

نفس و بدن در تفکر اسلامی

دکتر مرتضی شجاری

استادیار دانشکده تربیت معلم دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

چکیده

از آنجا که بنا بر حدیث مشهور خودشناسی راهی برای خداشناسی است، فیلسوفان و عارفان مسلمان همواره به بحث نفس یا روح انسان و رابطه آن با بدن، توجه ویژه‌ای داشته‌اند. ابن سینا نفس را جوهری مجرد و قائم به ذات می‌داند که در بدن انسان و در جسم دیگری منطبق نیست، بلکه مفارق از همه مواد و اجسام است. اما این جوهر مجرد تعلق و اختصاص به بدن انسان - مادام که این بدن زنده باشد - دارد. از دیدگاه ابن عربی، صفت «تدبیر» برای روح ناشی از ارتباط ذاتی بین روح‌ها و بدن‌ها و تابعی از ارتباط حق با مخلوقات است. بدن محلی است که روح، آثار خود را در آن پدیدار می‌سازد. ملاصدرا با بهره‌گیری از حرکت جوهری، ثنویت انسان از دو جوهر نفس و بدن را انکار کرده، نفس را حادث از بدن و بدن را مرتبه‌ای از نفس می‌داند.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، تدبیر، تجرد، حرکت جوهری.

روش کاغذی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

تاریخ دریافت مقاله: ۸۵/۱۲/۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۶/۶/۲۴

Email: mortezashajari@gmail.com

مقدمه

مبحث «نفس انسانی» در تفکر اسلامی، دانشی است که تحت تأثیر فلسفه یونانی قرار دارد و در آن از آیات قرآن و احادیث اسلامی الهام گرفته شده است. در این مبحث، نفس به عنوان موجودی که مجرد از عالم ماده است، دانسته می‌شود. از دیدگاه متفکران مسلمان، عالم هستی دو یا سه عالم کلی را در بر دارد که هر کدام آثار خاصی دارند. با وجودی که هر موجودی در عالم بی‌همتا است، می‌توان خصوصیتی همانند درباره اشیا بی که در عالم خاص خود تحقق دارند، بیان کرد. مجردات خصوصیتی دارند که آنها را از مادیات متمایز می‌سازد و موجودات خیالی در عالم مثال با هر دو طرف مشترکاتی دارند. نفس و بدن، که یکی مجرد و دیگری مادی است، از اساسی‌ترین مفاهیمی هستند که متفکران مسلمان به آن توجه داشته‌اند و بحث از این ثنویت، بخش اعظمی از آثار فلسفی و عرفانی را به خود اختصاص داده است.

مفهوم «نفس» از تجربه‌های آدمی مانند ولادت و مرگ و خواب و رؤیا پدید آمده است. فیلسوف فرانسوی، ژان وال (۱۸۸۸-۱۹۷۴)، می‌گوید:

منابع مختلفی مانند رؤیاها و ظهور ارواح و نیز تنفس از جمله چشمه‌هایی است که از به هم رسیدن آنها، تصور نفس حاصل آمده است، ظاهراً و محتملاً به علت یکی انگاشته شدن نفس و تنفس، تصور نفس، یعنی معادل آن به یونانی «پسوخته» (Psyche)، در آغاز با تصور هوا و دم پیوند داشته است. (وال ۱۳۷۰ : ۷۳۲)

«نفس» از ریشه «تنفس» مشتق شده است، همچنان‌که معنای ریشه «روح» مانند واژه لاتینی Spiritus (باد) است. وجه تسمیه «نفس» و «روح» می‌تواند این‌گونه باشد که چنان‌که «باد» برگ‌های درخت را به حرکت در می‌آورد و خود ناپیداست، نفس یا روح نیز مخفی است و تنها از طریق آثاری که در بدن دارد، آشکار می‌گردد. (Chittick 1998 : 269)

