

Contradictions Arising from the Idea of The Principal Body and The Sensible Body in Mullā Sadrā's Explanation of the Relationship between Soul And Body

Armin Mansouri 

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: ar.mansouri@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 07 May 2026

Accepted: 15 July 2026

Published Online: 23 September 2026

Keywords:

main body, sensible body, Mulla Sadra, body, soul

ABSTRACT

The relationship between soul and body in Mullā Sadrā's philosophy is a controversial topic due to its great importance, as well as the specific path and original ideas that Mullā Sadrā presented in explaining it. Mullā Sadrā, on the one hand, by proposing the idea of corporeal origination (*hudūth jismānī*), and on the other hand, by proposing the principal body and the sensible body, has explained the major part of his views regarding the relationship between soul and body. The idea of the principal body and the sensible body is one of Mullā Sadrā's important innovations concerning the soul. However, juxtaposing Mullā Sadrā's statements in various passages concerning the principal body, the sensible body, and corporeal origination, certain contradictions become apparent. The aim of this research is to employ a descriptive-analytical and argumentative method to identify these contradictions and, in the next step, to examine their validity or invalidity. The findings indicate that these contradictions are generally related to the starting point of the soul's origination, whether or not the soul encompasses the levels of elemental, mineral, and vegetable forms, the union of soul and body, the embodiment of the soul, the identity of the soul with the sensible body and its organs at their levels, and the substantial correspondence and union between soul and body.

Cite this article: Mansouri, A. (2026). Contradictions Arising from the Idea of the Principal Body and the Sensible Body in Mullā Sadrā's Explanation of the Relationship between Soul and Body. *Shenakht*, 19(3), 39-57.
<http://doi.org/10.48308/kj.2026.244238.1428>

Extended Abstract

Basically, when explaining the relationship between the soul and the body in Sadrian philosophy, what is considered first is the corporeal origination of the soul, followed by three topics: (1) the graded unitary existence of the soul and the role of the soul's substantial motion in transforming it into something immaterial, (2) the relationship between the soul and the faculties of the soul, and (3) the relationship between the soul and the physical organic body of the human being.

Mullā Sadrā has spoken of the principal body and the secondary body in some of his works. Failure to pay attention to this innovation of Mullā Sadrā will likely render the understanding of the graded (hierarchical) relation between soul and body incomplete, and in some cases contrary to Mullā Sadrā's main purpose. In Mullā Sadrā's explanation of the idea of the principal body and the sensible body, there are ambiguities as to whether the principal body is the lower grade of the soul, or the sensible body, or both? how the faculties of the soul relate to the secondary body and how they relate to the principal body? whether the union between soul and body is between the soul and the principal body or the secondary body? and so on.

Therefore, the aim of this research is to answer the question: 'What contradictions has the proposal of the idea of the principal body and the sensible body created in the explanation of the soul-body relationship in Sadrian philosophy?'

Mullā Sadrā holds that the body is the embodied soul. The existence of the soul at the grade of the material world is realized with a bodily existence and in the form of a physical body. This bodily existence does not contradict its purely immaterial existence, and the intellectual soul at the grade of the material body is identical with it, having become material in that grade. Because there is a union relationship between the soul and the body, the result of which is the rejection of any duality between them. The result of this union is that the body is the lower grade of the soul, which comes into being with it, and the soul, after reaching the higher grades of existence, is the higher grade of the body; for it is the very form of the body that has reached the higher grades.

Thus, the relationship between the soul and the body in Sadrian philosophy is precisely similar to the relationship between the soul and its faculties; just as the reality of the faculties was identical with the soul at various grades, the body is also considered the lowest grade of the soul, and the reality of the body is identical with the soul.

Now a fundamental question arises: this body, which is the lowest grade of the soul, which body is it? Does the human being have one body or two bodies? Does it refer to the same physical organic body?

Mullā Sadrā explicitly maintains two types of body for the human being, which are non-identical; among them, one is the principal and the other is a shell and outward appearance for it; one is the sensible body and the other is the non-sensible body. The

body in which the soul exercises its agency and direction is the non-sensible body, not this material body.

Therefore, in Mullā Sadrā's view, the attribution of two bodies to the human being is assumed as certain. The first body, which is the principal body, has a body that is the same physical organic body, and this body is considered body for the principal body; but for the soul, it is considered the second and secondary body. Accordingly, the physical body with organism is considered the secondary body, not the principal body. The sensible body being a sheath for the principal body is the case when the highest grade of the sensible body is the lowest grade of the principal body, so that they can be of the same grade, and thus the sensible body may serve as the cover of the principal body.

He attributes several features to the principal body:

1. The material and sensible body has no union composition with the soul; rather, when Mullā Sadrā speaks of the existential union between soul and body, he means the union of the soul with the principal body.
2. Mullā Sadrā considers the imaginal body to possess the five particular perceptual faculties (spiritual organs), to the extent that he even holds that after death, through this very imaginal body, one possesses sensory faculties. The imaginal body is the same body that the human being deals with in dreams: with its eyes it sees, with its ears it hears, and so on.
3. The intermediary through which the soul exercises its agency and direction over the sensible body is the principal body.
4. The imaginal body has an imaginal immateriality and in Sadrā's texts is the same as the animal soul.
5. The principal body is suitable for the substance of the soul, but the sensible body is not suitable for the substance of the soul, because the principal body, in Sadrā's view, is also immaterial and possesses the initial grades of imaginal immateriality.

By juxtaposing Mullā Sadrā's statements in various passages concerning the principal body, the sensible body, and corporeal origination, and comparing them with one another, fundamental contradictions become apparent. These contradictions are generally related to the starting point of the soul's origination, whether or not the soul encompasses the levels of elemental, mineral, and vegetable forms, the union of soul and body, the embodiment of the soul, the identity of the soul with the sensible body and its organs at their levels, and the substantial correspondence and union between soul and body. Considering the passages and headings under which Mullā Sadrā has proposed the idea of the principal and secondary bodies, and analyzing his concerns in

raising this discussion under those passages and headings, it can be concluded that the issue of bodily resurrection was his main reason for proposing the idea of the principal body. Mullā Sadrā may have been able to somewhat resolve the issue of bodily resurrection through his ideas; however, these ideas have been proposed in such a way that they either are inconsistent with his other views in other passages and headings, or are incompatible with his own principles, or create contradictions with his own definitions of certain concepts. Accordingly, the idea of the principal body and the belief in the existence of such an entity, although correct and consistent with Sadrian principles, the way the matter is presented—namely, regarding and naming it as a body, even if it is a imaginal body—gives rise to contradictions that cannot be overlooked.

تناقض‌های ناشی از ایده بدن اصلی و بدن محسوس در تبیین ملاصدرا از رابطه نفس و بدن

آرمین منصوری 

استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. ایمیل: ar.mansouri@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۰۱ کلیدواژه‌ها: بدن اصلی، بدن محسوس، ملاصدرا، جسم، نفس	رابطه نفس و بدن در فلسفه ملاصدرا، به دلیل اهمیت ذاتی فراوان خود و نیز مسیر خاص و ایده‌های بدیعی که ملاصدرا در تبیین آن ارائه کرده، مبحثی بحث‌برانگیز است. ملاصدرا، با طرح ایده حدود جسمانی از یک طرف و طرح بدن اصلی و بدن محسوس از طرف دیگر، عمده دیدگاه‌های خویش را درخصوص رابطه نفس و بدن تبیین نموده است. ایده بدن اصلی و بدن محسوس از ابداعات مهم ملاصدرا درخصوص نفس است. باین حال، با کنار هم قرار دادن عبارت‌های ملاصدرا در فرازهای مختلف مرتبط با بدن اصلی و بدن محسوس و حدود جسمانی، تناقض‌هایی بروز می‌کند. هدف این پژوهش این است که با روش توصیفی-تحلیلی برهانی این تناقض‌ها را احصاء نماید و، در گام بعدی، به بررسی صحت یا عدم صحت آن‌ها بپردازد. یافته‌ها گویای آن‌اند که این تناقض‌ها به صورت کلی به نقطه آغاز تکون نفس، پوشش دادن یا ندادن مراتب صورت‌های عنصری، معدنی و گیاهی توسط نفس، اتحاد نفس و بدن، تجسم و تجسد نفس و عینیت نفس با بدن محسوس و اندام‌های آن در مرتبه آن‌ها و تناسب و اتحاد جوهری میان نفس و بدن مربوط می‌شوند.

