شود؛ زیرا نفس حاصل ماده و منتهی‌الیه آن به شمار می‌رود.

البته گفتنی است که شواهد بسیاری وجود دارد که دوگانه‌انگار بودن ملاصدرا را تأیید می‌کند؛ از جمله این‌که او تمام دلایلی را که از قدیم برای اثبات تجرد نفس و تمایز آن با بدن مورد تأکید فیلسوفان بود جداگانه پذیرفته و بر آن‌ها صحه گذاشته است. وی علاوه بر کتاب، سنت، و شهود از اموری مانند ادراک کلی، امکان تعقل ذات، و امکان انجام افعال غیرمتناهی توسط نفس به عنوان دلایلی برای تجرد نفس و تمایز آن با بدن یاد کرده است (همان: ج ۸، ۲۶۰-۳۱۲).

اما باید دانست که اگر بخواهیم نظر صدرا را همین رأی ثنویت و دوگانه‌انگاری را لحاظ کنیم، باید بگوییم که اولاً گذشته از اشکالاتی که پوزیتیویست‌ها بر نظریه دوگانه‌انگاری وارد کرده‌اند (از جمله اثبات ناپذیری نفس متافیزیکی یا بی‌نیازی از اثبات آن، زیرا مراجعه به مغز و اعصاب به جای روح مشکلات را حل می‌کند) اشکالات دیگری نیز بر این دیدگاه وارد شده است، همانند: منطقی نبودن خلق نفس در کنار بدن، امکان ناپذیری هم‌نشینی نفس مجرد با بدن مادی، امکان ناپذیری دخالت مجرد در قلمرو ماده؛ ثانیاً، صدرا بارها از «وجود واحد» سخن به میان آورده است، به گونه‌ای که نفس را مرتبه‌عالیه بدن و بدن را مرتبه نازل نفس دانسته است. این امر با این گزارش که نفس و بدن دو چیز متفاوت و متغایرنند و در هر صورت در کنار هم قرار گرفته‌اند مناسبت و هماهنگی چندانی ندارد؛ ثالثاً، اگر قائل به تشکیک وجود باشیم و وجود را امتداد علی و معلولی به هم پیوسته‌ای دارای مراتب بدانیم، چگونه می‌توانیم این چینش را به هم بریزیم و مجرد را از جای خود برداریم و در مرتبه مادی قرار دهیم؟ بنابراین، فرض دوگانه‌انگاری به همان صورت رایج دکارتی آن در انسان‌شناسی ملاصدرا مطرح نیست.

بر پایه نقادی‌های پیشین به این نتیجه می‌رسیم که ملاصدرا اصلاً قائل به دوگانه‌انگاری نیست و دوگانه‌انگاری (چه ضعیف و چه قوی) را اساساً قبول ندارد. از نظر او فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت به اعتباری بدن و به اعتباری دیگر نفس است. ملاصدرا به تکامل ماده باور دارد و بر این اساس ماده طی حرکت تکاملی به نفس تبدیل می‌شود. بنابراین باید دانست که در این مرحله ما یک حقیقت داریم که آن یک حقیقت هم نفس است و هم بدن؛ هم قوا و هم مدبّر قوا.

اما باید گفت که وحدت‌گرایی صدرا تفاوتی عظیم با دیگران دارد. تفاوت عمیق و بزرگ ملاصدرا با سایر وحدت‌گرایان در رابطه نفس و بدن که دقیقاً عامل تعالی نظر او نیز است همان مقوله طلایی فلسفه وی یعنی مقوله تشکیک است. از این نظر، بسته به اعتبارات و لحاظات، ملاصدرا هم یگانه‌انگار است و هم دوگانه‌انگار؛ هم نفس را بدن می‌داند و هم نمی‌داند؛ هم نفس به نظر او از بدن تمایز دارد و هم ندارد. ملاصدرا وحدت‌گراست، زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره شد بارها بر وحدت نفس و بدن تأکید کرده است. وی هم‌چنین ثنوی است، زیرا نفس را مجرد و بدن را مادی می‌داند و دلایلی را که ثنوی‌ها مبنی بر تمایز نفس و بدن مطرح کرده‌اند بدون استثنا می‌پذیرد. بنابراین باید در مورد دیدگاه او گفت: هم وحدت را می‌پذیرد و هم کثرت را (وحدت درعین کثرت و کثرت درعین وحدت).

علاوه بر این چون نفس نسبت به بدن و قوای خود علیت دارد، به تعبیر دیگر نفس نسبت به آن‌ها در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد، بنابراین می‌تواند و می‌باید مشمول مقوله تشکیک قرار بگیرد. از سویی، به دلیل آن‌که مطابق با فحوای نظریه تشکیک هر مرتبه عالی مشتمل بر مرتبه دانی است، بنابراین نفس انسانی نیز به دلیل برتری وجودی‌اش از تمام کمالات موجودات فروتر از خود مثل بدن برخوردار خواهد شد، البته به علاوه کمالات دیگری که دارد. اگر بخواهیم به زبان صدرا بگوییم، باید بگوییم: نفس ناطقه درعین بساطت جامع همه قواست (همان: ج ۸، ۷۲). یعنی نفس درعین این‌که مجرد است می‌تواند مادی نیز باشد، زیرا نفس در مرتبه وحدت جمعی قرار دارد که جامع همه مراتب مادون خود است. از این رو می‌توانیم نفس را بر بدن اطلاق کنیم و بگوییم که نفس همان بدن است؛ یعنی تمام کمالات بدن را دارد. بنابراین قوای نفس شئون و مراتب وجود نفس است، نه موجودات متفاوت با آن. بنابراین تفاوت چندانی بین ارتباط نفس با بدن و ارتباط نفس با قوا وجود ندارد، زیرا ارتباط با بدن ذاتی برخی از قوا مانند لامسه است. بدین سان اگر نفس همان قوه لامسه باشد، می‌توان به راحتی گفت که نفس همان بدن است. بنابراین اگر بر پایه دیدگاه یگانه‌انگاران می‌گفتیم که نفس انسانی قبل از حدوث امری جسمانی بوده و سپس با اتکا به

