

## نقد و بررسی نظریه فیلسوفان اسلامی در مسأله رابطه نفس و بدن

علی افزالی\*

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### چکیده:

فیلسوفان بزرگ مسلمان کوشیده‌اند که با طرح موجودات واسطی به‌نام روح بخاری و بدن هتالی که از بعضی جهات شبیه بدن جسمانی و از جهاتی دیگر فاقد بعضی از ویژگی‌های موجودات مادی و از این‌رو شبیه نفس مجرد است، مشکل رابطه نفس و بدن را حل کنند. اما بر این راه حل انتقاداتی وارد است، زیرا اولاً اگر تعامل مادی و مجرد، «جمال ذاتی» باشد، چگونه از طریق وسایط «ممکن» می‌شود؟ اما اگر این تعامل، ممکن باشد، مشکل یاد شده، تنها به نحوه و مکانیسم این رابطه تقلیل می‌یابد، که در این صورت باید از علوه متعددی برای تبیین این مکانیسم بهره گرفت.

ثانیاً تعبیر «مجرد نسبی» درباره بدن هتالی و نظایر آن، تعبیری مسامحه‌آمیز، غیردقیق و نادرست است. زیرا چنین موجوداتی در حقیقت، چیزی غیر از نوعی ماده لطیف (به معنای عام آن) نیستند، یعنی اجسامی‌اند که برخی از ویژگی‌های اجسام معمولی را دارند و بعضی دیگر از آن‌ها را ندارند. اما چون ماده لطیف، مانند ماده متکاتف، به حوزه اجسام تعلق دارد و روح بخاری و بدن هتالی هر نوعی ماده لطیف‌اند، از این‌رو مشکل تعامل نفس و بدن حل نمی‌شود، زیرا باز هم این پرسش بدون پاسخ می‌ماند که نفس مجرد و ماده لطیف چگونه بر هم اثر می‌گذارند؟

**کلیدواژه:** رابطه نفس و بدن، نفس، روح بخاری، بدن هتالی، مجرد نسبی.

\* E-mail : ali - m - afzali @ yahoo.com

### ۱. مقدمه:

ادعای کلی این مقاله این است که به راه‌حلی که فلاسفه اسلامی در خصوص رابطه نفس و بدن بیان کرده‌اند (۱) انتقادات گوناگونی وارد است. هدف مقاله حاضر نشان دادن دو نکته است:

۱. راه حل فیلسوفانی که کوشیده‌اند با قائل شدن به یک موجود واسطه (احراز روح بخاری با بدن هتالی یا هر چیز دیگر) معضل تعامل نفس (به‌عنوان موجودی مجرد محض) و بدن (به‌عنوان موجودی مادی) را حل کنند، فایده‌کننده نیست. البته این انتقاد به فیلسوفانی وارد است که اولاً معتقدند که نفس از همان ابتدای تعلق آن به بدن، مجرد ذاتی دارد، و به بیان دیگر نفس را روحانیه‌الحدوث می‌دانند (مانند فلاسفه مشاء و اشراق)؛ و ثانیاً تلقی خاصی از اصل سنخیت علت و معلول دارند که براساس آن، تعامل موجود مجرد با موجود مادی را عقلاً امکان‌پذیر نمی‌دانند.

بنابراین، انتقاد مزبور به ملامدرا و پیروان وی که نفس را جسمانیته‌لحدوث می‌دانند وارد نیست، چرا که اساساً آنان نفس را از ابتدا مجرد محض نمی‌دانند تا با معضلی به نام رابطه نفس مجرد و بدن هادی مواجه شوند.

همچنین، این انتقاد به فیلسوفانی هم که با تقریر دیگری از اصل سخت مانع عقلی در تراپا هادی و مجرد نمی‌بینند، وارد نیست. تنها مشکلی که برای این دو گروه از فیلسوفان در حل مسأله رابطه نفس و بدن باقی می‌ماند، نشان دادن مکاتپسر و چگونگی این رابطه است، که البته با قائل شدن به موجودات واسطه می‌توان مشکل مزبور را حل کرد و پذیرفتن وساطت در اینجا مانع عقلی و فلسفی ندارد.

۲. تعبیر «نیمه مجرد» با «مجرد نسبی» و نظائر آن، که فلاسفة اسلامی درباره «بدن مثالی» با هر چیز دیگری به‌کار برده‌اند، تعبیری غیردقیق و نادرست است. این نوع از موجودات را نمی‌توان تنها به این دلیل که پاره‌ای از ویژگی‌های موجودات جسمانی را ندارند، نوع و مرتبه‌ای از مجرد محسوب کرد، چرا که اینان برخی دیگر از ویژگی‌های امور جسمانی را دارند. چیزی که برخی از خصایص جسم را دارد و برخی دیگر را ندارد، در واقع همان ماده لطیف است و به‌همین دلیل است که ماده لطیف (به هر درجه‌ای از لطافت هم که باشد) باز هم موجودی هادی است و از این‌رو نمی‌تواند برای فیلسوفانی که نفس را تا وقتی که تعلق به بدن دارد، ذاتاً مجرد می‌دانند، مشکل‌گشای معضل باد شده باشد. البته مانع‌علی ندارد که صرفاً به‌عنوان یک تعبیر و اصطلاح، از «ماده لطیف» به «مجرد نسبی» و مانند آن تعبیر شود، ولی از این تعبیر لفظی و غیردقیق نمی‌توان برای حل یک معضل عقلی و فلسفی بهره گرفت.