متفکران مسلمان و به ویژه ابن عربی و ملاصدرا، واژه «نفس» و «روح» را بیشتر به یک معنی به کار می‌برند. ابن عربی در فتوحات تصریح می‌کند که مقصود از «روح»، «نفس ناطقه» است (بی‌تا، ۳: ۴۶۱). ملاصدرا این دو واژه را مترادف می‌داند (۱۹۹۰، ۸: ۳۰۳) و حکیم سبزواری نیز اعتقاد دارد که «قلب» و «روح» و «نفس ناطقه»، نزد حکما در معنایی واحد یعنی جمیع مراتب ذات انسان یا «حقیقت انسانی» به کار می‌رود (۱۳۷۵: ۲۱۱). بنابراین، ما نیز این دو واژه را به یک معنا به کار می‌بریم، مگر اینکه قرینه‌ای در تفاوت میان آنها ذکر کنیم. از آنجا که بسیاری از متفکران مسلمان در این بحث از فلسفه یونان تأثیر پذیرفته‌اند، لازم است به پیشینه این مبحث اشاره‌ای شود.

نفس و بدن در فلسفه یونان

در فلسفه یونانی به دو لغت دربارهٔ نفس برمی‌خوریم: یکی «پسوخته»^۱ که برای نفس و دیگری نئوس^۲ که برای روح و ذهن به کار می‌رود. این دو لفظ بیشتر به معنای نزدیک به یکدیگر به کار برده شده‌اند. «نخستین فیلسوفی که تصور «نئوس» را اعتبار بخشید، آناکساگوراس است، آنجا که جهان را زیر سیطره نوعی عقل^۳ توصیف می‌کند، البته پیش از او هراکلیتوس، «لوگوس»^۴ (۱) را حاکم بر جهان تصور می‌کرد. اما «نئوس» آن سان که آناکساگوراس آن را تصور می‌کرد، مسلماً به صورتی که ما از اصطلاح نفس داریم، نزدیک‌تر است» (وال ۱۳۷۰: ۷۲۲). وظیفه «نئوس» در فلسفه آناکساگوراس همانند وظیفه روح نزد آدمیان است. «او (نئوس) لطیف‌ترین و

1. Psyche
2. Nous
3. Intelligence
4. Logos

ناب‌ترین چیزهاست. او دارای آگاهی کامل بر همه چیزها و بزرگ‌ترین نیروست. بر همه چیزهایی که جان دارند، هم بزرگ‌تر و هم کوچک‌تر، نئوس فرمانرواست» (۲).

تصور «نفس» نخستین بار در فلسفه افلاطون صراحت می‌یابد (وال ۱۳۷۰ : ۷۳۳). افلاطون گرچه فلسفه آناکساگوراس را «یاوه‌ها و ترهات» می‌نامد (Plato 1953, Phaedo : 98B7)، اما از آنجا که پیرو سقراط است و سقراط با شور و شوق فلسفه آناکساگوراس را مطالعه کرده بود، می‌توان میان آنچه آناکساگوراس از نئوس مراد می‌کرد، و معنی «پسوخته»، در اصطلاح افلاطون نسبتی یافت.

افلاطون در رساله‌های «منون» و «فایدون» به تفصیل درباره نفس سخن می‌گوید. از دیدگاه افلاطون، قول به وجود نفس به دو مسأله وابسته است: یکی رابطه میان نفس و بدن و دیگری جاودانگی نفس. وی رابطه نفس و بدن را با تشبیهاتی بیان می‌کند. به طور مثال می‌گوید: نفس مانند محبوسی در زندان تن است، یا بدن مانند گوری برای نفس است و یا اینکه نسبت نفس با بدن مانند نسبت صنعتگر با ابزار کار اوست. افلاطون نفس را مجرد می‌داند، زیرا شبیه به «مثل» است و تنها شبیه می‌تواند شبیه را بشناسد. وجود قبلی نفس در عالم مثل با این استدلال اثبات می‌شود که نفس در آغاز دارای بعضی مبادی و اصول موضوعه است که به وسیله تجربه حسی حاصل نشده است و بنابراین فقط می‌توانند به عنوان یادآوری‌ها از زندگانی پیشین نفس، که تجربه حسی آنها را برانگیخته است، تبیین شوند. (Plato 1953, Meno : 86)