حرکت جوهری و اشتداد وجودی به نفس تبدیل شده است، این مطلب ظاهراً بدان معنا بود که نفس قبل از به وجود آمدن صرفاً دارای مراتب مادی و جسمانی بوده و اکنون که تکوّن و تکامل یافته است آن مراتب مادی پیشین حفظ و مراتب تجرّدی دیگری نیز به آن افزوده شده است، ولی نمی‌توان از وحدت و عینیت نفس و بدن و نفس و قوا سخن گفت. هم‌چنین وقتی برپایه نظر دوگانه‌انگاران سخن از تمایز نفس و بدن به میان می‌آوریم، باید بگوییم که این نظر بدان معناست که انسان دو ساحت دارد: ساحت مادی و ساحت مجرد. از این رو این نظر بدان معنا نیست که نفس ساحت خاص خود را داشته باشد و بدن نیز قلمرو ویژه خود را. حال آن‌که هنگامی که براساس نظریه تشکیک معلوم شد که نفس انسان با عنایت به موقعیت هستی‌شناختی و مقام جامعیت آن طیف عظیمی و عرض عریضی از مراتب تشکیکی هستی را پوشش می‌دهد، آن‌گاه می‌توان از عالم عنصر، عالم گیاه، عالم حیوان، و عالم مجرد به‌عنوان بخشی از مراتب تشکیکی نفس انسانی یاد کرد.

۴. نوع مزاج در بدو جسمانیت حدوث در نوع روحانیت و اخلاق انسان دخیل است

پس از ذکر مقدمات و تمهیدات لازم درباب چیستی مزاج و نیز ارکان و اضلاع مبنایی برای تبیین نظریه ترابط مزاج و اخلاق که دو اصل رصین «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» بودن نفس انسانی» و «وحدت نفس و بدن» هستند، لازم است که اصل فحوا و محتوای نظریه موردنظر را تشریح و تبیین کنیم. توضیح آن‌که همان‌طور که مذکور افتاد در مزاج نوع انسانی این قابلیت و استعداد نهفته و خفته است که با حرکت جوهری در نهاد نهران خود موجودی مجرد و روحانی شود و بتواند نوعی از کلیت اجناس انسانی مانند ملکی، شیطانی، سبعی، و بهیمی را کسب و مطابق آن‌ها متخلّق و متحلّی به اوصاف و صفات رذیله یا فضیله شود. ملاصدرا در این زمینه که حرکت جوهری به‌انضمام صلاحیت موجود در نطفه و مزاج منوع انسان و عاملی برای تکوین هویت اخلاقی اوست بیاناتی متعدد دارد که به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت:

هرچه نفس کامل‌تر گردد، جامعیت و وحدت و بساطت آن شدیدتر خواهد شد، بدون آن‌که جنس آن عوض شود، بلکه وسعت می‌یابد. البته اگر این تحول ذاتی در مقوله حرکت هم‌چنان ادامه یابد، به جنس دیگری تبدیل خواهد شد، مثل انسان که هرگاه در صراط انسانی برای طی مدارج کمالات انسانی قدم گذاشت و این راه را ادامه داد،

آخرالامر درزمره ملکوت داخل خواهد شد و یا اگر در صراط حیوانیت قرار گرفت، حقیقت انسانی او به حقیقت شیطانی مبدل می‌گردد (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۹، ۴۷).

وی در بیانی دیگر که جامع و کامل است تنويع اخلاقی و تجنیس نفسانی انسان را چنین توضیح می‌دهد:

نفس انسانی از ابتدای وجود خویش مراتب و درجات متعددی را می‌پذیرد و آن‌گاه با توسط حرکت جوهری أطوار مختلف وجودی را سپری کرده و به تکامل می‌رسد. یعنی هنگامی که آدمی به صورت جنین در رحم مادر قرار دارد، در مرتبه نفس نباتی است. او بالفعل وجودی نباتی است، اما بالقوه حیوان است؛ چراکه نه حس دارد و نه حرکت. از زمان تولد و حضور در دنیا تا بلوغ صوری و طبیعی به رتبه نفوس حیوانی راه یافته است و بنابراین حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. اما مرتبه سوم هنگامی محقق می‌شود که نفس از درجه حیوانی و بلوغ طبیعی به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد. در این صورت، انسان نفسانی بالفعل و انسان مَلَکی و یا انسان شیطانی بالقوه است. از آغاز بلوغ طبیعی نفس به واسطه تفکر و نیز به‌کارگیری عقل عملی قادر به ادراک اشیا و در نتیجه بلوغ باطنی می‌گردد. بلوغ باطنی در مرتبه نفس انسانی غالباً در حدود چهل سالگی روی می‌دهد. اگر توفیق انسان را هم‌راهی کند و مسیر حق و راه توحید را ببیند و نیز اگر عقل وی با علم کامل شود و خردش با تجرد از اجسام پاک گردد، بالفعل به مرتبه انسان مَلَکی می‌رسد؛ یعنی فرشته‌ای بالفعل از فرشتگان الهی می‌شود. اما اگر از راه راست گم‌راه شود و راه ضلالت و جهالت را ببیند، از جمله حیوانات و از گروه اهریمنان می‌شود. این مرتبه مرتبه انسان شیطانی بالفعل است (همان: ج ۸، ۱۳۶-۱۳۷).

صدرا سعادت و شقاوت انسان را با ابتدای بر قوای او نیز تبیین می‌کند و ادراک ملائم را شرط می‌داند و می‌گوید:

انسان دارای قوای مختلفی است، قوایی هم‌چون: شوقیه (شهوویه و غضبیه)؛ فاعله؛ حواس ظاهر و باطن؛ عاقله، و ... که این قوا محصول حرکت جوهری و تکامل وجودی انسان هستند. اما هرکدام از قوا لذت خویش را داراست و آن را می‌طلبند. لذت و خیر هر قوه ادراک امر ملائم با طبع و جوهر آن است و ألم و شر آن قوه به ادراک امر متضاد و منافر با طبعش بازمی‌گردد. در نتیجه، برای مثال، لذت هریک از حواس پنج‌گانه ادراک متعلق محسوس آن‌هاست یا لذت غضب در انتقام است. بنابراین در میان قوا هرکدام وجودش اقوی و کمالش اعلی و مطلوبش ضروری‌تر و باادوم‌تر باشد

لذتش آشد است؛ گرچه همه قوا در تعریف لذت و شرّ مشترک هستند، لکن درجات و مراتب آنها مختلف است. قوه عاقله از لحاظ وجودی آشد و کمالش اعلی و مطلوبش اَلزم و اَدوم است (ملاصدرا ۱۳۸۲: ۲۵۰).