استناد: منصوری، آرمین. (۱۴۰۵). تناقض‌های ناشی از ایده بدن اصلی و بدن محسوس در تبیین ملاصدرا از رابطه نفس و بدن. شناخت، ۱۹(۳)، ۳۹-۵۷

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2026.244238.1428>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

اصولاً هنگام تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه صدرایی آنچه در وهله اول مورد توجه قرار می‌گیرد حدوث جسمانی نفس و، در ادامه، سه مبحث است: (۱) وجود واحد مرتبه‌مند نفس و نقش حرکت جوهری نفس در تبدیل آن به امری مجرد؛ (۲) نسبت میان نفس و قوای نفس؛ و (۳) رابطه نفس و بدن فیزیکی اندام‌وار انسان.

فارغ از اینکه با چه جزئیات و تفسیری چهار مطلب فوق تحلیل و تفسیر شوند (به عنوان مثال نفس را هنگام حدوث جسم بدانیم یا وابسته به جسم (منصوری، ۱۴۰۴، ۱۹۶-۱۷۳) و...)، در یک امر، مبتنی بر فلسفه صدرایی، هیچ تردید و اختلاف نظری وجود ندارد و آن این است که در فلسفه صدرایی نسبت میان نفس و بدن یک نسبت مرتبه‌مند است که، به موجب تشکیک در وجود و حرکت جوهری، بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس محسوب می‌شود.

اما یک مسئله در این میان در مقالات و پژوهش‌ها چندان مورد توجه نبوده و آن مسئله طرح بدن اصلی و بدن فرعی توسط ملاصدرا در برخی از آثار وی است. عدم توجه به این ابتکار ملاصدرا، فهم تبیین او از ارتباط مرتبه‌مند نفس با بدن را احتمالاً ناقص و، در مواردی، مغایر با هدف اصلی ملاصدرا جلوه‌گر خواهد کرد. در تبیین ملاصدرا از ایده بدن اصلی و بدن محسوس ابهام‌هایی وجود دارد مثلاً اینکه آیا بدن اصلی مرتبه نازله نفس است یا بدن محسوس یا هردو؟ قوای نفسانی چگونه با بدن فرعی و چگونه با بدن اصلی ارتباط می‌یابند؟ اتحاد میان نفس و بدن میان نفس و بدن اصلی است یا بدن فرعی؟ و سؤالاتی از این دست.

بنابراین، هدف این پژوهش پاسخ به این پرسش است که «طرح ایده بدن اصلی و بدن محسوس در تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه صدرایی چه تناقض‌هایی به وجود آورده است؟».

جست‌وجوهای نگارنده در میان پژوهش‌ها و مقالات، برای دستیابی به آثاری که مسئله آن‌ها، مشابه مسئله این مقاله باشد، نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی در این خصوص منتشر نشده است. صرفاً یک پژوهش توسط موسوی (۱۳۹۵) با عنوان «هویت بدن از دیدگاه ملاصدرا» منتشر شده است که در آن ویژگی‌های هریک از دو بدن محسوس و اصلی در فلسفه صدرایی مرور شده است.

در ادامه ابتدا به صورت کلی رابطه نفس و بدن از نگاه صدرایی را مرور می‌کنم و، سپس، دیدگاه صدرایی در خصوص بدن اصلی و محسوس را مفصل تبیین می‌نمایم و، در پایان، با احصاء و تحلیل تناقض‌های موجود در عبارت‌های ملاصدرا، این نوشتار را به پایان خواهم برد.

۱. رابطه نفس و بدن در فلسفه صدرایی

چون عوالم و نشئات وجود متعدد بوده و برای هر عالمی از عوالم وجود صوری مخصوص به آن وجود دارد و در عالم وجود وحدتی روحانی (مانند عالم عقل) و کثرتی جسمانی و ناشی از ناحیه ماده وجود دارد، لاجرم قضای عنایت ربانی به ایجاد نشئه و مرتبه‌ای از وجود (نفس) که جامع

جميع نشئات و مراتب روحانی و جسمانی و وحدت و کثرت و قادر بر ادراک همه درجات و مراتب باشد حکم داد. پس، نفس بالفطره مناسب با وحدت عقلیه است و بالفطره مناسب با کثرت جسمانی و مادی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۴۱)^۱

ملاصدرا این مناسبت هم‌زمان با مرتبه عقل و جسم را از طریق اصول و مبانی خاص خود توضیح داده است. در قوس نزول، پس از آنکه انسان تمام فعلیت‌های خود را در مراتب وجودی مختلف از دست داد، در نهایت، به قوه محض تبدیل می‌گردد و به عالم هیولی منتقل می‌شود. این مرتبه سرآغاز انسان در فعلیت یافتن او در مراتب وجودی صعودی است. حال، مسئله این است که خویشتن انسان در آغاز سفر خود و به عبارتی هویت انسان در آغاز سفر خود از کجا و به چه شکلی شروع به شکل‌گیری می‌کند و در پایان سفرش چطور تکامل می‌یابد؟

واضح است که زمانی که موجودی در عالم قوه قرار دارد، ناچار، در پایین‌ترین سطح و مرتبه وجودی است و هیچ تجردی در آن نیست و اگر بخواهد از آنجا شروع به فعلیت پیدا کند، جوهره او باید از پایین‌ترین مراتب وجودی شکل بگیرد و مطابق آن مرتبه باشد و جوهر اولیه آن، تحت عنوان جسم، در مرتبه صورت‌های جمادی، عنصری و معدنی شکل گیرد. لذا آغاز شکل‌گیری حقیقت و ذات و، به عبارت دقیق‌تر، نفس انسان ناچار باید از طریق رابطه با جسم محض باشد. یعنی حقیقت او در آغاز باید جسمانی باشد، هرچند که قوه نهان‌شده در درون او در سطح عالی‌ترین مراتب وجودی باشد. پس، نفس، در ابتدا، چیزی مانند ماده اولی و عاری از هر فعلیت و صورت کمالی اعم از محسوس، متخیل و معقول است. از نظر صدرا، نمی‌توان نفس را از همان ابتدا به حسب جوهر و ذاتش از ابتدای تعلق آن به بدن، تا مراحل بعدی، یک امر واحد بدون تغییر دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۸).

موجودیت انسانی، پس از فعلیت، ابتدا از صورت جمادی شروع به خلق شدن در مراتب جسمانیت می‌کند. یعنی آغاز تکنون نفس از جسمیت مطلق است. پس از آن، صورت عنصری و سپس صورت معدنی می‌شود و در تمام این مراحل همچنان جسمی بیش نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱).^۲ در جایی دیگر، ملاصدرا نفس را، در هنگام حدوث، در نهایی‌ترین مرتبه صورت مادیات و در ابتدایی‌ترین صورت موجودات مدرک تبیین می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰).^۳ همین نفس، پس از فاصله زمانی، نطفه می‌شود و بعد از آن به صورت پیوسته در مراتب جسمانیت پیش می‌رود تا، در نهایت، مرتبه جسمانیت به صورت گوشت روی استخوان کشیده‌شده درمی‌آید.^۴ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶-۱۳۵)

^۱ «العوالم و النشئات لما كانت متعددة و لكل عالم صور خاصة و كان في الوجود وحدة روحانية و كثرة جسمانية و أخرى مادية قضت العناية الربانية بإيجاد نشأة جامعة تدرك النشئات فرتب لها قوة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقلية فيتمكن بتلك المناسبة بإدراكها».