## ۲. مرور بر «راه حل فیلسوفان اسلامی در مسأله رابطه نفس و بدن»

در مقاله‌ای که نگارنده در باره نظر فیلسوفان اسلامی در این مورد نوشته ام (افضلی ۱۳۸۷) گفته‌ام که آن چه مسأله رابطه نفس و بدن را به‌صورت معضلی و از دیدگاه بعضی فیلسوفان، معضلی لاینحل، درآورده است، تفسیر با تلقی خاصی از اصل سخت علت و معلول است (که در آن مقاله از آن به تفسیر اول تعبیر شد) و براساس آن تفسیر، لازمه تعامل و تأثیر متقابل بین دو موجود این است که هر دو ماهیت یکسان داشته باشند و، مثلاً، هر دو مجرد با هر دو هادی باشند. اما چون بین موجود مجرد و هادی، سختی، به معنای باد شده، یعنی تشابه ماهوی، وجود ندارد، تعامل این دو هم ناممکن می‌نماید. اما با تفسیر دیگری از اصل سخت (تفسیر دوم در آن مقاله)، تعامل هادی و مجرد، مانع عقلی ندارد و مسأله رابطه نفس و بدن به تبیین ساز و کار (مکاتپسر) این تعامل و نحوه وقوع آن تقلیل خواهد یافت.

همچنین فیلسوفان مسلمان کوشیده‌اند که با طرح واسطه‌ای که از نظر مرتبه وجودی همان مجرد محض و هادی محض قرار دارد و از جمعی با اجسام و از جمعی دیگر با مجردات شباهت دارد، فاصله مجرد و هادی را کم کنند و ارتباط این دو را امکان‌پذیر سازند. از نظر ابن‌سینا و سهروردی، روح بخاری به علت لطافت بسیار زیاد آن، و از نظر ملامدرا، علاوه بر روح بخاری، بدن مثالی به علت فقدان بعضی از خصوصیات موجودات هادی، به‌ویژه هیولایی اولیه، و دارا بودن بعضی دیگر از خصوصیات آن‌ها، و به بیان دیگر ماهیت مجردگونه و با تجرد نسبی آن، این صلاحیت را دارند که نقش چنین واسطه‌ای را ایفا کنند و معضل رابطه نفس و بدن را حل کنند.<sup>۱</sup>

### ۳. تقد و بررسی

حال پس از این مرور اجمالی بر تبیین رابطه نفس و بدن از نظر فلسفه اسلامی، به تحلیل و بررسی راه‌حل‌های یاد شده می‌پردازیم:

#### ۱. ابهام در صورت مسأله

اولین نکته مربوط به خود صورت مسأله است و آن این است که اساساً در طرح مسأله رابطه نفس و بدن ابهام وجود دارد. وقتی می‌پرسیم «نفس مجرد چگونه می‌تواند در بدن مادی اثر بگذارد؟»، آیا منظور این است که «چون بنا بر قواعد عقلی و اصل سنجت میان علت و معلول، تعامل موجود مجرد و مادی، غیرممکن و محال عقلی است، پس چگونه ممکن است این دو بر هم تأثیر داشته باشند». و در این صورت این پرسش، یک استقمار انکاری است و مراد از آن این است که «محال است بین این دو تعاملی وجود داشته باشد». ؟ یا منظور این است که «تأثیر متقابل مجرد و مادی امکان‌پذیر است و ما در آن پرسش فقط می‌خواهیم از چگونگی تحقق این رابطه مطلع شویم» و به عبارت دیگر «فقط می‌خواهیم به سؤال از چگونگی رابطه‌ای که از نظر ما عجیب و بی‌ممکن است پاسخ دهیم و از خودمان رفع تعجب نماییم؟» و به‌طور خلاصه آیا سؤال هرزبور، پرسش از «امکان» این رابطه است یا پرسش از «نحوه» این رابطه؟ یعنی آیا می‌خواهیم بدانیم که «اصلاً این رابطه ممکن است یا ممکن نیست؟» یا می‌خواهیم بفهمیم که «با قبول امکان آن، با کدام مکانیسم و ساز و کاری این رابطه عملی و محقق شده است؟»؟

حقیقت این است که در پاسخ فیلسوفان اسلامی (همانند برخی از فلاسفه غرب)، بین این پرسش سنتی و پاسخ آنها همخوانی وجود ندارد. ظاهر پرسش حکایت از این دارد که اساساً «امکان» این رابطه مورد سؤال است، در حالی که پاسخ فلاسفه اسلامی، که مبتنی بر واسطه قرار دادن روح بخاری و بدن مثالی است. عمدتاً معطوف به «چگونگی و نحوه» تحقق این رابطه است. برای روشن‌تر شدن این مطلب، هر دو شق بحث را بررسی می‌کنیم.

#### الف. بحث از «امکان» رابطه نفس و بدن:

اقتضای اصل سنجت میان علت و معلول (بنابر تفسیر اول در مقاله پیش)، «ممکن نبودن» تعامل مادی و مجرد است. بنابر تفسیر هرزبور، این اصل مستلزم نوعی هشامبت با مماثلت ماهوی میان علت و معلول است، به این صورت که علت و معلول، متلاً باید هر دو مادی یا هر دو مجرد، هر دو بسیط یا هر دو مرکب، هر دو ثابت یا هر دو متغیر باشند و بنابراین طبق این تقریر، غیرممکن است که علتی مجرد یا بسیط یا ثابت، اثر و معلولی مادی یا مرکب یا متغیر داشته باشد. حال اگر اصل سنجت را چنین تفسیر کنیم، نتیجه آن این است که اساساً «محال» است که موجود مجردی (مانند نفس) در موجودی مادی (مانند بدن) اثر گذارد و از آن اثر بپذیرد. حال اگر اصل سنجت (با آن تفسیر) یک اصل عقلی و استثنایپذیر است و خلاف آن «محال عقلی و ذاتی» است، چگونه ممکن است، «محال ذاتی» با قرار دادن یک یا چند واسطه میان مادی و مجرد، امکان‌پذیر شود؟ به بیان دیگر، پرسش اصلی‌ای که در اینجا رخ می‌نماید این است که آیا اساساً تعامل مادی و مجرد، ذاتاً و با قطع نظر از هر چیز دیگر، «ممکن» است یا «محال»؟ اگر ذاتاً