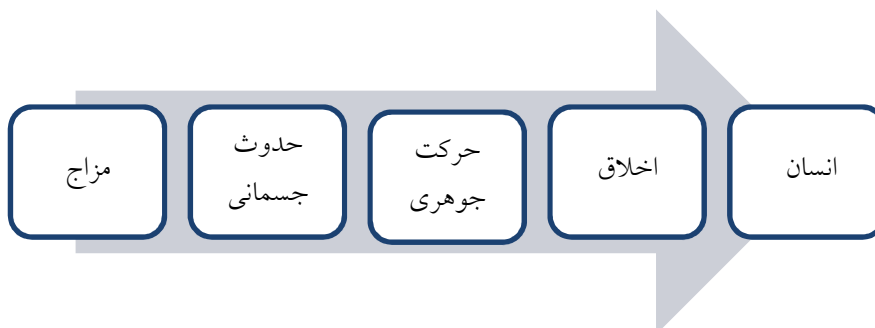
حال، با اتکای بر این موارد، ملاصدرا قائل است که نفس انسانی برای رسیدن به سعادت اخلاقی نیاز به تعدیل مزاج و تصحیح افراط و تفریط صورت گرفته در طبع مزاج دارد. دلیل وی نیز آن است که اگر این گونه نبود، نباید در مواقع تغییر مزاج، مانند سرما و گرمای زیاد، نفس متأثر می شد و حال این که چنین نیست، زیرا بر مبنای اتحاد و بلکه وحدتی را که میان نفس و بدن تبیین و تفتیح کردیم، نفس حتی در مرتبه حس و لامسه نیز عین محسوسات و مذوقات و ملموسات و مانند آنهاست. بنابراین اگر نفس را در جمیع اعضا و قوای بدن ساری و جاری ندانیم و او را در همه مراتب و مواطن طبیعی، نباتی، و حیوانی متصرف و مدبر ندانیم، آخر چگونه خواهیم توانست که تأثرات نفس را از امور ترساننده، مژده دهنده، و بازدارنده که اموری نفسانی نیستند توجیه و تفسیر کنیم؛ زیرا اگر نفس در تمام بدن از صدر تا ذیل قوا و اعضا حضوری وحدانی و سریانی نداشت، در موارد تألم، باید درد و رنجش از قبیل ترس از عاقبت کار و امثال آن می بود، نه آن که خودش نیز متألم شود. علاوه بر این انسان در هنگام ابتلا به بعضی از امراض خود را از ادراک بعضی از امور قاصر می بیند و این نیست، مگر این که توجه و تمرکز نفس به جانب مزاج جلب و جذب شود و به ناچار و ناگزیر از دیگر کارهای خویش مانند ادراک و تعقل و ... بازماند و هنگامی که از این کار خویش فراغت و فارق شود، آن گاه خواهد توانست که به مقام خاص خود که همان فعالیت های ادراکی و عقلی است بازگردد (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۸، ۷۶).

اما علاوه بر اصل حرکت جوهری که تفصیل آن گذشت، این اصل نیز به نحو استطرادی تفتیح و تبیین خود را یافت که سطوح و مراتب تکامل نفس انسان و تحقق فعلیت و تکوین نوعیت وی در اکتساب فضائل و یا اجتناب از رذایل نفسانی و انحطاط و استکمال او در ابعاد اخلاقی، که در بستر حرکت جوهری میسور و ممکن است، همگی بستگی تامّ و تمام به نوع اعتدال مزاجی دارد که در ابتدای حدوث و در نطفه و ماده عنصری دارد که براساس اختلاط اربعه و عناصر چهارگانه سنخی از مزاج را برای خود رقم زده است. زیرا با ابتدای بر سخنان صدرا و دیگر حکما گفته شد که زمینه و زمانه مطلوب و مقصود برای حدوث نفس را همین اعتدال مزاج مهیا و فراهم می سازد و این که چقدر مزاج حاصله از ترکیب عناصر بنیادین آفرینش دارای اعتدال است و هم چنین به وزن دوری و نزدیکی آن از خط اعتدال و نفوذ و ورود خطوط افراط و تفریط در آن ماده عنصری و نطفه جسمانی آماده

پذیرش و قبول نفس و یا، بهتر و دقیق‌تر گوییم، موجب ظهور و پیدایش نفس خواهد شد، که هراندازه مزاج نطفه دارای اعتدال بیش‌تری باشد، نفس حادث و ظاهرشده نیز از مراتب تکامل بیش‌تری برخوردار می‌شود و می‌تواند با معاضدت حرکت جوهری مراحل جمادی، نباتی، و حیوانی را طی کند و وارد جنس انسانی شود و در آن‌جا نیز متطور و متنوع به انواع متعدد انسانی به‌لحاظ تکوین احوال و شئون اخلاقی و حکمت عملی شود.

بنابراین باید گفت که نوع مزاج در بدو جسمانیت انسان در نوع اخلاق و روحانیت او دخیل است و به‌هم‌مقدار مزاج جسمانی معتدل‌تر باشد، نفس انسانی در مراحل آتی خویش دارای اوصاف و احوال روحانی و اخلاقی معتدل‌تری خواهد شد. خواننده تیزبین و نکته‌دان باید تا بدین‌جا متوجه این امر شده باشد که ریشه و اساس این نظریه در نگاه وجودی است که صدرا به بحث مزاج دارد و این‌که آن را، همان‌طور که گفته شد، در طبیعیات حکمت متعالیه مطرح نکرده و از امور عامه دانسته است؛ بنابراین آن‌گاه است که می‌توان با دو اصل حدوث جسمانی و حرکت جوهری مزاج را عامل کینونت اخلاق و نوعیت انسان دانست.