^۲ «ان النفس الانسانية... فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية و منها إلى المعدنية»

^۳ «فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديّات و بداية الصور الإدراكيّات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبّوب الروحانية»

^۴ «بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال کمالات متعاقبة جوهرية أولها كالصورة المعدنية و هي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج»؛ «الإنسان يتكون أولا من أمر عديم، و هي قوة هيولانية، و إليه الإشارة هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، و يتكون أيضا جمادا ميتا، لقوله تعالى: كُنْتُمْ أَمْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ، و ذلك

پس از آنکه نفس با کیفیتی که مطرح شد حدوث جسمانی یافت، حرکت جوهری را شروع می‌کند. در نقطه آغاز حدوث که نفس انسانی جسمانی است هیچ نشانه‌ای از تجرد بالفعل در آن دیده نمی‌شود اما با اندک فاصله‌ای که حرکت جوهری در آن آغاز می‌شود به تدریج صورت نوعیه او تجرد پیدا می‌کند.

در مراحل ابتدایی تجرد نفس، قسمتی از حرکت جوهری آن از طریق رشد بدن، ارتباط با بدن و در رابطه با تدبیر بدن حاصل می‌شود. در ابتدا، تمام حقیقت نفس همان تعلق آن به بدنی خاص است و همین تعلق موجب می‌شود که نفس از پاره‌ای حالات جسمانی بدن منفعل گردد و از رهگذر تدبیر بدن استکمال یابد.

پس، مبتنی بر حرکت جوهری، نفس از زمانی که به صورت نطفه در رحم قرار می‌گیرد تا زمانی که در حال تبدیل شدن به علقه، مضغه و... است و تا قبل از آنکه اندام‌های او شباهت به اندام انسانی پیدا کنند، نیست مگر جسمی مانند سایر اجسام جمادی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۳۶-۱۳۵). پس از آنکه اندام‌ها شکل نهایی به خود گرفتند و چیزی شبیه جنین انسان شکل یافت، در آن حال، مرحله نفس نباتی آغاز می‌شود.

در ادامه حرکت جوهری، نفس علاوه بر مرتبه نفس نباتی وارد مرتبه نفس حیوانی می‌شود. زمانی که جنین به دنیا آمد، نفس دارای مرتبه حیوانی می‌شود. در این حالت، حیوان بشری بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶)^۱. در مرحله بعدی که نفس به بلوغ صوری می‌رسد، وارد مراتب نفس ویژه انسان می‌شود و به عبارت دیگر وارد مراتب انسان نفسانی بالفعل خواهد شد. ویژگی نفس انسانی این است که دارای دو قوه عاقله و عامله است. قوه عاقله مدرک کلیات است و قوه عامله عضلات را براساس رأی صادر شده از عقل عملی به حرکت درمی‌آورد. پس، نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت ادراک کلیات و انجام افعالی که براساس حکم عقل و در مقام اختیار و انتخاب ناشی از تفکر انجام می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۲۵۸). پس، در این مرحله، نفس می‌تواند با فکرش اشیا را درک کند و عقل عملی را استعمال نماید تا زمانی که با استحکام در ملکات و اخلاق باطنی به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد که این امر غالباً در محدوده چهل سالگی برای انسان حاصل می‌شود و در اینجا به مرتبه بالای فعلیت نفس انسانی می‌رسد و انسان ملکی یا شیطانی بالقوه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷)^۲.

حیث کان تراباً و طیناً و صلصلاً و نحوها، ثم یصیر نباتاً نامیا لقوله تعالى: وَاللَّهُ أُنَبِّئُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً، و ذلك حيث ما كان نطفه و علقه و مضغه، ثم یصیر حیواناً... ثم یصیر إنساناً بشرياً متفكراً متصرفاً فی الأمور... ثم یصیر إنساناً معنوياً ذا نفس ناطقة... ثم یصیر إن ساعده التوفيق و العناية جوهرها قدسياً و روحاً إلهياً... «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (سوره مؤمنون/آیه ۱۲-۱۴) و «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ» (سوره سجده/آیه ۷-۹)

^۱ «إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري - و الشخص حينئذ حيوان بشري بالفعل إنسان نفساني بالقوة».

^۲ «ثم یصیر نفسه مدرکه للأشياء بالفکر و الرویه مستعمله للعقل العملي و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوي و الرشد الباطني باستحکام الملكات و الأخلاق الباطنة و ذلك في حدود الأربعين غالباً فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل و انسان ملکی أو شیطاني بالقوة...».

پس، با این توضیحات، نفس انسانی یک امر واحد است که در ابتدا جسم و سپس نفس مثالی نطقی و در انتها نفس عاقله می‌شود و اشتداد در وجود صوری جوهری آن وقوع می‌یابد تا اینکه ابتدا از ماده ذاتاً، سپس ادراکاً، سپس تدبیراً، فعلاً و در آخر تأثیراً مجرد گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۴۷).^۱

براساس «النفس فی وحدتها کل القوی»، هر مرتبه از نفس قوای مربوط به خود را دارد که به‌وضوح متناسب و همسو با توانمندی‌ها و استعدادهای آن مرتبه از نفس می‌باشند و، درواقع، باید گفت که عملکردهای مختلف به‌خاطر وجود این قوا در آن مرتبه از نفس از آن صادر می‌گردند. اما باید دقت نمود که این قوای متعدد، درعین حال، چیزی غیر از خود نفس نیستند و دوگانگی میان نفس و قوا وجود ندارد و، در یک کلام، می‌توان چنین گفت که در نگاه صدرایی قوا عین نفس هستند و حقیقت تمام قوا وجود خود نفس است در مرتبه قوا.

نفس با همه قوایی که دارد واجد نوعی وحدت به نام وحدت جمعی است که اتحاد نفس و قوا ناشی از این نوع وحدت است. نفس واحد است و کلیه قوا از لوازم این نفس، در مراتب مختلف آن، هستند. نفس در مرتبه ذات خویش هم عاقل است، هم متخیل، هم حساس، هم رشد و نمودهنده بدن، هم محرک بدن و هم طبیعت ساری در جسم می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۳). نفس حقیقت بسیط دارد و باتوجه به اینکه «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و با وجود اینکه یک حقیقت واحد است، تمام امور تحت صقع وجودی خود را نیز در مقام ذاتش به‌نحو اجمال دارد و در هر مرتبه از مراتب وجودی خود، متناسب با آن مرتبه، باتوجه به عملکردهایی که دارد، قوایی به‌نحو تفصیل به آن نسبت داده می‌شود. این قوا موجودند اما وجودی مستقل از خود نفس ندارند. همان نفس است که در مراتب مختلف خود به‌صورت قوا ظهور پیدا می‌کند.

در وحدت جمعی یک چیزی باید در عین وحدت کثرت و در عین کثرت وحدت داشته باشد. این نوع وحدت وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقه ذیل وحدت حقه حقیقه خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۹، ص ۱۸۸).^۲ چنین وحدتی، درواقع، به نحوه وجود بسیط نفس مربوط است که، به‌موجب آن، مراتب مختلف نفس کثرتی را در عین وجود واحد آن سبب می‌شوند که این کثرت نیز کثرتی عددی نیست بلکه صرفاً کثرت در شئون مختلف نفس باید قلمداد گردد. چنین اتحادی میان نفس و قوا ایجاد می‌کند که ملاصدرا معتقد باشد که نفس، در عین وحدتی که دارد، همه قواست. پس، قوا غیر از ربط به نفس موجودیت دیگری ندارند و صرفاً تنزل نفس به مراتب پایین‌تر آن را براساس عملکرد نفس در مرتبه خاص نشان می‌دهند. خلاصه آنکه، نگاه ملاصدرا این است که نحوه وجود نفس در هر مرتبه سبب بروز کارکردهایی است و، دراصل، اقتضای آن مرتبه از نفس دقیقاً بروز همین کارکردها است. به عبارت دقیق‌تر، آن مرتبه از نفس یعنی همین کارکرد که این قوای متعدد نمایان‌گر آن کارکردها در آن مرتبه نفس هستند.