نفس، جاودان است زیرا بسیط و تقسیم‌ناپذیر است، بنابراین نه می‌تواند از ترکیب حاصل شود و نه با تجزیه از میان برود (Plato 1953, Phaedo : 78). به علاوه نفس یک اصل حیات است، بنابراین نمی‌تواند به نقیض خود یعنی مرگ تبدیل شود. (Ibid : 80)

ارسطو «نفس» را یکی از انواع جوهر می‌داند. جوهر از نظر وی سه قسم است: ماده، صورت و جوهری که مرکب از آنهاست (۳). نفس صورتی است که متحد با

بدن (ماده) است. بنا بر نظر ارسطو، جسم دارای حیات که از اجسام طبیعی است، جوهر به معنای ماده نیست، زیرا ماده تعین ندارد، و جوهر به معنی صورت هم نیست زیرا صورت محض فارغ از هرگونه جسمانی است. جسم دارای حیات، شیء متعین واحدی است که از صورت تعین بخش با ماده تعین پذیر به وجود آمده است. جسم در حکم ماده، یعنی حامل صفات، و نفس در حکم صورت یعنی محمول ذاتی است. بنابراین، نفس، جسم دارای حیات و به منزله ماده‌ای است که موضوعی برای حمل صورت خویش است، و صورت آن، همان حیات یا نفس است. ارسطو می‌گوید:

نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است. (ارسطو ۱۳۶۶ الف : ۴۱۲ الف ۱۵)

و در جایی دیگر می‌گوید:

نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است. (همان : ۴۱۲ الف ۲۰)

ارسطو در تعریف نفس می‌گوید:

نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است. (همان : ۴۱۲ الف ۲۸)

جسم طبیعی در مقابل جسم صناعی و جسم تعلیمی قرار دارد. صفت آلی که برای جسم آمده است، به این معنی است که جسم دارای آلاتی باشد که هر کدام از آنها برای فعالیت خود دارای غایتی است، یعنی جسم، مرکب از اجزای غیرمتشاکلی باشد که هر کدام از آنها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند، ولی هنوز این استعداد و قابلیت در او ظهور نکرده و به کار نیفتاده است، و این همان معنی است که به حیات بالقوه تعبیر می‌شود و در واقع به اصطلاح ارسطو جسم آلی با جسمی که دارای حیات بالقوه است، هر دو به یک معنی است (همان : ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵) و منظور

از حیات به تصریح خود ارسطو این است که جسم تغذی کند و نمو یابد و خود به خود فساد پذیرد (ارسطو ۱۳۶۶ الف : ۴۱۲ الف ۱۴). «کمال» بدین معنی است که آن شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آنهاست، تحقق یابد و تحقق آنها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد، و چون جسم به آن مرحله رسد، یعنی حیات در او فعلیت یابد، گوئیم که دارای نفس گردید. «بدن» از دیدگاه ارسطو به منزله ماشینی است که آماده به کار افتادن است و تنها چیزی که ندارد، حالت عالی تری است که قابلیت به کار افتادن را برای آن حاصل کند، و این قابلیت دوم همان است که ارسطو «کمال اول» جسم می نامد و نام آن را نفس می گذارد. نسبت نفس به جسم مانند برندگی به تبر یا بینایی به چشم است، و به تعبیر خود ارسطو، هرگاه تبر، جسم طبیعی آلی بود، برندگی آن را نفس او می دانستیم. (همان : ۴۱۲ ب ۱۱-۱۲)

بنابراین از دیدگاه ارسطو، نفس و بدن با یکدیگر تلازم و بلکه اتحاد دارند. نفس و بدن را باید دو جنبه از وجود واحد دانست و نمی توان آن دو را از یکدیگر جدا پنداشت، زیرا هر صورتی با ماده خود تشکیل شیء واحدی می دهد، منتهی ماده، بالقوه آن شیء است و صورت، بالفعل همان شیء. پس نفس انسان نیست که «من» او را تشکیل می دهد، و بدن انسان مانند سایر اشیای محسوس، نسبت به نفس او جنبه خارجی ندارد، بلکه این هر دو با یکدیگر در اتحاد طبیعی است.