می‌توان خلاصه نظریه را در قالب طرح‌واره ذیل نشان داد:



حال نوبت آن رسیده است که با ارائه شواهدی بسیار از گفتار فلاسفه و متفکران توجه و تنبه آن‌ها را در قالب ایما و اشارات به فحوا و محتوای نظریه مطمح‌نظر دریابیم و سپس با آشکار و نمایان‌ساختن آموزه مطرح در این نظریه مهر تأیید و تضمین بر صدق و صحت آن بزنیم.

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در عباراتی صریحاً اخلاق را تابع مزاج می‌داند و یکی از راه‌کارهای اساسی و بنیادین را در اصلاح و تهذیب و تربیت نفوس را اصلاح مزاج و بازگشت با اعتدال مزاج می‌داند و چنین می‌گوید:

در علوم طبیعی مبرهن گردید که اخلاق و عادات تابع مزاج بدن است، به طوری که اگر کسی بر مزاجش بلغم غلبه و مستولی گردید، آن گاه بر وی صفت سکون، وقار، و حلم در او بسیار گشته و راسخ می گردد. و آن کس که صفرا در او زیاد گردد و بر مزاجش غلبه کند، غضب او زیاد می شود و کسی که بر وی سودا غلبه کند، سوء خلق بر او چیره گردد. و هر کدام از اینها اخلاق های دیگری را نیز به دنبال می آورد که ما متعرض آن نمی شویم. پس شکی نیست که مزاج قابل تبدیل است و در نتیجه با تغییر مزاج اخلاق نیز قابل تبدیل و تغییر خواهد بود. لذا به کارگرفتن ریاضت هایی که در کتب اخلاقی ذکر شده در این امر مؤثر است. پس هرگاه مزاج انسان اعتدال یابد، به آسانی اخلاق او خوش و مهذب خواهد شد و به خاطر اعتدال مزاجش در تهذیب اخلاق اثر می پذیرد. هر چه مزاج به اعتدال نزدیک تر باشد، استعداد شخص برای قبول ملکات فاضله علمی و عملی بیش تر خواهد بود (ابن سینا ۱۴۱۰ ق: ۱۹۷).

همان طور که ملاحظه می شود، ابن سینا نه تنها غلبه هر کدام از اخلاط اربعه مانند صفرا و سودا و بلغم را موجب مستولی شدن نوعی از اخلاق مانند حلم، غضب، و سوء خلق می داند، بلکه مدعی آن است که هر کدام از این موارد انواع دیگری از اخلاق را نیز به دنبال خود خواهد داشت که سر همه آنها را در اعتدال مزاج می داند. مطلب دیگر آن که چون نفس انسانی در تعلق خود در ابتدا نیازمند استعداد محل است، نفس به هر موطنی تعلق نمی گیرد؛ بلکه پس از آن که عناصر در هم آمیختند و از اجتماع آنها صورت و حلدت آنها شکسته شد و بر اثر فعل و انفعال به اعتدال گراییدند نفس تعلق می گیرد. بنابراین هر چه اعتدال برتر و بالاتر باشد، آن گاه نفس شریف تری بدان تعلق خواهد گرفت. به طوری که نفس انسانی تنها در امزجه ای که بسیار قریب به نقطه اعتدال حقیقی است تعلق و تحقق خواهد یافت و حتی شرافت نفوس انسانی نیز وابسته به امزجه اعتدالی و شدت اعتدال است.

این مطلب تاحدی مهم است که جناب جامی در *نقد النصوص تعلق و تحقق روح در عالم طبیعت* را نه به اندازه تمام حقیقت روح، بلکه تنها به مقدار قابلیت و صلاحیت مزاج جسم و اعتدال آن می داند و مزاج را عاملی محدود و معین برای روح معرفی می کند که ظرف ظهور روح در عالم طبیعت است؛ زیرا از نظر وی روح امری قدسی و ملکوتی است که ماهیت مشخصی ندارد. بنابراین آنچه ماهیت و حدود و ثغور آن را تحدید می کند همان مزاج جسمانی نطفه عنصری است که در هنگام حدوث روح موجب قالب گرفتن روح می شود، تاحدی که روح بما هو روح ظاهر نمی شود، بلکه بما هو اعتدال مزاج ظاهر می شود. سخن وی در این باره چنین است:

از خصایص روح که نفس رحمانی است و از صفات ذاتی آن حیات است آن که بر هیچ یک از قوایل عبور نمی کند و صورت مثالی با آن مباشر نمی شود، مگر آن که آن شیء با قوه قبول خود زنده می شود و در وی خاصیت حیات و اثری از آثار آن به اندازه آن قوه قبول پدید می آید. لکن وقتی که آن شیء که روح بر وی گذر کرده و با آن مباشرت کرده و حیات در وی سرایت کرد زنده شد، تصرف روح و تأثیر آن به اندازه مزاج آن شیء و استعدادش می باشد، نه به اندازه خود روح؛ زیرا روح امری قدسی است و دارای اندازه معین و حیثیت مشخص نمی باشد. وقتی آن شیء دارای مزاج معتدل قابل حیات باشد، حس و حرکت و همه خواص به اندازه مخصوص در وی ظاهر می شود (جامی ۱۳۷۰: ۲۱۵).