ممکن باشد، پس اولاً: تنها بجای که در مسأله «رابطه نفس و بدن» باقی میماند، همان «چگونگی و مکانیسم» این رابطه است که آن را در بخش بعد (بند ب) بررسی خواهیم کرد و دیگر دغدغهای درباره «امکان» این رابطه وجود نخواهد داشت. ثانیاً: در صورت «امکان ذاتی» رابطه مزبور، معضلاتی نظیر ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت و نظایر آن، از بیخ و بن منتفی می‌شود و دیگر مسأله‌ای به عنوان امتناع این‌گونه ارتباطها وجود نخواهد داشت (البته به شرط آنکه یکی از دلایل بروز این معضلات را همین تقریر خاص از اصل سخت بدانیم). بلکه فقط تنها چیزی که باقی میماند، تلاش ذهنی و فکری در جهت دریافت نحوه تحقق این روابط است، در حالی که بسیاری از تعابیر فلسفه اسلامی نشان‌دهنده محال بودن ارتباطهای مزبور است. محققین فلسفه اسلامی نیک می‌دانند که فرض «امکان» آن روابط تا چه اندازه بسیاری از مسائل و پاسخ‌های فلسفی را دگرگون خواهد ساخت.

اما اگر تعامل نفس و بدن ذاتاً مستع باشد، چگونه ممکن است با طرح يك با چند و حتی هزاران واسطه میان این دو با ارائه هرگونه تدابیر دیگری، چیزی را که «محال ذاتی» است، «ممکن» گردانیم؟ روشن است که در اینجا نمیتوان پاسخ داد که «رابطه مادی و مجرد، محال عادی است نه محال ذاتی، یعنی ارتباط این دو صعب و دشوار است نه محال، و از این‌رو طرح وسابطی نظیر روح بخاری و بدن مثالی، از این صعوبت کاسته و راه این ارتباط را هموار کرده است». زیرا محال عادی بودن يك چیز، آن را از حیطه امکان خارج نمیکند و به هر حال، چیزی که محال عادی است (مانند هجرات انبیا)، ذاتاً ممکن‌الوجود است. این‌گونه راه‌حل‌ها مانند این است که کسی بگوید «در شرایط معمولی،  $2 * 2 = 5$  با وجود شریک‌الباری، محال است، ولی با ابداع تدابیری خاص میتوان آنها را ممکن کرد». به علاوه، در نظرات فیلسوفان اسلامی در اینجا سازگاری درونی وجود ندارد، زیرا از يك طرف آنان با ارائه وسابط، سعی در نشان دادن امکان ارتباط نفس و بدن و . . . بالاتر از آن . وقوع این ارتباط کرده‌اند و از طرف دیگر برخی از نظرات و عبارات آنان حکایت از ناممکن بودن این امر می‌کند. یکی از ابرادات مهم ملاحظه‌شده بر نظریه «روحانیه حدوث بودن نفس» همین است که اگر نفس ناطقه از همان ابتدای حدوثش مجرد محض باشد، امکان ندارد که به بدن تعلق بگیرد و با آن، تأثیر و تأثر متقابل داشته باشد. به عقیده وی اگر نفس، مجرد باشد، اصلاً به چه جهت باید به بدن مادی تعلق پیدا کند و با فرض تجرد آن، به هیچ‌وجه نمیتوان تعلق آن به بدن را توجیه کرد.

برای نمونه، برخی از عبارات ملاحظه‌شده را در این مورد نقل می‌کنیم:

اگر مطلب [در باب حدوث نفس و تعلق آن به بدن] آن‌گونه بود که جمهور حکما تصور کرده‌اند، لازم می‌آمد که نفس، جوهری متحصّل بالفعل و در زمره جواهر عقلی مفارق [یعنی مجرد محض] باشد و سپس برای آن اتفاق رخ دهد که آن را وادار به تعلق به بدن و جدایی از عالم قدس نماید. اما تالی محال است، زیرا امر بالذات [یعنی این امر که نفس، در ذات خود، مجرد و بدون تعلقات جسمانی باشد، از ذات نفس] جدایی‌ناپذیر است و هرگز برای جوهر مفارق، چیزی رخ نمیدهد که در ذاتش نباشد، زیرا حمل حوادث باید هادیه جسمانی و امور حقارن با آن باشد».

(۱۹۸۱، ج ۸، ۱۲)

«تناقض آهیز است که ذات و حقیقت نفس، روحانی عقلی [یعنی مجرد محض] باشد و سپس تعلق به بدن و انتعالات بدنی، مانند سلامت و بیماری و لذت و المر جسمانی، پیدا کند». (همان: ۳۴۴)

از مهم‌ترین دلایل ملامت‌گرا بر نفی نظریه بالا و انتخاب نظریه «جسمانیت‌الحدوث بودن نفس» به جای آن، همین انتقاد است.<sup>۲</sup> این انتقاد حاکی از این است که مجال است نفس مجرد به بدن تعلق بگیرد و با آن تعامل داشته باشد؛ اگر از نظر وی این رابطه، ممکن بود، دیگر جایی برای این انتقاد وجود نداشت.