^۱ «بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعل الكمالات متعاقبه جوهریه أولها كالصورة المعدنيه و هی الحافظه للتركيب و المفیده للمزاج و ثانيها الصور النباتية و بعدها الجوهر الحيواني و هكذا وقع الاشتداد فی الوجود الصوري الجوهری إلى أن تجرد و ارتفع عن الماده ذاتا ثم إدراكا و تدبیرا و فعلا و تأثیرا»

^۲ «فان النفس و إن كانت واحدة إلا أن لها وحدة في الكثرة كما أن لها كثرة في الوحدة... و الكثرة في الحقیقه للمفاهيم المنتزعة من مراتب وجودها فلنفس وحدة حقه ظلية و لواجب الوجود تعالی وحدة حقه حقیقه لا عددیه»

حال، درخصوص رابطه نفس و بدن نیز راه‌حل به همین صورت است. ملاصدرا قائل به این است که بدن نفس متجسد و متجسم است. هستی نفس در مرتبه عالم ماده با موجودیت بدنی و به صورت بدن جسمانی تحقق می‌یابد. این وجود بدنی منافاتی با وجود مجرد محض آن ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸)^۱ و نفس ناطقه در مرتبه بدن مادی عین آن است که در آن مرتبه کدورت یافته و دارای جرم (مادی) شده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۴۵۹)^۲، زیرا بین نفس و بدن رابطه اتحادی برقرار است که نتیجه آن منتفی دانستن دوگانگی میان نفس و بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۹، ص ۱۰۷)^۳. نتیجه این اتحاد آن است که بدن مرتبه نازله نفس باشد که با حدوث آن حادث می‌شود و نفس، پس از رسیدن به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالیه بدن باشد، زیرا همان صورت بدن است که به مراتب برتر رسیده است (یوسفی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۱).

همچنین معیت و همراهی نفس و بدن معیتی اتفاقی نیست بلکه نفس کمال اول بدن است و از ترکیب آن دو نوع خاصی به نام انسان پدید می‌آید و چنین ترکیبی نشانه رابطه ذاتی و معیت ضروری نفس و بدن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۸۰). این ارتباط میان نفس و بدن از نوع رابطه لزومیه است و، بنابراین، نفس و بدن لازم و ملزوم یکدیگرند. رابطه لزومیه چیزی مانند رابطه بین ماده و صورت است به این صورت که بدن در تحقق خود به نفس نیاز دارد و نفس برای یافتن تعین شخصی و حدوث هویت نفسی خویش به بدن نیاز دارد نه از حیث حقیقت مطلق عقلی خود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۳۸۲)^۴. همان‌طور که صورت همان ماده است در مقام فعلیت و مرتبه وجودی بالاتر، نفس هم همان بدن است که فعلیت آن شدیدتر شده و کمال یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۶-۱۰۷)^۵. با این مبنا، نفس و بدن در وجود جوهری خود متحد هستند و وجه اختلاف آن‌ها قوه و فعل و نقص و کمال آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ق، ۳۱۴)^۶.

^۱ «النفس الناطقة وإن كانت جوهرًا عقليًا من عالم آخر فلها نحو من الاتحاد بقواها وفروعها وجنودها مع أنها بدنية فتجسمها في وجودها البدني لا ينافي تجردها من المواد كلها في وجودها المفارقة الذي...»

^۲ «... فكذا لا بد أن يكون لكل معنى روحاني في النفس المجردة نظير في البدن حتى كأن البدن بعينه نفس الناطقة قد تكدرت و ترمت و كذلك كل نفس عند تجردها عن عالم الأبدان كأنها بعينها بدن قد تلطفت و تروحن»

^۳ «أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي و كذا النفس و البدن لأنها تمامه- و تمام الشيء هو هو على وجه أقوى و أكمل فكل واحدة من القوى النازلة السفلية- تحتفظ هويته المتجددة بهوية ثابتة هي أصل هويتها و هي قوة أخرى فوقها و هكذا إلى أن ينتهي إلى أمر ثابت الذات من كل وجه».

^۴ منظور از تحقق آن است که بدن برای داشتن حیات و توانایی حرکت و... به نفس نیاز دارد.

^۵ «فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايقين و لا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط و تعلق بل كمعية شينين متلازمين بوجه كالمادة و الصورة و التلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الأولى و الصورة الجرمية فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها و النفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية».

^۶ «لنفس واحدة شخصية فإنما ينحل بأن الأشياء المتبدلة الهويات تحتفظ وحدتها الشخصية بأمر وحداني الذات نسبتة إليها نسبة الروح إلى البدن و نسبة الصورة إلى المادة و قد مرت الإشارة مرارا إلى أن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي و كذا النفس و البدن لأنها تمامه- و تمام الشيء هو هو على وجه أقوى و أكمل فكل واحدة من القوى النازلة السفلية»

^۷ «هما متحدان في الجوهرية متخالفان بالقوه و الفعل و النقص و الكمال»

در دیدگاه صدرایی، کارکرد بدن برای نفس به‌عنوان ماده و علت قابلی است. توضیح آنکه، قوه هیولانی انسان به‌صورت بالقوه واجد آن است که با بالاترین مراتب وجودی متحد بشود لکن انسانیت انسان در آغاز با بدن جسمانی عجین می‌شود و بدن جسمانی به‌نوعی علتی قابلی و نه فاعلی برای نفس قرار می‌گیرد و، سپس، به‌تدریج به مراتب بالا دست می‌یابد و به‌تدریج از بدن فارغ می‌شود.

پس، نسبت میان نفس و بدن در دیدگاه صدرایی دقیقاً شبیه به نسبتی است که میان نفس و قوا وجود دارد. همان‌طور که حقیقت قوا همان نفس در مراتب مختلف بود، بدن نیز مرتبه اسفل نفس محسوب می‌شود و حقیقت بدن همان نفس است. این اتحاد وجودی نفس و بدن تاحدی تنگاتنگ است که حتی، در مرتبه طبیعت، نفس در تک‌به‌تک اعضا تنزل می‌کند و عیناً همان اندام جسمانی می‌شود. در نتیجه، چنین نیست که نفس صرفاً با مغز مرتبط باشد و از طریق آن بدن را کنترل کند. پس، نفس در دیدگاه صدرا به مراتبی تنزل می‌کند که می‌شود عیناً همان چشم، گوش، دست و... .

نفس آدمی از اعلی مرتبه تجرد به مقام طبیعت و مقام حاس و محسوس تنزل پیدا می‌کند و در این هنگام درجه آن درجه حواس و طبایع است. پس، مثلاً، در زمان لمس، عین عضو لامسه می‌شود و، در زمان بوکردن و چشیدن، عین اندام بویایی و چشایی می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱،

ج ۸، ص ۱۳۵)^۱

۲. بدن اصلی و محسوس

حال، این بدن که مرتبه نازل نفس است کدام بدن است؟ آیا انسان یک بدن دارد یا دو بدن؟ آیا منظور از این بدن همین بدن فیزیکی دارای اندام؟

ملاصدرا صریحاً در کتاب شواهد الربوبیه دو نوع بدن برای انسان قائل است که این دو بدن غیر هم هستند و از میان آن‌ها یکی اصلی و دیگری پوسته و ظاهری برای آن است، یکی بدن محسوس و دیگری بدن نامحسوس است. آن بدنی که نفس در آن تصرف می‌کند و آن را تدبیر می‌کند بدنی نامحسوس است نه این بدن مادی. ماده‌ای که نفس در آن تصرف می‌کند این جسم سنگین نیست که، به‌خاطرش، برای آن ماده سستی و رعشه ایجاد می‌شود بلکه ماده‌ای که نفس در آن تصرف می‌کند و آن را تدبیر می‌نماید یک چیز لطیف معتدل نوری است که، درواقع، بدن اصلی است و این جسم محسوس غلاف آن و پوست آن می‌باشد. این امر لطیف معتدل یعنی بدن اصلی موجب سستی و رعشه نمی‌شود چون مناسب جوهر نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۸).^۲

^۱ «النفس تنزل إلى مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطبایع و الحواس، فتصير عنداللمس مثلاً عين العضو اللامس و عند الشم و الذوق عين العضو الشام و الذائق»

^۲ «فالمادة التي يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل الذي يقع لها به الإعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الأصلي و هذا غلافه و قشره و لا يوجب لها الإعياء و الرعشة لأنه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المستبين صحته».