اما یکی از مسائلی که به عنوان لوازم اعتدال مزاج مطرح می شود بحث ریاضات سلوکی است. توضیح آن که نفس انسانی حافظ اعتدال مزاج است و وحدت حقیقی بدن را که اجتماع عناصر متضاد است حفظ می کند و بنابراین مزاج اعتدالی صورت این وحدت حقیقی است. هنگامی که انسان در حال صحت و سلامتی قرار دارد و امزجه اعضا و بدن در حالت اعتدال اند افکار سالم و صحیح خواهد داشت و هرچه این اعتدال به واسطه ارتکاب ریاضت ها به هم بخورد و از حد اعتدال خارج و دچار افراط و تفریط شود، صورت اعتدالی بدن و مزاج اعضا منحرف خواهد شد و در نتیجه، نفس وی نیز از حالت اعتدالی خارج می شود و بنابراین ادراکاتی که در این حالت از سالک بروز می یابد نیز منحرف و کاذب اند و منحرف شدن این ادراکات به معنای از دست دادن مطابقت با واقع است. پس ادراکاتی را که بعضی از سالکان بر اثر مجاهدت و ریاضت شدید و خارج از طور اعتدال به دست می آورند کاذب و مخلوق اوهام و تخیل آن ها به دلیل سوء مزاج است. پس به همین دلیل، نظر علمای اخلاق آن است که متوسط بین افراط و تفریط عدالت است. ملکات اخلاقی در صورتی ممدوح اند که به افراط و تفریط سوق و میل نداشته باشند. شجاعت حد وسط بین تهور و جبن است. نه تهور که افکندن نفس در مهلکه است، ممدوح است و نه جبن که باعث صرف نظر کردن از حقوق حقه و خالی کردن میدان برای تجاوز است، بلکه شجاعت که حد وسط آن دوست ممدوح خواهد بود. بنابراین چون این طائفه به واسطه از دست دادن مزاج اعتدالی سرور و فرح ناشی از آن را از دست دادند و به جزن و بکاء میل کردند و اعتدال احوال و اخلاق را که تابع اعتدال مزاج است از دست دادند، بنابراین به ادراکات نادرست و خلاف واقع دست یافتند و بعضاً دچار اخلاق پست و مذموم شدند، زیرا سلامت بنیه آدمی را با این دسته از ریاضات سخت، که ارتباط نفس

محتاج به استکمال را با عالم طبیعت تأمین می‌کند، در خطر می‌افکند و طبیعت را از بین می‌برد و قوای ادراکی را نیز ضعیف می‌کند و بنابراین باعث امراض جسمی و روحی می‌شود و در نتیجه، مرگ اخترامی و نه طبیعی را که مانع از استکمال آدمی است قریب و نزدیک می‌کند.

شیخ الرئیس ابن‌سینا در نمط دوم/ اشارات و تنبیهات حکمت موجود در خلقت انواع مزاج را مربوط به انحای کمال انسانی می‌داند و هر نوعی از انواع موجودات را مختص به مزاجی ویژه می‌داند و می‌گوید:

به حکمت صانع نظر کن که در ابتدا اصولی را خلق نمود و سپس از آن اصول مزاج‌های مختلفی آفرید و هر مزاجی را برای نوعی مهیا نمود و دورترین مزاج از اعتدال را برای دورترین نوع از کمال قرار داد و نزدیک‌ترین مزاج را نسبت به اعتدال ممکن مزاج انسان قرار داد تا نفس ناطقه او در آن آشیان گزیند (ابن‌سینا ۱۹۹۲: ج ۲، ۲۹۸).

در همین جهت، جناب فارابی نیز بیانی مشابه دارد و درجات مختلف در اعتدال مزاج را شرطی مهم در امر تخصیص نفوس به ابدان می‌داند و چنین ابراز می‌دارد:

حکمت باری تعالی در نهایت است، زیرا خداوند اصول را خلق کرده و از آن مزاج‌های مختلف را ظاهر نمود و هر مزاجی را به یک نوع از انواع مخصوص گردانید و هر مزاج دورتر از اعتدال را سبب آن نوع دورتر از کمال قرار داد و نزدیک‌ترین نوع به اعتدال را مزاج بشر قرار داد تا آن‌که صلاحیت قبول نفس ناطقه را داشته باشد (فارابی ۱۳۸۹: ۱۹).

بنابر این سخنان، تا بدین جا همان مدعایی که مطرح کردیم تبیین خود را می‌یابد که هرکس که مزاج بدنش در نهایت استوا باشد روح موجود در بدن او نیز در غایت استوا خواهد بود و هم‌چنین افعال نفس نیز در او در غایت استوا خواهند بود. و ازسویی، اگر کسی مزاج بدنش از حد اعتدال نقصان داشته باشد، به همان نسبت افعال نفس نیز در او ناقص خواهد بود و روح در او تنها به همان نسبت خواهد بود، نه بیش‌تر. بنابراین حدود ظهور و بروز نفس و حالات و شئون آن وابسته به بستر پیدایش و آمایش آن دارد؛ هرچقدر محل نزول و حدوث دارای استعداد و ظرفیت بالاتری باشد، پذیرای کمالات و اوصاف روحانی بیش‌تری خواهد بود.

اما یکی دیگر از تصریحات روشن در تناکح مزاج با اخلاق گفتار شیخ بهایی است که می‌گوید:

امیرالمؤمنین علی (ع) به یکی از دانشمندان یهودی چنین فرمود: هرکس طبع او معتدل باشد مزاج او صافی گردد و هرکس مزاجش صافی باشد اثر نفس در وی قوی گردد و هرکس اثر در او قوی گردد به سوی آنچه که ارتقایش دهد بالا رود و هرکه به سوی آنچه ارتقایش دهد بالا رود آن‌گاه به اخلاق نفسانی متخلق گردد، و هرکس به اخلاق نفسانی متخلق گردد موجودی انسانی شود، نه حیوانی و به باب ملکیت درآید و چیزی او را از این حالت برنگرداند (شیخ بهائی ۱۳۸۷: ۵۹۴).

آنچه در گفتار مزبور مورد توجه است تأثیر عمیق‌تر آثار نفس در مزاج و طبعی است که معتدل باشد؛ زیرا اگر مزاج دارای اعتدال مناسب نباشد، توانایی ظهور و بروز کمالات و قوای نفس را در خود ندارد و همین امر موجب می‌شود که مزاج معتدل با اعتدال لازم راه ارتقا به سمت کمالات اخلاقی را بهتر و سریع‌تر طی کند و متخلق به اخلاق الهی شود، نه آن‌که در مرتبه اخلاق بهائم و شیاطین و حیوانات جمود و قعود کند.