حاج ملامادی سزواری هم در حاشیه خود بر عبارات اسفار، تعلق نفس مجرد به بدن را که لازمه نظریه روحانیت‌الحدوث بودن نفس است، چنین مورد تردید قرار می‌دهد:

«نسبت موجود مجرد به تمام زمان‌ها یکسان است؛ پس در این صورت نفس چگونه در زمان خاص حادث می‌شود؟ [براساس این نظر فلسفی که هر حادثی مسبوق است به ماده‌ای که حامل آن باشد] نفس چگونه حادث می‌شود در حالی که در حدوث آن هیچ حاملی وجود ندارد؟ ... همان‌طور که حدوث مجرد اشکال دارد، مجرد موجود حادث هم اشکال دارد ... موجود مجرد چگونه به جسم محدود تعلق پیدا می‌کند؟» (همان: ۳۴۶، پاورقی ۱)

### ب. بحث از «نحوه» رابطه نفس و بدن:

اگر رابطه نفس مجرد و بدن مادی، ذاتاً مجال نباشد و عقلاً امکان‌پذیر باشد و فقط مسأله مکانیسم و چگونگی برقراری این رابطه مورد سؤال باشد، مسائل دیگری پدید می‌آید. اول این است که در این صورت، تکلیف آن تقریر و تفسیر اول از اصل سنجت (که برای خود قائلینی دارد) چه می‌شود؟ در اینجا چاره‌ای نیست جز اینکه تفسیر دیگری از این اصل (تفسیر دوم در مقاله پیش) ارائه می‌دهیم و آن تفسیر اول را کنار بگذاریم، و همان‌طور که در آن مقاله گفته شد، ارائه تفسیری جدید از اصل هرزور، سرنوشت بسیاری از مباحث فلسفی را کاملاً دگرگون خواهد کرد. ثانیاً اگر فقط مسأله «نحوه» این رابطه مورد سؤال است، حق این است که برای حل این مسأله، علاوه بر فلسفه باید از جمیع علومیه که به نوعی به این بحث مربوطند مدد گرفت، مانند روان‌شناسی و فراروان‌شناسی (پاراسایکولوژی)، زیست‌شناسی، فیزیولوژی و نیز تمام علوم دیگری که به‌نوعی به فلسفه ذهن و علوم‌شناختی مربوط می‌شوند.

### ۲. نادرستی اصطلاح «مجرد نسبی»

همان‌طور که گفته شد، فلاسفه اسلامی با عقیده به لطافت روح بخاری و مجرد نسبی بدن مثالی، آنها را واسطه‌سناسی برای ارتباط نفس و بدن یافتند، چرا که عاری بودن آنها از بعضی خصایص موجودات جسمانی و مادی موجب سنجت آنها با نفس می‌شود و داشتن بعضی دیگر از ویژگی‌های جسمانیات، آنها را هم‌سنخ و متناسب با بدن می‌گرداند و به این ترتیب می‌توانند با هر دوی اینها (نفس و بدن) تعامل داشته باشند و اثری را از یکی از آنها بگیرند و به دیگری منتقل کنند.

اما به نظر نگارنده، این تبیین، خالی از دقت فلسفی لازم است و گره‌گشای محض رابطه نفس و بدن نیست. زیرا قبل از هر چیز باید معنای دقیق واژه‌هایی نظیر مجرد نسبی یا نیمه مجرد معلوم

شود وگرنه هرگونه بحث و تبیین‌گیری در مورد این واژه‌ها، مصداق تصدیق بلامتصور خواهد بود. واقعاً جای این پرسش وجود دارد که معنای روشن و محصل واژه «نیمه مجرد» با «مجرد نسبی» چیست؟ هرگونه معنای احتمالی را در اینجا بررسی می‌کنیم:

**الف:** آیا منظور از این واژه این است که نیمی از یک چیز، مادی و نیم دیگر آن مجرد است؟ واضح است که چنین نیست و به فرض هر که چنین موجودی واسطه نفس و بدن باشد، اگر نفس در بخش مادی آن اثر بگذارد، باز هم اشکال تأثیر مجرد بر مادی به قوت خود باقی است و اگر در بخش مجرد آن اثر بگذارد، این تأثیر باید به بخش مادی آن منتقل شود که در این صورت اشکال مزبور مجدداً پدیدار می‌شود.

**ب:** آیا منظور از «مجرد نسبی»، تجرد و پیراستگی آن «نسبت به برخی از خصوصیات موجود مادی» است؟ بعضی از عباراتی که در مقاله گذشته از آثار فیلسوفان درباره تجرد موجودات مثالی نقل کردیم کاملاً حاکی از همین معنا است؛ یعنی موجود مثالی موجودی است که عاری و پیراسته و مجرد از هبولاوی اولیه و برخی دیگر از ویژگی‌های موجودات مادی است. اما آیا با چنین معنایی از تجرد می‌توان معضل رابطه مادی و مجرد را حل کرد؟