ملاصدرا، در عبارات دیگری که بسیار شبیه عبارت قبلی است، بدن اصلی را با عناوینی مانند روح مغزی لطیف (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۱۸)^۱، بدن نفسانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۸۰)^۲، نفس حیوانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹)^۳، بدن نوری و بدن مثالی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۲۱)^۴ معرفی می‌کند.

البته، از طرف دیگر، در برخی کلمات ملاصدرا، روح بخاری (امر جسمانی لطیف گرم) نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در برخی عبارت‌ها، او روح بخاری را بدن اول و بدن جسمانی را پوسته‌ای برای آن قلمداد کرده و معتقد است که روح بخاری پوسته نفس است که کدر شده (به مراتب نازل تبدیل شده) و به روح نفسانی، سپس حیوانی و سپس طبیعی تبدیل می‌شود و قوای روانی، حیوانی و نباتی را حمل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۵۰)^۵ و نفس اولاً و بالذات در آن تصرف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸)^۶.

در برخی دیگر، روح بخاری به گونه‌ای تبیین شده است که می‌توان چنین برداشت کرد که گویا روح بخاری چیزی غیر از بدن اصلی و بدن دوم است و بدن جسمانی صرفاً پوسته روح بخاری است. در ادامه همین عبارت نیز صدرا به نوعی در تردید است که روح بخاری را بدن محسوس قرار دهد یا بدن مادی را (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۲۱)^۷. اما می‌توان گفت که در هر صورت نگاه صدرا به روح بخاری باید جسمانی باشد، زیرا آن را در هر دو نوع عبارت فوق جسم گرم قلمداد کرده است. به صورت کلی می‌توان گفت که ملاصدرا روح بخاری را نهایت مرتبه جسمانیت و نزدیک‌ترین مرتبه به تجرد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۹)^۸.

^۱ «ثم اعلم أيضا ان المادة التي تتصرف فيها النفس أولا ليس هذا البدن الثقيل الذي يقع لها بسببه الاعياء، بل هو الروح الدماغي اللطيف، وهو البدن الاصلی و هذا بدن البدن و غلافه و وعاءه، و لا يحصل بسببه ذلك الاعياء و لا الرعشة، لانه مناسب لجوهر النفس».

^۲ «و أما نحن بحمد الله فلما ذهبنا إلى أن للإنسان غير هذا القشر الطبيعي بدنا نفسانيا ذا حواس جزئية من السمع و البصر و الذوق و الشم و اللمس، يدرك بها الصور و الأشكال الآخروية من المثوبات و العقوبات الموعودة في لسان النبوت، فلا يعسر علينا إثبات كثير من أمور القيامة و ما بعد الموت على الوجه المسموع المنقول».

^۳ «و أما من جعل النفس جسما أراد بالنفس النفس الخياليه الحيوانيه ... شبحاً برزخياً صورياً آخریاً له اعضاء حیوانیه و بواسطتها يتصرف النفس الناطقه في هذا البدن الطبيعي و يدرك الجزئيات و الحسیات»

^۴ «أي المادة بمعنى المتعلق و هو البدن لیست أولا و بالذات هي هذا البدن الطبيعي بل البدن النوري المثالي الذي هذا البدن الطبيعي بل الروح البخاري الذي فيه غلافه و قشره و النسبة بينهما في التعلق كالنسبة بين الطبيعيين في التسخر و كما أن الطبيعة - الخادمة بالقوة للبدن الطبيعي كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التي هي من صنع النفس كقوة محركه في البدن المثالي. ثم إنه لما كان السؤال المذكور في الطبيعة جاريا في البدن تعرض في التعريف لجوابه بأن البدن أيضا بدنان "بدن طبيعي" و "بدن مثالي"»

^۵ «و مما يجب أن يحقق أن لكل واحدة من هذه القوى الإدراكية حاملا خاصا و موضعا خاصا. أما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف الأخلاط الأربعة، كما أن الأعضاء حادثه عن كثافتها على نسبة محدودة مزاجية، و هو المسمى بالروح البخاري، و هو البدن أولا للنفس الناطقة، و البدن الكثيف قشره و غلافه، كما أنه قشر للنفس، لأنها تكدرت فصارت روحا نفسانيا، ثم حیوانيا، ثم طبعيا، فحملت القوى النفسانية و الحيوانية و النباتية، و متبعها القلب الصنوبري».

^۶ «و أما ما يتحرك بالحركة الطبيعية عند السقوط عن السطح، فهو بالحقيقة خارج عن البدن من حيث هو بدن، فإنه لطيفه جسمانية حارة هي متصرف فيها للنفس أولا و بالذات، و هذا الكثيف الثقيل كأنه غلاف و قشر لهذا البدن، و كأنه قد حصل من تكدر ذلك و تبرده و تكتفه، فخرج بخروجه عن الاعتدال اللائق بتصرف النفس، و طاعة لها لأجل ثقله و تبرده عن إطاعته لها و تصرف النفس و تسخيرها و استخدامها إياه و لأجل ذلك يتحرك بطبعه من غير إرادة النفس»

^۷ «أي المادة بمعنى المتعلق و هو البدن لیست أولا و بالذات هي هذا البدن الطبيعي بل البدن النوري المثالي الذي هذا البدن الطبيعي بل الروح البخاري الذي فيه غلافه و قشره...»

^۸ «روحه البخاری هو أقرب جسم طبيعي إلى ذاته و أول منزل من منازل نفسه»

بنابراین، در نگاه ملاصدرا، انتساب دو بدن برای انسان مسلم فرض شده است. بدن اول که همان بدن اصلی است همین بدن جسمانی دارای اعضا است و این بدن برای بدن اصلی بدن محسوب می‌شود اما برای نفس، بدن دوم و فرعی در نظر گرفته می‌شود. با این حساب، بدن جسمانی دارای اندام و ارگان‌بسم بدن فرعی محسوب می‌شود نه بدن اصلی. غلاف بودن بدن محسوس برای بدن اصلی زمانی است که نهایت مرتبه بدن محسوس ابتدای مرتبه بدن اصلی باشد تا بتوانند هم مرتبه باشند تا بدن محسوس پوشش بدن اصلی باشد.