استاد جوادی آملی با ابتدای بر همان دو اصلی که مبنای این نظریه را بر آن‌ها استوار ساختیم، یعنی اصل حدوث جسمانی نفس و اصل حرکت جوهری، عقل معاد را حاصل عقل معاش می‌داند و نه تنها اعمال و رفتار صادر از نفس و بلکه جسم انسان را دخیل در نحوه تکوین ابعاد روحانی و اخلاقی وی می‌داند، بلکه بحث را فراتر می‌برند و نحوه تغذیه و تنمیه انسان را نیز امری بسیار مهم و سرنوشت‌ساز در تحقق و تحول حالات روحی و تربیت معنوی انسان می‌دانند. در واقع، به نظر ایشان ملکات روحانی تجسم همان غذای جسمانی با نیت مکتسبه است که براساس اتحاد غذا و معتذی با عبور از حسن فاعلی و به نیکویی رشد و نمو داشتن حسن فعلی عمل نیز اثر خود را می‌گذارد و منوع انسان از طریق تحصیل ملکات نفسانی خواهد شد.

حرکت جوهری آثار تربیتی و اخلاقی فراوانی به دنبال می‌آورد، زیرا براساس این اصل جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء بودن اخلاق اثبات می‌شود و از این طریق تأثیر رفتار و اعمال و اثر ابعاد جسمانی در ملکات اخلاقی و ابعاد روحانی به نیکویی تبیین می‌شود. هم‌چنین با حرکت جوهری اثر معاش در معاد و تأثیر نحوه‌های مختلف تغذیه و زیست در تربیت و تحولات روحی آشکار می‌گردد؛ زیرا براساس حرکت جوهری همان غذای حلال یا حرام به تحول جوهری به صورت ملکات و ابعاد روحانی انسان درمی‌آید. اندیشه امروز انسان چیزی جز تغذیه دیروز او نیست (جوادی آملی ۱۳۸۶: ج ۳، ۳۳۱).

این مطلب تا بدان‌جا پیش می‌رود که استاد حسن‌زاده تفاوت و تفاضل حاصل میان انبیاء، اولیا، و علما را در مقام دریافت وحی، الهام، و علم مربوط و منوط به تحصیل و حضور

مزاج معتدل و عدل می‌داند که هرچقدر درجه و مرتبه اعتدال مزاج در بنیه جسمانی بیش‌تر باشد، مکان و منزلت معنوی و روحانی او نیز بالاتر می‌رود و آن‌گاه است که بر سر سویدای یکی وحی نازل می‌شود و رتبه نبی الهی را پیدا می‌کند و بر دیگری الهام افاضه می‌شود و درجه ولی الهی را خواهد یافت و بر مابقی نیز درجاتی از علم الهی تلقین می‌شود که مراتب عالمان را تشکیل می‌دهند. بنابراین همین امر است که در بعضی تعابیر عرفا قرآن را حقیقت متنزلی می‌دانند که تنها بنیه محمدی که صاحب مقام مزاج عدل و اکمل انسانی است می‌تواند پذیرا و حامل آن باشد.

هرگاه مزاج متعادل‌تر باشد، نفسی که بر آن افاضه می‌گردد نیز افضل خواهد بود و نیز حقایق افاضه‌شده بر نفس نیز طبق مراتب نفس در فضل و درجه متفاوت است و آنان که به ایشان علم داده شده دارای درجاتی هستند، یعنی همگی در یک مرتبه نیستند و برای همین جهت است که گفته‌اند: عقل عاشری که بشر را تکمیل می‌کند به اذن خدا به انبیا وحی می‌کند، به اولیا الهام می‌کند و به علما تعلیم می‌دهد. پس افاضه در یک مزاج وحی کردن است و در مزاجی دیگر الهام و در سومی تعلیم است (حسن‌زاده ۱۳۸۵: ج ۲، ۴۱۷).

ایشان در جای دیگر نیز بر همین مطلب به‌نحوی دیگر تأکید و تأیید خود را بیان می‌دارند و چنین می‌گویند:

انسان موجود ممتدی به امتداد نظام هستی است. مرتبت مادی آن به‌نام بدن مبدأ تکون او در تحت تدبیر متفرد به جبروت است [هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء] و به‌هراندازه ارکان مزاج بایسته‌تر و اعتدال مزاج شایسته‌تر و اندام آدمی موزون و آراسته‌تر و تندرستی آن دل خواسته‌تر بود، آن‌گاه قابلی قوی‌تر و شریف‌تر برای به‌فعلیت رسیدن کمال انسانی وی بود (همان: ۱۸).

علامه طباطبایی بحث مزبور یعنی ترابط مزاج و اخلاق و نوعیت انسان را در بعد وسیع‌تر و به‌نحوی انضمامی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، یعنی ادراکات اعتباری، بیان کرده و در آن‌جا مدعی این مطلب شده‌اند که غالب عادات اجتماعی از نحوه تفکر و رسوم اجتماعی گرفته تا احساسات افراد و اخلاق فردی را می‌توان در خصوصیات و مختصات جغرافیایی و فیزیکی محل زندگی آن جامعه و افراد جست. بنابراین حسن و قبح بعضی از اعمال را می‌توان تابعی از ویژگی‌های زندگی قومی و قبیله‌ای دانست که لازمه مکان زندگی و شرایط زیست‌طبیعی و اجتماعی آن‌هاست؛ بنابراین زیست‌جهان فرد جهان اخلاقی وی را نیز رقم خواهد زد.

منطقه‌های گوناگون زمین که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی مختلف می‌باشد تأثیرات مختلف عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات تأثیر به‌سزایی می‌کند و هم‌چنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و در پیرو آن‌ها ادراکات اعتباری آن‌ها از هم جدا خواهد بود. مثلاً احتیاجات گرما و سرمای منطقه استوایی نقطه مقابل احتیاجات منطقه قطبی بوده و از همین جهت از حیث تجهیزات مختلف می‌باشند. در منطقه استوایی در اغلب اجزای سال برای انسان یک لنگ که به‌میان بندد لازم و زیاده بر آن خرق عادت و شگفت‌آور بوده و قبیح شمرده می‌شود و در منطقه قطبی درست برعکس است. اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم سکنة منطقه‌های مختلف زمین مشهود است بخش مهمی از آن‌ها از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد (طباطبایی ۱۳۸۴: ج ۲، «مقاله ششم»، ۲۱۴).