پرسش اصلی این است که اگر چیزی، به صرف اینکه بعضی از خصایص موجود مادی را نداشت، آیا کافی است که برای آن درجه‌ای از تجرد قائل شویم یا چنین چیزی باز هم یک موجود جسمانی است و مجرد نامیدن آن یک تعبیر غیردقیق و مسامحه‌آمیز است؟ پاسخ این است که موجودات جسمانی کیفیات بسیار متنوع دارند. برخی از اجسام به گونه‌ای هستند که بر تعداد بیشتری از حواس ما اثر می‌گذارند، مانند اجسام سخت (نظیر سنگ و چوب و آهن) که هم آنها را می‌بینیم و لمس می‌کنیم و هم بو و مزه و صدای خاصی را از آنها احساس می‌کنیم. اما اجسام دیگری هستند که تعداد کمتری از حواس ما را با به شدت کمتری. مثلاً آب است که در مقایسه با سنگ، اثر ضعیف‌تری از نظر سختی بر لامسه ما دارد. اما نور و آتش در مقایسه با آب و سنگ بر تعداد کمتری از حواس ما اثر می‌گذارند یعنی بر حس بینایی اثر می‌گذارند و می‌توانیم آنها را ببینیم ولی بر سایر حواس اثر نمی‌گذارند و از این رو نمی‌توانیم نور و آتش را همانند سنگ لمس کنیم و با مزه خاصی را از آنها درک کنیم. اما هوا (دست‌کم در حالت سکون) هیچ‌یک از حواس ما را تحت تأثیر خود قرار نمی‌دهد و نمی‌توانیم آن را ببینیم یا لمس کنیم ... اما نکته قابل دقت در اینجا این است که تمام آنها (سنگ، آب، نور، هوا، ...) علی‌رغم آنکه به گونه‌ها و نسبت‌های متفاوت بر حواس ما اثر می‌گذارند، ولی همگی موجوداتی کاملاً جسمانی محسوب می‌شوند. نور و هوا، با آنکه به درجه پایین‌تری بر حواس ما اثر می‌گذارند، ولی به همان اندازه به عالم اجسام تعلق دارند که سنگ و چوب تعلق دارند. اینکه یک چیز، تعداد کمتر یا به شدت کمتری حواس ما را تحریک کند، هیچ ارتباطی به این ندارد که در سلسله مراتب طولی هستی، آن چیز را به مجردات نزدیک‌تر بدانیم. باید توجه کرد که اصولاً شناخت علت و نحوه تأثیر یک چیز بر حواس ما و به‌طور کلی عملکرد و ساختمان ادراکات حسی، یک امر علمی و تجربی است نه فلسفی و عقلی، و کسانی که با علوم جدید آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که حس شدن یا نشدن یک چیز مادی، از یک طرف به ساختمان فیزیکی آن (و سایر شرایط مادی محیط) و از طرف دیگر به ساختمان و نظام مغزی و عصبی فرد ادراک‌کننده مربوط است. به همین جهات است که مثلاً چوب را به دلیل فشردگی و نزدیکی مولکول‌های آن مشاهده می‌کنیم ولی هوا را به دلیل فواصل بیشتر مولکول‌های آن نمی‌بینیم با انسان، بخش اعظم طیف انواع انرژی‌ها و امواجی را که پیرامون

اوست (هائند نور مادون قرمز و ماوراءبنفش) احساس نمی‌کند ولی بعضی از حیوانات انوار و اصواتی را می‌بینند و می‌شنوند که او از درک آنها عاجز است. به بیان دیگر، براساس همین حیاتی علمی می‌دانیم که اساساً ادراک حسی یک چیز، امری نسبی است و چیزی را می‌توان در شرایطی احساس کرد و در شرایط دیگر نه، و یک موجود چیزی را با دستگاه ادراکی خود حس می‌کند و موجود دیگر قادر به این کار نیست. برای رعایت اختصار از توضیح مبسوط درباره این مطلب هم خودداری می‌کنیم که اصولاً از منظر علمی، به خوبی می‌دانیم که تمام اجسام (هائند سنگ) و همه امواج و انرژی‌ها (هائند نور مرئی، اشعه X و ...) از سنگ واحدند و ماهیت یکسانی دارند و هیچ فرقی بنیادی با هم ندارند. جز اینکه ماده، صورت متکاتف و فشرده آن ماهیت واحد است و انرژی، صورت همسطح آن است.

هدف از این توضیحات این است که بدانیم حس شدن با شدن یک موجود جسمانی با ادراک آن از طریق بعضی از حواس و عدم ادراک آن با حواس دیگر، هیچ ارتباطی به این ندارد که یک موجود جسمانی از نظر سلسله مراتب طولی و مرتبه وجودی بالاتر از برخی اجسام دیگر و به عالم مجردات نزدیک‌تر باشد و مثلاً نور مرئی به دلیل اینکه برخی از ویژگی‌های سنگ را ندارد، مرتبه‌ای بالاتر از سنگ با چون اشعه X، برخلاف نور مرئی، قابل رویت نیست، از این نور مرتبه‌ای متعالی‌تر داشته و به مرتبه موجودات مجرد نزدیک‌تر باشد. این تصور نادرست برای فیلسوفان قدیم به دلیل عدم اطلاع درست آنان از ساختار ماده و ساختمان و سیستم مغز و اعصاب و نحوه کارکرد حواس حاصل شده است.

حال نتیجه‌ای که از مجموع این ملاحظات گرفته می‌شود این است که نباید تصور کنیم که بدن مثالی، صرفاً به دلیل اینکه بعضی از ویژگی‌های اجسام سخت (هائند وزن و فشردگی) را ندارد و مثلاً حس لامسه یا چشایی و بوایی ما را تحریک نمی‌کند و (در شرایطی خاص) فقط بر حس بینایی اثر می‌گذارد و می‌توانیم رنگ و شکل آن را مشاهده کنیم. در نظام طولی عالم هستی از اجسام معمولی بالاتر است و می‌توان آن را شبیه مجردات دانست و واسطه نفس مجرد و بدن مادی محسوب کرد (همان‌طور که مثلاً نور و هوا و بسیاری از موجودات مادی را صرفاً به دلیل اینکه برخی از ویژگی‌های اجسام سخت را ندارند، نمی‌توانیم واسطه مجرد و مادی بدانیم). بدن مثالی هم یکی از انواع بی‌شمار موجودات جسمانی است که همانند بسیاری از اجسام دیگر نه تمام حواس ما، بلکه فقط برخی از حواس ما را تحریک می‌کند.