ملاصدرا بدن اصلی را دارای چند ویژگی می‌داند. اول اینکه، طبیعتی که قوه‌ای از قوای نفس است و نفس توسط آن بعضی کارها را انجام می‌دهد غیر از طبیعتی است که در عناصر بسیط و مرکبات وجود دارد. نفس یکی از آن‌ها (طبیعت اول) را به راحتی و بدون هیچ مخالفتی تحت اراده خود در می‌آورد، زیرا طبیعت اول قوه‌ای از قوای نفس است و آن قوه در مقام همراهی نفس برانگیخته می‌شود اما نفس طبیعت دیگر را به صورت اجبار و همراه با مخالفت آن طبیعت تحت اراده خود در می‌آورد. بنابراین، طبیعت اول ذات واحدی با نفس دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۷)^۱، به این معنی که نفس به مقام و مرتبه طبیعت تنزل می‌یابد و به واسطه آن طبیعت در مرتبه آن تحقق پیدا می‌کند ولی طبیعت دوم امری است که نفس با واسطه طبیعت اول آن را تدبیر می‌کند و به کار می‌گیرد و لرزش و سستی به واسطه این طبیعت است، زیرا این طبیعت (دوم) جزء ساختمان بدن است، از آن جهت که مرکب از طبایع گوناگون است (اعتبار اول) نه از آن جهت که ماده نفس است (اعتبار دوم). بدن به اعتبار اول امری است مبهم و مرکب از طبایع مختلف و هیچ‌گونه تعینی ندارد (مگر تعین ناشی از ناحیه نفس) ولی بدن به اعتبار دوم امری است متعین که عبارت است از جسم مرکب از ماده اولی و صورت جسمیه. پس، بدن بدن است به اعتبار دوم نه به اعتبار اول و نفسیت نفس از آن جهت است که مقوم و مدبر بدن می‌باشد و چون نفسیت نفس به این جهت است که مقوم و مدبر بدن است. لذا، ترکیب بین نفس و بدن اتحادی است نه انضمامی (زیرا یکی از شرایط بین دو امر این است که یکی مقوم دیگری باشد مانند ماده اولی و صورت) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۵-۱۴۴).

براساس این عبارت ملاصدرا، بدن مادی و محسوس هیچ ترکیب اتحادی با نفس ندارد بلکه هنگامی که ملاصدرا از اتحاد وجودی میان نفس و بدن سخن به میان می‌آورد، منظور او اتحاد نفس با بدن اصلی است. اصولاً زمانی که گفته می‌شود که بدن به منزله مراتب پایین نفس است، منظور بدن محسوس مادی، یعنی بدن فرعی، نیست بلکه با همان بدن اصلی اتحاد برقرار است. یعنی نتیجه اتحاد میان نفس و بدن که نازل مرتبه بودن بدن برای نفس را در پی دارد اصلاً مربوط به بدن محسوس نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۱۸)^۲.

^۱ «فاعلم أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس و يفعل بتوسطها النفس بعض الأفعال هي غير الطبيعة الموجودة في بسائط العناصر و مركباتها فإن تسخير النفس لإحداها ذاتي لأنها قوة منبعثة منها في مقام المباشرة للجسم و للآخرى قسري فالطبيعة التي يستعملها النفس في حركة الانتقال أولا و بالذات غير متعصية للنفس إذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها».

^۲ «ان الطبيعة التي هي قوة النفس و تفعل بتوسطها الأفعال النفسانية هي غير الطبيعة التي توجد في بسائط العناصر و مركباتها، و تسخير النفس لإحداها ذاتي و للآخرى قسري، و الطبيعة التي تفعل النفس بها حركة الانتقال الارادی هي متحدة الذات بوجه مع النفس، بمعنى ان النفس نازلة في مرتبتها؛ و اما الاخرى التي يقع بسببها الاعياء و الرعشة فهي جزء البدن»

دوم اینکه، ملاصدرا بدن مثالی را دارای قوای ادراکی جزئی پنج‌گانه (اعضای روحانی) می‌داند تا جایی که حتی معتقد است که پس از مرگ به واسطه همین بدن مثالی دارای قوای حسی است و به واسطه آن صور اخروی را ادراک خواهد کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹)^۲. بدن مثالی همان بدنی است که انسان در رؤیا با آن سروکار دارد: با چشم آن می‌بیند، با گوش آن می‌شنود و... (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۲۳). سوم اینکه، به زعم ملاصدرا واسطه تصرف نفس در بدن محسوس و تدبیر آن بدن اصلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹)^۳. چهارم اینکه، بدن مثالی مجرد مثالی دارد و در متون صدرا همان نفس حیوانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹)^۴. پنجم اینکه، بدن اصلی مناسب جوهر نفس است اما بدن محسوس مناسب جوهر نفس نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ اق، ص ۳۱۸)^۵. زیرا بدن اصلی نیز، به بیان صدرا، نوری است و دارای مراتب ابتدایی مجرد مثالی می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۲۱)^۶.

۳. بررسی تناقض‌ها

مقایسه دیدگاه‌های ملاصدرا در خصوص رابطه نفس، بدن اصلی و بدن محسوس ممکن است به این نتیجه‌گیری منجر گردد که در عبارات ملاصدرا گونه‌هایی از تناقض‌گویی وجود دارد. این تناقض‌ها را می‌شود به صورت زیر ذکر نمود:

۱. ملاصدرا از طرفی معتقد است که نفس در ابتدا تا مرتبه هیولی تنزل پیدا می‌کند و ابتدای تکون خود را از جسمیت مطلق آغاز می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۴۷) و از طرف دیگر بیان می‌کند که نفس صرفاً تا مرتبه بدن اصلی تنزل می‌کند و اصلاً ممکن نیست که نفس به مرتبه بدن فیزیکی تنزل یابد بلکه نازل مرتبه بودن بدن برای نفس مربوط به بدن اصلی است نه مربوط به بدن محسوس (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ اق، ص ۳۱۸). خلاصه آنکه، او از طرفی نقطه آغاز نفس را جسم در نظر می‌گیرد و از طرف دیگر معتقد است که اولین مرتبه نفس بدن اصلی است.

^۱ «و أما نحن بحمد الله فلما ذهبنا إلى أن للإنسان غير هذا القشر الطبيعي بدنا نفسانيا ذا حواس جزئية من السمع والبصر والذوق والشم واللمس، يدرك بها الصور والأشكال الأخروية من المثوبات والعقوبات الموعودة في لسان النبوات، فلا يعسر علينا إثبات كثير من أمور القيامة وما بعد الموت على الوجه المسموع المنقول».

^۲ «... ذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلاً مصوراً بجوارح وأعضاء وإنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية ويعمل أعمالاً حيوانية- فيسمع بأذنه ويرى بعينه ويشم بأنفه ويزوق بلسانه ويلمس ببشرته ويطش بيده ويمشي برجليه وهذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية»

^۳ «و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ... شبحاً برزخياً صورياً أخروياً له أعضاء حيوانية وبواسطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي و يدرك الجزئيات والحسيات»

^۴ «أي المادة بمعنى المتعلق وهو البدن ليست أولاً وبالذات هي هذا البدن الطبيعي بل البدن النوري المثالي الذي هذا البدن الطبيعي بل الروح البخاري الذي فيه غلافه وقشره...»

^۵ «و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ... شبحاً برزخياً صورياً أخروياً له أعضاء حيوانية وبواسطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي و يدرك الجزئيات والحسيات»

^۶ «... هو البدن الأصلي وهذا بدن البدن و غلافه و وعاءه، ولا يحصل بسببه ذلك الاعياء ولا الرعشه، لانه مناسب لجوهر النفس».

^۷ «أي المادة بمعنى المتعلق وهو البدن ليست أولاً وبالذات هي هذا البدن الطبيعي بل البدن النوري المثالي الذي هذا البدن الطبيعي بل الروح البخاري الذي فيه غلافه وقشره...»

۲. صدرا در مراتب تکون نفس، حتی در مراتبی، نفس را در مرتبه صورت‌های عنصری، معدنی و گیاهی تبیین می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۸، ص ۱۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶-۱۳۵) درحالی‌که از طرف دیگر، با قائل شدن به بدن اصلی، آن را واجد مراتب عنصری و معدنی و ترکیب‌های جسمانی نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۸۷).

۳. در متنی که صدرا درخصوص اتحاد میان نفس و بدن سخن می‌گوید، در مواردی، این اتحاد را میان نفس و بدن مادی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸) و در مواردی میان نفس و بدن اصلی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ق، ص ۳۱۸) تبیین کرده است.