در آخر بایسته و شایسته است که رابطه مزاج، خلق‌وخو، و رفتار را از نظر طبیعی سستی نیز پی‌گیریم تا فحوا و محتوای مطلب به‌درستی درک شود و اهمیت آن افزون‌تر شود. یکی از طبیبان حاذق طب چنین گوید:

زنان یا مردانی که دموی مزاج هستند از خصوصیت بارز آن‌ها سلطه‌جویی و اقتدارطلبی است و زنان و مردانی که صفراوی مزاج هستند تندوتیز و بی‌قرار و دچار عصبانیت زودرس و زنان و مردانی که سوداوی مزاج هستند وسواسی، ترسو، و کم‌تحمل و مرد و زن بلغمی مزاج آرام و مطیع و بردبار می‌باشد. درگزینش نیروی انسانی برای هر مجموعه کاری نیز طبایع و مزاج‌ها کاربرد فوق‌العاده دارد. به‌طور مثال سرباز یا کارگر باید پراورزی، شجاع، و جسور باشد که از خصوصیات افراد دموی است. مدیر و طراح و محقق باید دقیق، پی‌گیر، باهوش، بااراده، ریزبین، منظم، و سیستم‌ساز باشد که از خصوصیات صفراوی مزاج‌هاست. قاضی، پزشک، و مربی ورزشی باید وسواس‌گونه، سخت‌گیرانه، و دقیق روی کارش نظارت کند که تاحدی از خصوصیات سوداوی‌هاست. کارمند، فروشنده، هنرمند، و سرایدار باید بلغمی مزاج باشد تا مطیع، آرام، و صبور باشد و چون‌وچرا در کار نیاورد. علاوه‌بر این موارد، رنگ‌ها، لباس‌ها، زمین، مصالح ساختمانی، وسایل پلاستیکی، محیط‌های جغرافیایی، خوراکی‌ها، احساسات، رفتارهای اجتماعی، رفتارهای مذهبی، رفتارهای جنسی، بارداری، تکلم، تفکر، کار، ورزش، و ... هرکدام دارای طبع سرد و گرم و مزاج خاص بوده و به همان نسبت بر روح و روان و جسم و نوع شخصیت آدمی تأثیرگذار هستند (عزیزخانی ۱۳۹۰: ۱۰-۱۱).

۵. نتیجه‌گیری

اگر مطابق این نوشتار رابطه‌ای میان مزاج با اخلاق در فلسفه ملاصدرا وجود داشته باشد، آن‌گاه می‌توان نتایج زیر را برداشت کرد:

- الف) می‌توان گام‌های آغازین تربیت اخلاقی و تهذیب نفسانی را از همان بدو تولد برداشت که انسان نطفه و ماده‌ای بیش نیست؛
- ب) می‌توان به حضور گزاره‌های اخلاقی در نحوه تغذیه، تنمیه، تولید مثل، و تفکر انسان حکم کرد؛
- ج) اگر انسان قرار است که اخلاقی باشد و اخلاقی زندگی کند، باید رشد اخلاقی کند و لازمه رشد اخلاقی وی تولد و حدوث اخلاقی او خواهد بود؛
- د) مؤلفه اساسی و مهم زندگی اخلاقی رعایت اصل عدالت و اعتدال مزاج است؛
- ه) اگر نطفه ابتدایی انسان در شرایط مطلوب و معتدل منعقد شود، آن‌گاه اوصاف اخلاقی در حالات روحی انسان نمایان می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. اعتقاد به مزاج (temperament) از اموری است که خاستگاهی کهن در میان علوم بشری دارد، به نحوی که هم طبیبان در مباحث طب سنتی و هم متفکران و متکلمان به آن توجه و درباره آن بحث و گفت‌وگو کرده‌اند. برای مثال، در همان مراحل آغازین تفکر فلسفی در دوره یونان مزاج از معتقدات رایج بوده است، به طوری که سقراط بر مبنای انواع امزجه اقدام به طبقه‌بندی انواع غذاها کرده و خوراکی‌ها را به چهار دسته گرم، تر، خشک، و سرد تقسیم کرده است. این کار بدین‌جا نیز ختم نشده و بعد از وی، جالینوس نیز بعد از بررسی نظریات سقراط و با ابتدای بر آرای وی، نظریه اخلاط اربعه را تدوین و ارائه کرده است که شامل دم، سودا، بلغم، و صفراست. اما آنچه در میان متون قدیم اثری عظیم است آرای ابن سینا در کتاب بی‌نظیرش *القانون فی الطب* است که فصل اخیر و نقطه ختام کلام در مباحث طب است، به نحوی که اقوال و انظار گذشتگان را با آرا و تجارب خود درآمیخته و کتابی ماندگار نگاشته است.

۲. دیدگاه ماده‌گرایی افراطی (extreme materialism) قائل است که هرچه وجود دارد امور جسمانی و مادی است؛ بنابراین گزاره‌هایی که مفاد ذهنی و مربوط به ساحت غیرمادی نفس یا روح‌اند یا فاقد معنایند و یا مفادی دارند مشابه گزاره‌های خبری که از پدیده‌های جسمانی و مادی گزارش

می‌دهند. مکتب رفتارگرایی (behaviorism) در روان‌شناسی نیز مبتنی بر همین دیدگاه است. هم‌چنین، این دیدگاه در فلسفه مکتب اصالت جسمانیت یا همان فیزیکیالیسم (physicalism) را تأسیس کرد، اما دوام چندانی نیاورد.

۳. دیدگاه وحدت‌انگاری (identity theory) قائل است که گزاره‌های معنایی مفهوم خاص خود را دارند، اما کاذب‌اند. این دیدگاه بر مبنای تمایز شبه‌فلسفی میان معنا (significance) و مرجع (reference) و نیز میان تضمن (connotation) و معنای صریح (denotation) تحکیم و تثبیت شد. بر اساس این دیدگاه، تبیین‌های معنایی و فیزیکی در مورد یک شیء هر کدام به مفادی اشاره دارند، اما در نهایت یک چیزند و به یک ماده فیزیکی یا واقعیت تجربی ختم خواهند شد که آن شیء همان پدیده جسمانی است. برای مثال، احساس لذت، به نظر صاحبان این دیدگاه، چیزی جز اشاره به قلب نیست. البته آن احساس و این اشاره مترادف نیستند، اگرچه از نظر شرایط معنایی یکی‌اند. این دیدگاه منظری تجربی به پدیده‌های ذهنی است که هر پدیده ذهنی را تنها وقتی قابل طرح می‌داند که به‌ازای آن پدیده‌ای مغزی یا قلبی اتفاق افتاده باشد.