به‌طور کلی باید دقت کرد که اساساً واژه «مجرد» معنای سلبی دارد. «مجرد» یعنی چیزی که «جسم و جسمانی نیست و آثار و احکام آن (هائند زمان و مکان و بُعد و امتداد) را ندارد». اما چون بین سلب و ایجاب واسطه‌ای نیست، پس یک موجود، با مجرد است یا مجرد نیست (که در این صورت مادی و جسمانی است). به این ترتیب، دیگر جایی برای چیزی به نام «نیمه مجرد» یا «مجرد نسبی» و نظایر آن وجود ندارد. این سخن، غیردقیق و حتی تناقض‌آمیز است که بگوئیم چیزهایی هستند (هائند موجودات مثالی) که برخی از خصایص مجردات و برخی از خصایص مادیات را دارند. اگر بخواهیم با دقت فلسفی سخن بگوئیم باید گفت که چیزهایی هستند که برخی از خصایص اجسام را دارند (هائند رنگ و شکل) و برخی از آنها (هائند وزن و سختی) را ندارند. اما اگر چیزی از بین همه ویژگی‌های اجسام، حتی فقط یکی از آنها (مثلاً فقط رنگ) را داشته باشد باز هم یک موجود جسمانی است، که همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، داشتن ویژگی‌های دیگر،

مطلقاً به این معنا نیست که آن چیز نوعی موجود مجرد است. موجود مجرد، «خودش» در عالم خارج یک چیز «ایجابی و محصل» است ولی «فهمر و درک ما» از آن جنبه «سلبی» دارد. از این رو فقط به صرف اینکه چیزی بعضی از خصایص سایر اجسام را نداشته باشد، کافی نیست تا به آن مجرد بگوییم. بلکه باید به خصایص دیگری که دارد توجه کنیم که اگر در بین این خصایص هیچ‌گونه ویژگی جسمانی پیدا نکردیم، آن وقت است که می‌توانیم آن را مجرد بنامیم. به نظر می‌رسد که در تعابیر «نیمه مجرد» و «مجرد نسبی» و نظایر آن، با واژه «مجرد» نوعی بازی با الفاظ صورت گرفته و براساس گونه‌ای اشتراک لفظی، از کلمه «مجرد» در اصطلاح «مجرد نسبی» (که صرفاً به معنای نداشتن بعضی از خصایص اجسام است)، در حل مسأله «ربط مجرد با مادی» استفاده شده است. به این ترتیب تعابیری که در عبارات بعضی از فیلسوفان در این موضوع آمده است، حقیقتاً میسر و غیردقیق است. از جمله استاد ابراهیمی دبانی (به پیروی از تعریف فیلسوفان بزرگ)، عالم مثال و موجودی مثالی را چنین معرفی می‌کند که:

«عالم مثال، از ماده مجرد است، ولی از آثار آن برکنار نمی‌باشد. یک موجود مثالی موجودی است که در عین اینکه از کرم و کبف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد می‌باشد.» (ابراهیمی دبانی، غلامحسین ۱۳۶۴: ۳۶۳)

واقعاً جای این پرسش هست که چگونه ممکن است موجودی اصل و اساس چیزی را نداشته باشد ولی آثار و عوارض آن را داشته باشد. مگر آثار و عوارض یک چیز، غیر از شؤن خود آن چیز است؟ در غیر این صورت، این آثار و اعراض مزبور از کجا آمده است؟ مثلاً رطوبت اثر و خاصیت آب است. چگونه ممکن است بدون آب (با هر هشاً دیگری) اثری مانند رطوبت پدید آید؟ در این صورت این رطوبت قائل به چه جوهری است؟ و اگر موجود مثالی «از کرم و کبف و سایر اعراض برخوردار است، ولی از ماده مجرد می‌باشد»، پس اولاً مسأله نیاز ذاتی عرض به جوهر چه می‌شود؟ به بیان دیگر اگر این اعراض، برخاسته از ماده (هپولای اولی) اند، چگونه بدون این هشاً با زینماد، تحقق یافته‌اند و مستقل از آنند؟ و اگر اعراض مزبور از هشاً دیگری غیر از ماده نشأت گرفته‌اند، چگونه گفته شده است که «این اعراض، آثار «آن» (یعنی آثار «ماده») اند؟ ثانیاً اگر ضروری است که این اعراض، حتماً به جوهری قیام داشته باشند، از دو حال خارج نیست. با جوهر زینماد آنها جسمانی است، با مجرد است. اگر جسمانی است، پس مجموع جوهر و عرض در این موجود مثالی (اعراض از آنکه فقط یک عرض، مانند رنگ، وجود داشته باشد با اعراض متعددی وجود داشته باشند)، یعنی کل این موجود، امری جسمانی است؛ در این صورت، چه جای قائل شدن به مجرد آن است؟ شق دوم هر از نظر فلسفی محال است، یعنی اعراض جسمانی، قائل به جوهری مجرد باشند. تمام آنچه در اینجا درباره نادرست بودن تعابیر «نیمه مجرد» و «مجرد نسبی» گفته شد، درباره اصطلاحات دیگری نظیر «اجسام مجرد» و «اشباح مثالی» هر (که در مقاله گذشته از آثار فیلسوفان نقل کردیم) صادق است.

نتیجه نهایی این بحث این است که بدن مثالی به حوزه عالم اجسام (به معنای عام آن) تعلق دارد و تفاوت آن با سایر اجسام، فقط در تعداد و چگونگی اعراض و کیفیات مربوط به آن است. به بیان دیگر، موجود مثالی در زمره اجسامی است که اصطلاحاً به آن جسم لطیف می‌گویند «که این همان شق سوم از معانی احتمالی واژه «مجرد نسبی» است که در بخش بعد به آن می‌پردازیم». به این ترتیب، محصل رابطه نفس و بدن هنوز هر به قوت خود باقی است، چرا که در اینجا می‌توان پرسید که نفس مجرد، چگونه در بدن مثالی جسمانی اثر می‌گذارد.



ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که «آنچه در بدن مثالی، موجب می‌شود که مرتبه‌ای بالاتر از سایر اجسام داشته و به عالم مجردات، شبیه و نزدیک‌تر باشد، همان ویژگی «ماده نداشتن آن» (یعنی فقدان هیولایی اولی) است».