۴. اصولاً ملاصدرا، برای تبیین نحوه ترکیب اتحادی نفس و بدن، از ترکیب اتحادی ماده و صورت استفاده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۶-۱۰۷). از طرف دیگر او بدن اصلی را دارای مراتبی از تجرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۵۲۱) و، در نتیجه، دارای فعلیت می‌داند. اگر منظور او در شباهت ترکیب اتحادی نفس و بدن به ترکیب اتحادی ماده و صورت این باشد که ماده را بدن اصلی در نظر بگیرد، این تناقض به وجود می‌آید که ماده که اساساً دارای فعلیت خاصی در غیاب صورت نیست درحالی‌که بدن اصلی چون دارای مراتبی از تجرد است. دارای فعلیت است، آن هم در مراتب قابل توجهی از فعلیت.

۵. صدرا از طرفی معتقد است که همان‌طور که صورت همان ماده در مقام فعلیت و مرتبه وجودی بالاتر است، نفس هم همان بدن است که فعلیت آن شدیدتر شده و کمال یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۷-۱۰۶). نفس و بدن در وجود جوهری خود متحد هستند و وجه اختلاف آن‌ها قوه و فعل و نقص و کمال آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ق، ۳۱۴). لازمه این دو عبارت آن است که بدن قوه باشد نه اینکه دارای فعلیت باشد و نفس همان بدن باشد در مقام فعلیت، درحالی‌که در عبارت‌های دیگر عملاً بدن اصلی را دارای فعلیت تلقی کرده است.

۶. ملاصدرا صریحاً بدن را نفس متجسد و متجسم قلمداد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸) و لازمه این عبارت آن است که نفس بتواند تا مرتبه بدن مادی تنزل یابد و، در مرتبه بدن، عین بدن باشد (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۴۵۹). درحالی‌که از طرف دیگر او صریحاً بیان کرده است که نفس به مرتبه بدن محسوس تنزل پیدا نمی‌کند بلکه به مرتبه بدن اصلی تنزل پیدا می‌کند و به واسطه آن در بدن محسوس تصرف می‌کند و لازمه این عبارت آن است که نفس نتواند در مرتبه بدن محسوس عین آن باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ق، ص ۳۱۸).

۷. ملاصدرا صریحاً بیان می‌کند که نفس ناطقه تا مرتبه اعضای بدن محسوس تنزل پیدا می‌کند و مثلاً، در زمان لمس، عین عضو لامسه می‌شود و، در زمان بو کردن و چشیدن، عین عضو بویایی و چشایی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵). از طرف دیگر او، همان‌طور که در قسمت پیشین بیان کردیم، معتقد است که نفس نمی‌تواند، در مرتبه بدن محسوس، عین آن باشد چه رسد به اینکه در مرتبه یکی از اعضای بدن محسوس عین آن عضو شود.

۸. ملاصدرا صراحتاً بیان می‌کند که نفس ناطقه تا مرتبه اعضای بدن محسوس تنزل پیدا می‌کند و عین عضو می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵). اما از طرف دیگر تصرف نفس در بدن اصلی را ذاتی آن و تصرفش در بدن محسوس را قسری و صرفاً به واسطه بدن اصلی در نظر می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۸). تناقض آنجاست که اگر تصرف نفس در اندام‌های بدن محسوس ذاتی آن نیست، پس چگونه در جای دیگر معتقد است که نفس عین یک عضو بدن محسوس در مرتبه آن می‌شود؟ (آیا اینکه نفس عین یک عضو بدن محسوس در مرتبه آن باشد تصرف ذاتی نفس در آن عضو و بدن محسوس را لازم نمی‌آورد؟)

۹. صدرالمآلهین از طرفی قائل به این است که نفس و بدن محسوس در جوهریت اتحاد دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۳۱۴) و از طرف دیگر به طریقی بدن اصلی را متناسب با جوهر نفس می‌داند نه بدن محسوس را (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۸) و، در نتیجه، اتحاد جوهری نفس و بدن محسوس را زیر سؤال می‌برد.

ممکن است بتوان از راه پاسخ‌هایی سطحی، مانند موارد ذیل، برخی از تناقض‌های ذکر شده را اندکی توجیه نمود: به‌عنوان مثال، می‌توان به‌عنوان پاسخی بسیار سطحی بیان کرد که بروز این تناقض‌ها به این مسئله مربوط است که صدرا در آثار متأخر خود دیدگاه خاصی پیدا کرده که در آثار اولیه خود چنین دیدگاهی نداشته یا تناقض‌ها را ناشی از این بدانیم که نظر نهایی صدرا با نظرات ابتدایی او متفاوت است. یا به‌عنوان نمونه بیان گردد که مفهوم نفس را به دو معنا می‌توان به کار برد. اول اینکه، منظور ما از نفس مطلق نفس موجودی به نام انسان باشد که هم شامل مرتبه انسانی می‌شود هم شامل مراتب پایین‌تر از آن (حیوانی و گیاهی) و حتی شامل مراتبی باشد که نفس به‌عنوان یک صورت جمادی و در مرتبه نطفه قرار دارد. در معنای دوم، استفاده از واژه و مفهوم نفس به مواردی مربوط می‌شود که نفس انسانی را در مرتبه خاصی از آن - به‌عنوان مثال، مرتبه نطقی نفس - لحاظ کنیم. در این حالت مشخص است که نفس ناطقه بماهو نفس ناطقه اصلاً فیزیکی نیست و مجرد مثالی دارد و، در نتیجه، بدن اصلی (مثالی) به‌عنوان اولین مرتبه این نفس مجرد در نظر گرفته می‌شود نه مطلق نفس. یا به‌عنوان نمونه بعدی بیان شود که اگر صدرا در جایی می‌گوید که نفس و بدن محسوس اتحاد جوهری دارند و در جایی دیگر اتحاد جوهری میان بدن اصلی و نفس را با صراحت بیان می‌کند، درواقع، درمورد دوم، قصد او این است که نشان دهد بدن اصلی و نفس در اینکه هر دو دارای مجرد هستند با یکدیگر تناسب جوهری دارند. این در حالی است که درمورد اول قصد او از اتحاد جوهری چنین چیزی نیست. اما نگارنده معتقد است که چنین پاسخ‌هایی تناقض‌های موجود را (چه ناشی از تسامح‌های لفظی و مفهومی باشد چه ناشی از امر دیگر) نمی‌توانند توجیه کنند.

توضیح آنکه، جست‌وجویی اجمالی نشانگر آن است که اکثریت قریب به اتفاق مواردی که ملاصدرا در آن‌ها اقدام به طرح ایده بدن اصلی کرده مربوط به فرازهایی است که در آن‌ها به دنبال تبیین معاد جسمانی و نحوه ادامه ادراکات جزئی و حسیات پس از مرگ است و سعی دارد به گونه‌ای تبیین نماید که، پس از مرگ، نفس دارای بدن خواهد بود و از طریق آن ادراکاتی شبیه ادراکات بدن محسوس خواهد داشت و اتفاقاً، دراصل، ادراکات کنونی انسان نیز نه مستقیماً

مربوط به بدن محسوس بلکه مربوط به همین بدن مثالی‌اند، بدنی که، به تعبیر خود ملاصدرا، هر روز در رؤیا آن را تجربه می‌کنیم. او بدن مثالی را با الفاظی مانند جسم اخروی، جسم برزخی، بدن اخروی و جسم نوری نیز تعبیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۱ و ۱۸ و ۱۹ و ۱۰۱ و ۲۷۰ و ۲۷۱). او حتی تجسم اعمال را هم مربوط به همین بدن مثالی می‌داند و از طریق آن شکل‌گیری شاکله انسان و ملکات او را تبیین می‌نماید.^۱ در سایر مواردی که او به دنبال تبیین حدوث جسمانی نفس است، مطلقاً از بدن اصلی سخن به میان نیاورده و از طرق دیگر، که در این نوشتار اشاراتی به آن‌ها شد، این دیدگاه را تبیین کرده است.