۴. ایدئالیسم افراطی (subjective idealism) دیدگاهی است برخلاف ماتریالیسم افراطی، که مصداق امر واقعی را تنها همان موجود مدرک و متعلقات ادراک یعنی صور ذهنی می‌داند. بنابراین مطابق این دیدگاه هر چه هست نفس یا ذهن است و به تعبیر دیگر، هر چه هست یا مدرک است یا مدرک، مانند نظر بارکلی.

۵. نظریه‌های دوجنبه‌ای (double-aspect theories) دیدگاهی است که صفات ذهنی و جسمانی مثلاً امری مانند نفس را دو جنبه و دو ساحت کاملاً متمایز و متخالف از چیزی می‌داند که خود آن چیز نه ذهنی است و نه جسمانی؛ بنابراین دیدگاه اسپینوزا در باب نفس را می‌توان مصداق بارز چنین نظری دانست.

۶. یگانه‌انگاری بی‌طرف (neutral monism) دیدگاهی است که تفاوت ذهن و جسم یا نفس و بدن را نه در ماهیت و ساختار، بلکه در ترتیب آن‌ها می‌داند. به عبارت دیگر، از نظر آن‌ها ذهن و جسم مجموعه‌ای هستند کامل که شیء واحدی محسوب می‌شوند. هیوم، ویلیام جیمز، ارنست ماخ، راسل، و ایر را می‌توان از صاحبان دیدگاه یگانه‌انگاری با این تقریر و تحریر دانست.

۷. نظریه اصالت عمل متقابل (interactionism) بیان‌گر دیدگاهی است که مطابق با آن امور ذهنی و معنایی گاهی باعث به‌وجود آمدن حوادث جسمانی می‌شود و از سویی پدیده جسمانی گاهی باعث پدید آمدن پدیده ذهنی خواهد شد. برای مثال، ممکن است که اندیشه‌ای قلب را به تپش وادارد و یا یک قطعه موسیقی منجر به مرور کردن دسته‌ای از خاطرات شود. روایت سستی این نظریه را می‌توان در دیدگاه دکارت جست‌وجو کرد. اما این دیدگاه ضرورتاً به جوهر ذهنی نیاز ندارد، زیرا فردی که قائل به این نظریه است می‌تواند از امور و پدیده ذهنی سخن بگوید، بدون آن‌که برای آن‌ها نیازمند قول به جوهر ذهنی باشد.

۸. نظریه علیت تقارنی (occasionalism) دیدگاهی است که با قبول جوهریت هم برای نفس و هم برای بدن تأثیر و تأثر آن‌ها را نه فعل خودشان، بلکه فعل مستقیم خداوند قلمداد می‌کند، مانند نظریه مالبرانش.

۹. نظریه توازن‌انگاری (parallelism) دیدگاهی است که مطابق آن پدیده‌های ذهنی و جسمی به‌شیوه منظمی به یک‌دیگر مرتبط خواهند بود، بدون آن‌که به‌نحو مستقیم یا غیرمستقیم بین آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار شود. نام دیگر این نظریه «توازن‌انگاری روان - جسمانی» (psychophysical parallelism) است. نظریه لایب‌نیس که خود نام آن را «هماهنگی پیشین‌بنیاد» (pre-established harmony) می‌گذارد غالباً به‌عنوان نمونه بارز این دیدگاه معرفی می‌شود.

۱۰. نظریه پدیدار ثانوی (epiphenomenalism) بیان‌گر دیدگاهی است که مطابق با آن رابطه نفس و بدن به‌نحو یک‌طرفه، یعنی از بدن به نفس، پذیرفته شده است. به‌عبارت‌دیگر، بدن بر نفس مؤثر است و بنابراین عکس آن صحیح نیست. این سخن بر این مبنا گفته شده است که پدیده‌های ذهنی نمی‌توانند حالت فاعلی داشته باشند. این پدیده‌ها، طبق این دیدگاه، با خود نفس یا ذهن یکی‌اند و اساساً نفس یا ذهن چیزی جز همین پدیده‌های ذهنی نیست.

۱۱. باید دانست که معضل رابطه نفس و بدن برای شاخه‌های معرفتی دیگر نیز مسئله موردبحث و مهمی تلقی می‌شود. علوم روان - اعصاب‌شناسی (neuropsychology)، فراروان‌شناسی (parapsychology)، و علم فرمان‌شناسی سایبرنتیک (cybernetics) که جوانب مشترک فرایندها و سیستم‌های کنترل دستگاه‌های پیشرفته در سازمان‌های انسانی و موجودات زنده را بررسی می‌کنند شاخه‌هایی از علوم تجربی‌اند که مواضع فلسفی اتخاذشده در مسئله نفس - بدن در سمت‌وسوی آن‌ها بی‌تأثیر نیست.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، طبیعیات دانشنامه علائی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف)، «الطبیعیات»، الشفاء، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب)، «الهیات»، الشفاء، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۰ ق)، اربع رسائل نفیسه، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۲)، الاشارات و التنبیها، بیروت: مؤسسة النعمان.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۳)، القانون فی الطب، بیروت: مؤسسة للطباعة و للنشر عزالدین.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف رضی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص، مقدمه و تصحیح از ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، *طب و طبیب و تشریح*، قم: الف. لام. میم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، *عیون مسائل نفس*، تهران: امیرکبیر.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۸ ق)، *المباحث المشرقیه*، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم، قم: ذوی القربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه از هانری گربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۷)، *کشکول*، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: کتابچی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۴ ق)، *تألیف المحصل*، قم: اسماعیلیان.
- عزیزخانی، محمد (۱۳۹۰)، *طب ایرانی و تغذیه*، تهران: میراث اهل قلم.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۹)، *عیون المسائل*، تهران: نشر میراث مکتوب.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: سایه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *المبدأ و المعاد*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، *اسرار الآیات*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