پاسخ اشکال این است که اولاً دلیل اینکه حکما، موجود مثالی را فاقد جنبه هیولایی دانسته‌اند، فقط همین تلقی نادرست است که چون آن را فاقد برخی و واجد برخی دیگر از ویژگی‌های اجسام معمولی دیده‌اند، گمان کرده‌اند که مرتبه‌ای بالاتر از اجسام طبیعی و پایین‌تر از مجردات دارد و چون مادیات، واجد ماده و صورت، و مجردات، فاقد هر دو هستند، تصور کرده‌اند که مرتبه‌ی میان این دو (یعنی موجود مثالی) ضرورتاً باید فاقد ماده و واجد صورت باشد. اما چون به دلایل گذشته نتیجه گرفتیم که موجود مثالی فرق بنیادی با سایر اجسام ندارد و نداشتن بعضی از صفات اجسام سخت، آن را از جسد بودن و مادی بودن خارج نمی‌کند و از سایر اجسام، بالاتر قرار نمی‌دهد، از این‌رو استدلال بالا در مورد ماده (هیولایی) نداشتن موجود مثالی خندوش است. ثانیاً اگر همان‌طور که از عبارات نقل شده از استاد دهبانی برمی‌آید، وجود اعراض، حاکی از وجود هیولایی باشد (که علی‌القاعده هر باید چنین باشد، زیرا اعراض و کیفیات جسم، دائماً در معرض تغییر و تحولند و هرگونه تغییری نشانه حیثیت قبول و انفعال است که این خود حاکی از منشأ تحول یعنی هیولایی اولی است) پس بدن مثالی هر به دلیل داشتن اعراضی مانند رنگ و ... همانند سایر اجسام، حیثیت هیولایی دارد. ثالثاً براساس مبانی ملاحظه‌شده، که بدن مثالی هر توسط او به عنوان رابط نفس و بدن مطرح شده است. هر جسمی ذاتاً دارای حرکت و تحول جوهری است و چون هر تغییر و تحولی، حاکی از حیثیت هیولایی است، پس بدن مثالی هر به حکم اینکه نوعی جسم است. چرا که دارای پارهای اعراض جسمانی است. پس کل ذات آن، هر چه هست، (اگر از اینکه یک عرض داشته باشد با چند عرض و این اعراض و کیفیات قائل به جوهری باشند و یا نباشند) سرایا در تغییر و حرکت جوهری است و در نتیجه واجد حیثیت هیولایی است. رابطه به فرض هم که بدن مثالی، فاقد هیولایی اولی باشد، پرسش اصلی این است که پس چگونه بدن مثالی می‌تواند به عنوان واسطه، از هر یک از نفس مجرد و بدن مادی اثر بپذیرد تا این اثر را به دیگری منتقل کند؟ به عقیده حکما اصولاً هرگونه اثرپذیری حاکی از داشتن حیثیت قبول و استعداد است و این حیثیت هر ناشی از هیولایی اولی است. اگر چیزی فاقد هیولایی اولی باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند کمترین اثرپذیری را داشته و در معرض انفعال و دگرگونی نباشد. بنابراین میان این دو ادعا که از یک طرف بدن مثالی، فاقد جنبه هیولایی است و از طرف دیگر می‌تواند به دلیل واسطه بودن، از نفس و بدن اثر بپذیرد، ناسازگاری وجود دارد. علاوه بر آنچه گفته شد، دلایل دیگری هم می‌توان اقامه کرد که حاکی از هیولایی داشتن بدن مثالی است. همچنین ذکر این نکته نیز قابل توجه است که اساساً وجود با عدم هیولایی اولی در عالم مثال، در میان خود فیلسوفان، مورد بحث و مناقشه بوده است و کسانی مانند ابن‌سینا و میرداماد و حکیم عبدالرزاق لاهیجی (صاحب گوهر مراد) و بعضی دیگر هنک این بوده‌اند که اصلاً «جسمی» وجود داشته باشد که شکل و صورت و رنگ و مقدار داشته باشد ولی فاقد هیولایی اولی باشد. (بهایی لاهیجی ۱۳۵۱: ۱۹-۶۰) اما به جهت رعایت اختصار از پرداختن تفصیلی به این نکات خودداری می‌کنیم. حال اگر به دلایل یاد شده، بدن مثالی هر مانند تمام اجسام طبیعی دارای ماده و صورت است و هیچ پدیده‌ای نسبت به آنما ندارد که بالاتر از آنما قرار گیرد، پس نمی‌تواند به عنوان موجودی که فاقد ماده و واجد صورت است، واسطه مجرد و مادی باشد.

ج. آبا منظور از «هجرد نسبی»، همان «ماده لطیف» است؟ مطالب گذشته حاکی از این بود که «بدن مثالی» هیچ نحوه‌ای از تجرد به معنای اینکه در سلسله مراتب طولی عالم هستی، بالاتر از اجسام طبیعی و نزدیک‌تر به مجردات محض باشد. ندارد، بلکه جسمی است که پاره‌ای از ویژگی‌های اجسام طبیعی را ندارد و این چیزی غیر از «ماده لطیف» نیست. در حقیقت، «هجرد نسبی» تعبیر غیردقیق و مسامحه‌آمیزی از همان «ماده لطیف» است. تفاوت ماده لطیف با ماده کثیف (متکاثف) در نحوه تأثیر این دو بر حواس است. بعضی از مواد لطیف به درجه ضعیف‌تری بر حواس ما اثر می‌گذارند (مانند آب و نسج) و بعضی فقط برخی از حواس ما را متأثر می‌کنند (مانند نور). اندیشمندان قدیم به دلیل شناخت محدودی که از گستره انواع موجودات مادی داشتند، فقط مصادیق خاص و اندکی را برای ماده لطیف می‌شناختند (مانند نور و آب و هوا و بخار)؛ ولی امروزه با دست‌آوردهای علمی جدید می‌دانیم که تمام انواع انرژی‌هایی که وجود دارند، نوعی از ماده (به معنای عام آن) هستند و در واقع ماده لطیف محسوب می‌شوند. در حقیقت طیف وسیعی از مواد لطیف وجود دارند که مستقیماً بر هیچ‌ک از حواس پنج‌گانه ما اثر نمی‌گذارند و وجود این نوع از مواد لطیف (یعنی طیف گسترده انرژی‌ها و امواج الکترومغناطیس) بر حکمای قدیم پوشیده مانده بود.<sup>۳</sup>