ارسطو با اینکه نفس را صورت بدن و ملازم با آن می داند، معتقد است که نفس مستقل از بدن و متقابل با آن است، زیرا صورت، علت غایی و به معنایی علت فاعلی نسبت به شیء است، یعنی مبدئی است که شیء را می سازد، حال آنکه ماده، مبدئی است که این شیء به واسطه آن معین می گردد. مبدأ سازنده و مبدأ پذیرنده را نمی توان یک چیز دانست، پس نفس نسبت به بدن اصیل و مستقل است، همان طور که هر صورتی نسبت به ماده خود چنین است. بنابراین نفس را نمی توان مادی دانست، به این معنی که بدنی در بدن دیگر وجود داشته باشد و نیز نفس مجرد

نیست، به این معنی که وجودی متعین و مستقل و مشخص نسبت به بدن داشته باشد، زیرا صورت، در عین اینکه غیر از ماده است، جز در ماده نمی‌تواند بود. اما ارسطو بخش عالی «نفس» را «عقل فعال» می‌داند که از بدن جداست و گویی از در وارد بدن می‌شود. در زیر عقل فعال، نفس‌های دیگری پیوسته به تن، وجود دارند: نفس محرک، نفس حیوانی و نفس نباتی. از نظر ارسطو، عقل فعال - که بخشی از نفس است - پیوسته و تا ابد باقی خواهد بود، اما صورت‌های دیگر نفس، چون به ماده پیوسته‌اند، باقی نمی‌مانند.

رواقیان که معتقد به اصالت ماده بودند، گرچه با اتمیست‌ها در این قول که همه چیز ماده است هم‌عقیده‌اند، اما تصور آنان از ماده با تصور اتمیست‌ها متفاوت است. ماده از نظر رواقیان فعال است. زنون معتقد بود که جهان یک سپهر کامل است که در فضای خالی شناور و به واسطه نفس خود، لوگوس یا عقلی جهانی، زنده و جاندار است. (۴) نفس از نظر رواقیان، مادی و اخگری است از آتش الهی، تفاوت نفس با اشیای دیگر از نظر ظرافت و مشتعل بودن آن است، و گرنه طبعاً از اشیا متمایز نیست.

افلوپین برای عالم وجود سه اصل قائل است: یکی احد که برتر از وجود، عقل و

جهان معقول است، دیگر عقل، و سومی نفس. (Plotin 1960, Enneads : 2, 9, 1)

«احد» عقل را پدید می‌آورد که تصویر «احد» است و از عقل، روح ناشی می‌شود که تصویر عقل است (Ibid : 5, 2, 1) و «همان‌گونه که اندیشه‌ای که با زبان بیان می‌شود تصویر اندیشه‌ای است که در نفس جای دارد، نفس نیز اندیشه به زبان آمده عقل است، و نیروی زندگی است که از عقل می‌تراود، برای اینکه چیزی دیگر هستی بیابد» (Ibid : 5, 1, 3). این چیز دیگر طبیعت است که از نفس ناشی می‌شود. برخلاف احد و عقل که هرگز حرکت نمی‌کنند، «نفس در حال سکون نمی‌آفریند، بلکه طبیعت را که تصویر اوست در حالی می‌آفریند که حرکت می‌کند. مادام که به آنچه او را آفریده است است (یعنی به عقل) می‌نگرد، از عقل آکنده می‌گردد، ولی

همین که در جهت مخالف پیش می‌رود، به عنوان تصویر خود، نفس حیوانی و نفس نباتی را پدید می‌آورد». (Plotin 1960, Enneads : 5, 2, 1)