حال، پرسش آن است که چه لزومی دارد که ملاصدرا آن چیزی را که بدن اصلی (مثالی) می‌داند با نام بدن مورد خطاب قرار دهد و تا جایی پیش برود که حتی آن را جسم هم بنامد، منتها جسم مثالی و اخروی و برزخی نه جسم مادی؟ پاسخ روشن است. تلاش او برای تبیین معاد جسمانی او را به چنین مسیری سوق داده است. وگرنه هیچ لزومی ندارد که ملاصدرا مفاهیمی مانند بدن و جسم را، که تعریفی مشخص - حتی در فلسفه خود او - دارند و ذات این دو مفهوم اصولاً عجین با مادی بودن است، را دچار تغییر کند و یک بدن و جسم جدید ابداع نماید که اتفاقاً مادی نیست ولی جسم و بدن است! به عبارت واضح‌تر، این مسئله معاد جسمانی است که ملاصدرا را بر آن می‌دارد که نام‌هایی مانند بدن مثالی، جسم مثالی و... را ابداع کند و، درنهایت، حاصل آن، دست‌کم به‌زعم راقم سطور، پراکنده‌گویی باشد.

به اعتراف صریح خود ملاصدرا، بدن مثالی همان نفس حیوانی است که قوای حیوانی نفس ناطقه را یدک می‌کشد. حال، چه لزومی دارد که نفس حیوانی را در مواردی بدن بنامیم؟ چون دارای اعضای روحانی‌ای (قوای حیوانی نفس در مرتبه مثالی) است که غیر از این اعضای طبیعی هستند؟^۲ هیچ لزومی ندارد جز اینکه قصد این است که از این طریق معاد جسمانی توجیه و تبیین گردد.

شایان ذکر است که نگارنده مطلقاً قصد ندارد که مسیری را که ملاصدرا برای معاد جسمانی طی کرده است مورد مناقشه قرار دهد یا موجودیت چیزی که بدن اصلی نامیده شده است را رد نماید بلکه قصد نگارنده آن است که چنین اشکال کند که چه لزومی داشت، برای این موجودیت موردنظر، نام بدن اصلی، مثالی و... را برگزینیم تا به‌موجب آن چنین ابهامات و تناقض‌هایی پیش آید؟ آن‌هم تناقض‌هایی که به‌واقع بنیادین هستند و تناقض‌های سطحی و قابل‌حل نیستند.

حاصل آنکه، ابداع موجودیتی که نام بدن اصلی و مثالی بر آن نهاده شده، با توجه به کلان‌مبانی فلسفه صدرایی، بجاست اما اینکه آن را بدن و جسم بدانیم و تعریف جسم و جسمانی و بدن را توسع بخشیم تا، درنهایت، به تناقض‌هایی در مبانی اصلی منجر گردد یا دست‌کم با دیدگاه حدوث جسمانی همخوانی نداشته باشد، هیچ وجهی ندارد. در اینکه این موجودیت اصل است و بدن محسوس فرع، براساس فلسفه صدرایی، هیچ شکی نیست اما اینکه آن را بدن بنامیم و

^۱ نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸ و ۱۹ و ۳۱. برای مطالعه تفصیلی نک: عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۳۷-۱۳۴.

^۲ نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹.

به شیوه‌هایی تبیینش کنیم که حاصل آن رخ نمودن تناقض‌های نه‌گانه بیان‌شده باشد، هیچ توجیهی ندارد. حتی اینکه ملاصدرا بخواهد معاد جسمانی و قالب انسانی آن را با نفس حیوانی و مجرد مثالی توضیح دهد ایده قابل توجهی است اما بدن دانستن آن چنین تبعاتی برای این دیدگاه به بار می‌آورد.

نتیجه‌گیری

از کنار هم قرار دادن عبارت‌های ملاصدرا در فرازهای مختلف مرتبط با بدن اصلی، بدن محسوس و حدوث جسمانی نفس و مقایسه آن‌ها با یکدیگر تناقض‌هایی اساسی دیده می‌شوند. این تناقض‌ها به صورت کلی به نقطه آغاز تکون نفس، پوشش دادن یا ندادن مراتب صورت‌های عنصری، معدنی و گیاهی توسط نفس، اتحاد نفس و بدن، تجسم و تجسد نفس و عینیت نفس با بدن محسوس و اندام‌های آن در مرتبه آن‌ها و تناسب و اتحاد جوهری میان نفس و بدن مربوط می‌شوند. باتوجه به فرازاها و سرفصل‌هایی که ملاصدرا ذیل آن‌ها ایده بدن اصلی و فرعی را طرح کرده و تحلیل دغدغه‌های او از طرح این مبحث، ذیل این فرازاها و سرفصل‌ها، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مسئله معاد جسمانی اصلی‌ترین دلیل او برای طرح ایده بدن اصلی بوده است. شاید ملاصدرا توانسته باشد تا حدودی مسئله معاد جسمانی را با ایده‌های خویش حل و فصل کند لکن این ایده‌ها به گونه‌ای طرح شده‌اند که یا با سایر دیدگاه‌های او در فرازاها و سرفصل‌های دیگر همخوانی ندارند یا با مبانی ملاصدرا سازگار نیستند و یا با تعاریف خود او از برخی مفاهیم دوگانگی ایجاد می‌کنند. براین اساس، اصل ایده بدن اصلی و اعتقاد به وجود چنین موجودیتی، با اینکه صحیح است و با مبانی صدرایی سازگاری دارد اما طرح مطلب به گونه‌ای که آن را بدن و جسم بدانیم و بنامیم -ولو بدن و جسم برزخی و مثالی- تناقض‌هایی را به بار می‌آورد که غیرقابل چشم‌پوشی‌اند.

References

- Hasanzadeh Amoli, H. (2013). *Courses in the cognition of the Soul*. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Mansouri, A. (2025). Evaluating two different interpretations of the physical temporality of the soul. *Journal of Philosophical Theological Research*, 27(4), 173-196. doi: 10.22091/jptr.2026.13361.3331
- Mesbah Yezdi, M.T (2014). *Sharh al-Asfar al-Arba'a* (Vol. 8, Part 1). Qom: Institute of Islamic Teachings and Research of Imam Khomeini. [in Persian]
- Mesbah Yezdi, M.T (2014). *Sharh al-Asfar al-Arba'a* (Vol. 8, Part 2). Qom: Institute of Islamic Teachings and Research of Imam Khomeini. [in Persian]
- Mulla Sadra, M. (1987). *Shawahid al-Rububiyyah* (Translated by Javad Mosleh). Tehran: Islamic Republic of Iran Broadcasting Publications. [in Persian]
- Mulla Sadra, M. (n.d). *Taliqe bar Hekmat al-Eshraq*. Lithography. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1982). *Arshiyyah*. Tehran: Mowla. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1981a). *Shawahid al-Rububiyyah* (M. H. Sabzavari, Ed.). Tehran: Center for Publishing of University. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'a* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'a* (Vol. 8). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'a* (Vol. 9). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Mulla Sadra, (1884), *Majmuah al-Rasa'il al-Tisah*. Qom: Maktabat al-Mustafawi. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1984). *Mafatih al-Gheib*. Tehran: Cultural Studies and Research Institute. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1981b). *Asrar al-Ayat va Anvar al-Bayyenat*. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [in Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Anjoman-e Hikmat va Falsafe-ye Iran. [In Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1996). *The Collection of Philosophical Letters of Sadr al-Muta'allibin*. Tehran: Hekmat. [in Arabic]
- Mousavi, H. (2016). The identity of the body from the perspective of Mullā Ṣadrā. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, (19), 111–130.
- Oboudiyat, A. (2016). *An Introduction to the Mulla Sadra's theosophical system* (Vol. 1). Tehran: Samt. [in Persian]
- Yousefi, M.T. (2015). *Philosophical Psychology* (Lectures by Gholamreza Fayyazi). Tehran, Samt. [in Persian]