با توجه به خصوصاتی که قبلاً از موجود مثالی ذکر شد مشخص می‌شود که بدن مثالی هر یکی از مصادیق ماده لطیف است. اصولاً در جایی که بسیاری از اجسامی که هیچ اثری بر حواس ما ندارند، ماده لطیف محسوب می‌شوند، چگونه بدن مثالی که دست‌کم بر بعضی از حواس ما مؤثر است و در شرایطی خاص، رنگ و شکل و ابعاد آن قابل احساس است، ماده لطیف نباشد؟ کسانی هر که مانند این سپنا و میرداماد و لاهیجی، به انتقاد از دیدگاه سایر حکما درباره عالم مثال پرداختند، در واقع سخنی جز این نداشتند و به این امر تصریح می‌کردند که موجودات مثالی چیزی غیر از ماده لطیف نیستند و همانند سایر اجسام، ماده (هولی) و صورت دارند و از این‌رو حد وسط عالم مجردات و مادیات به‌شمار نمی‌روند.

اما، همان‌طور که به تفصیل ذکر شد، جسم لطیف، امر از اینکه بدن مثالی باشد با روح بخاری که حکما به جسم لطیف بودن آن تصریح کرده‌اند (و ذکر نمونه عبارات آنها در مقاله پیشین گذشت). نمی‌تواند «به‌عنوان موجودی نیمه هجرد»، واسطه تعامل نفس و بدن قرار گیرد. هرچون علامه طباطبایی نیز در *حواشی خود بر اسفار*، این نظر ملاحظه‌دار و سایر حکما را که لطافت روح بخاری را حاکی از شرافت وجودی آن گرفته‌اند و از این‌رو آن را واسطه ارتباط نفس هجرد و بدن مادی دانسته‌اند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید:

«لطافت و علقت در اجسام، به عقیده آنان، یکی از کتبات جسمانی است و موجب شرافت و پستی جسم از نظر مراتب وجود نمی‌شود، بلکه ملک در مورد تنزلات، همان شرافت و پستی از نظر مراتب وجود است. بنابراین، به فرض این که در اینجا روح بخاری هر وجود داشته باشد، لطافت آن موجب تعلق نفس [به بدن] نمی‌شود». (ملاحظه‌دار، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۴)

**یادداشت‌ها:**

۱. در مقاله‌ای که پیش از این با عنوان «راه‌حل فیلسوفان اسلامی در مسأله رابطه نفس و بدن» نگاشته (نشریه *فلسفه* ۱۳۸۶)، راه‌حل‌های گوناگون فیلسوفان بزرگ مسلمان (ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا) در حل معضل رابطه نفس مجرد و بدن مادی را با استناد به آثار درجه اول آنان شرح دادم. هرچند در اینجا اشاره‌ای کلی به مطالب مقاله اول خواهم کرد، اما برای درک دقیق‌تر و کامل‌تر این نقد و بررسی، مطالعه کامل آن مقاله، ضروری است. م. افضلی علی (۱۳۸۶) "راه‌حل فیلسوفان اسلامی در مسأله رابطه نفس و بدن"، *فلسفه*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (پاییز ۱۳۸۶) شماره ۳
۲. برای اطلاع بیشتر از ویژگی‌های روح بخاری و بدن مثالی و نقش و نحوه وساطت آن‌ها در مورد رابطه نفس و بدن، رجوع کنید به: م. افضلی علی (۱۳۸۷).
۳. برای اطلاع از برخی دلایل ملاصدرا در نفی نظریه «روحانیت‌الحدوث بودن نفس»، از جمله رجوع کنید به: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۴۴
- البته مرحوم علامه طباطبایی، در حواشی خود بر عبارات ملاصدرا، دلایل چهارگانه وی را در اینجا ضعیف و قابل پاسخ می‌داند (همان، پاورقی ۱).
۴. برای توضیح بیشتر درباره اصطلاحات «مجرد»، «مادی»، «ماده و انرژی» و «ماده لطیف» و نیز درباره خلط مصادیق مجردات و مواد لطیف به جای یکدیگر و همچنین نقد و بررسی نظریه «تجرد ملائکه»، رجوع کنید به: م. افضلی علی (۱۳۷۸).

**منابع:**

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی تهران: انتشارات حکمت.
- بهایی لامه‌جی (۱۳۵۱) رساله نوریه در عالم مثال (با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی) دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، مشهد.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (۱۹۸۱) اسفار اربعه بیروت: دارالاجاء التراث العربی.
- م. افضلی علی (۱۳۷۸) مجردات از نظر فلسفه و کلام و وحی (در مجموعه: ممدوی‌نامه جشن‌نامه استاد دکتر جیی ممدوی)، تهران: مهرس.
- م. افضلی علی (۱۳۸۷) "راه‌حل فیلسوفان اسلامی در مسأله رابطه نفس و بدن"، *فلسفه*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (پاییز ۱۳۸۶) شماره ۳