نفس، پس از آنکه عالم محسوس را نظام و حیات بخشید، به سوی مبدأ خود یعنی اصل دوم از سه اصل فلوطینی یعنی عقل فرا می‌رود. عقل در نظر فلوطین، یکی از مراتب حیات روحی و مرحله‌ای از مراحل ارتقای نفس در بازگشت نهایی‌اش است، از این رو می‌بینیم مثل افلاطونی و صورت ارسطویی را در بر می‌گیرد و به خدای رواقیان، یعنی عقل گرداننده جهان، شباهت تام دارد. فلوطین همانند افلاطون، حقیقت انسان را «نفس» او می‌داند و همانند ارسطو، انسان را مرکب از نفس و بدن می‌داند. وی در اثنا پنجم می‌گوید:

انسان مرکب است از نفس و بدن می‌داند. و بدن مرکب است از عناصر اربعه و هر یک از این عناصر مرکب است از ماده و صورت. (Ibid: 5, 9, 3)

نفس و بدن در فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا

در فلسفه و عرفان اسلامی پیش از ملاصدرا ثنوبتی که میان نفس و بدن در فلسفه یونانی وجود داشت، به قوت خود باقی ماند. کندی (۱۸۵-۲۶۰ ق) - اولین فیلسوف مسلمان - گرچه عقاید خود را از نوافلاطونیان ارسطوگرای اقتباس کرد، اما آن معانی را محتوای جدید بخشید و با آشتی دادن میراث فرهنگی یونان و اسلام فلسفه جدیدی را بنیان نهاد. (۵)

از نظر کندی، اجسام طبیعی مرکب از ماده و صورت‌اند که در زمان و مکان حرکت می‌کنند. ماده آن چیزی است که ماهیات دیگر را می‌پذیرد، اما خود نمی‌تواند عرض (صفت) قرار گیرد و بر ماهیتی عارض شود. صورت بر دو قسم است:

الف - صورت هیولانی: صورتی است که واقع در ماده است. چنین صورتی محسوس بالفعل است. اما علاوه بر اینکه در ماده است، در نفس ما نیز بالقوه وجود

دارد، یعنی قابلیت اینکه آن صورت در نفس ما پدید آید، نفس را حاصل است و بعداً در ضمن عمل احساس بالفعل در نفس ظاهر می‌شود. اما ظهور صورت شیء محسوس در نفس، مانند این نیست که چیزی در ظرفی ریخته شود یا شکلی در جسمی نقش بندد، زیرا که این احوال فقط به اجسام دست می‌دهد و نفس، جسم نیست. این صورت چون در نفس پدید آید، با خود نفس متحد می‌شود و مغایرتی میان صورت محمول و نفسی که حامل آن است، نمی‌ماند، زیرا که نفس تجزیه‌پذیر نیست تا بتوان قسمی از آن را غیر از قسم دیگر که حامل این صورت‌ها شده است، دانست. به همین دلیل قوه حساسه نفس نیز غیر از خود نفس یا به منزله قسمتی از نفس، مانند عضوی از بدن نسبت به همه آن نیست، بلکه این قوه خود نفس است که جنبه وحدانی و تجزیه‌ناپذیر دارد. پس در نفس انسان حاس و محسوس هر دو یکی است و پیداست که این اتحاد از حیث صورت شیء محسوس است و گرنه از حیث ماده همچنان جدایی در بین حاس و محسوس برقرار است.

ب - صورت معقول: صورت معقول که به قول کندی، ارسطو ادراک آن را به ادراک صورت محسوس تمثیل می‌کند، صورتی است که هم فاقد ماده است و هم عاری از تصویر خیالی جزئی است. این صورت نیز نخست بالقوه در نفس وجود دارد، سپس با استفاده و اکتساب آن از عقل اول به مقام فعلیت می‌رسد، و چون بالفعل در نفس پدید آمد، چنان‌که درباره صورت محسوس گفته شد، با نفس اتحاد می‌یابد. آن‌گاه که این اتحاد میان نفس و صورت معقول پدید آید و تغایر آن دو از میان رود، عقل و معقول از نظر نفس با هم یکی می‌شوند. اگرچه از نظر عقل اول چنین اتحادی در میان نیست، یعنی صورت معقولی که در نفس از قوه به فعل گراییده است، با عقل - که حاصل این صورت‌ها در حال فعلیت دائمه مطلقه آنهاست - اتحاد ندارد. (۶)

کندی در باب نفس، به واسطه مطالعه عقاید افلاطون، ارسطو و فلوطین، دچار سردرگمی شد، به ویژه آنکه بخش‌های ترجمه شده‌ای از «انثادها»ی فلوطین را

اصلاح کرد، کتابی که به اشتباه به نام ارسطو ثبت شده بود. او نظریه نفس را از فلوطین اقتباس و درباره عقل از نظریه ارسطو پیروی کرد. در رساله کوتاهی به نام *فی مائیه النفس*، بنا به گفته خود کندی، وی نظریات ارسطو، افلاطون و فلاسفه دیگر را خلاصه کرده، اما در واقع اندیشه‌ای که او به شرح آن پرداخت، مقتبس از کتاب *انثادها* است.

نفس، از نظر کندی، وجود بسیطی است که جوهرش از خالق افاضه می‌گردد. همچنان‌که اشعه خورشید از خورشید سرچشمه می‌گیرد، نفس جوهری روحانی و الهی است که مفارق و متمایز از بدن است و چون مفارق از بدن است، به همه چیز جهان دانا می‌گردد و تصویری از ماورای طبیعت می‌یابد، و پس از جدایی از بدن به عالم عقول می‌رود و به سوی نور خالق باز می‌گردد و به رؤیت خدا نائل می‌شود. نفس هرگز به خواب نمی‌رود، و تنها زمانی که بدن در خواب است، حواس را به کار نمی‌برد. خوابیدن به معنای به کار نبردن حواس است. آن زمان که نفس، حواس را به کار نمی‌برد و تنها عقل را مورد استفاده قرار می‌دهد، خواب می‌بیند. (۷)

کندی رساله‌ای درباره عقل دارد با عنوان *فی مائیه العقل* که نقش مهمی در فلسفه اسلامی و فلسفه قرون وسطای غرب ایفا کرد (۸). در این رساله عقل به چهار نوع تقسیم می‌شود: ۱- عقلی که بالقوه است و کندی آن را متعلق به نفس می‌داند، یعنی مادام که نفس بالفعل صورت معقولی را تعقل نکرده است و فقط قوه تعقل آن را دارد. ۲- عقلی که در خود نفس از حال قوه خارج شده و فعلیت یافته است. یعنی صورت‌های معقول از سوی او اکتساب شده و در درون نفس به مقام فعلیت رسیده است، و آن صورت‌ها اینک در اختیار اوست، و آماده این است که هر زمان که بخواهد یکی از آنها را به در آورد و به کار اندازد و به موجودی غیر از خود اظهار دارد، مانند نوشتن که نویسنده آن را آموخته و در نزد خود ثابت و محفوظ داشته است تا هرگاه که بخواهد این هنر را به کار بندد. ۳- عقلی که به کار می‌افتد و فعل

آن از نفس به ظهور می‌رسد و برای دیگران نیز بالفعل وجود می‌یابد و تفاوت آن با مرحله سابق این است که در آنجا صورت‌های تحصیل شده بالفعل ظهور می‌یابد و به کار می‌افتد، یا در ابتدای اکتساب خویش است. ۴- عقل اولی یا عقلی که پیوسته بالفعل است و اوست که نفس را از مرحله بالقوه خارج می‌کند و فعلیت می‌بخشد. اگر چیزی بالقوه باشد به ذات خود قادر نیست که خود را به فعلیت رساند، زیرا که اگر آن را چنین توانایی می‌بود، چون ذات آن پیوسته با آن است، مدام خود را در حال فعلیت نگاه می‌داشت. پس آنچه بالقوه چیزی است، باید به وسیله شیء دیگری - که بالفعل همان چیز است - به فعلیت درآید. به عبارت دیگر عقل اول علت و مبدأ همه معقولات است، و اوست که نفس را که عاقل بالقوه است، عاقل بالفعل می‌سازد. عقل اول به عقیده کندی چیزی جز همان صور نوعیه و جنسیه اشیا یعنی کلیات آنها نیست، و همین کلیات، یعنی آنچه انواع اشیا و مافوق آنها را تشکیل می‌دهد، صور معقول است در مقابل اشخاص جزئی که تنها به حس درمی‌آیند. پس عقل اول جامع صور نوعیه اشیا به حال فعلیت ابدی است و یا خود عین همان صور معقول کلی است. نفس چون با این انواع و اجناس اتحاد یابد، بالفعل، عاقل می‌شود، حال آن که پیش از این اتحاد، بالقوه، عاقل بود. یعنی عقل یا عاقل بودن عبارت از همین اتحاد با معانی کلیه و صور نوعیه است که نخست بالقوه نفس را حاصل است، و آن‌گاه تحت تأثیر عقل اول یعنی کلیات بالفعل - که خارج از نفس است - در خود نفس نیز کلیات بالقوه به فعلیت می‌گراید. این صور معقول که در درون نفس از قوه خارج می‌شود، به فعل می‌رسد و چون فعلیت خود را از عقل اول می‌گیرد، عقل مستفاد نفس است. (۹)

فارابی (۲۵۸-۳۳۹ هـ) که به شایستگی «معلم ثانی» لقب گرفت، نخستین فیلسوفی بود که نظریه تمایز بین ماهیت و وجود مخلوقات را ارائه کرد؛ نظریه‌ای که بعدها در حکمت اسلامی مباحث مهمی را به خود اختصاص داد (کرین ۱۳۷۳ :

۲۱۳). بنا بر این نظریه، هر موجودی جز واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و دارای ماهیتی است که چیهستی آن را می‌سازد. انسان ممکن‌الوجودی است از موجودات مادون فلک قمر که از طریق فیض و به واسطه عقول ده‌گانه - که آن نیز از ابداعات فارابی است - (۱۰) از واجب صادر شده است. فارابی ترتیب موجودات را چنین بیان می‌کند:

اخص موجودات جسمانی «ماده اولی» بود که مشترک بین همه موجودات طبیعی است و افضل از آن اُسطقسات و بعد معدنیات، و بعد نباتات و سپس حیوانات غیرناطق و سرانجام حیوان ناطق بود و بعد از حیوان ناطق موجود برتری نبود (این ترتیب موجودات مادون فلک قمر بود). اما موجودات فوق فلک قمر، ترتیب وجودی آنها بدین‌سان بود که نخست موجود برترین بود و سپس به ترتیب الانقص فالانقص تا منتهی شود به مرتبت ناقص‌ترین آنها و افضل و اکمل آنها موجود اول بود و اما افضل موجوداتی که از موجود اول صادر شود، بالجمله آن موجودی بود که نه جسم بود و نه از اجسام بود (یعنی عقول و نظام عقلی). و بعد از آنها اجرام سماوی بود و برترین موجودات مفارقه، دومین موجود عقلی بود، سپس سایر آنها به ترتیب تا منتهی شود به موجود یازدهمین». (فارابی ۱۳۶۱: ۱۳۸-۱۳۹)

فارابی انسان را مرکب از نفس و بدن می‌داند. وی برای نفس انسانی سه مرحله ذکر کرده است: عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. هر کدام از این مراحل نسبت به مرحله پیشین در حکم صورت نسبت به ماده است. عقل بالقوه در حکم ماده نسبت به عقل بالفعل است و اینجا فارابی معتقد است که عقل فعال دارای وجود جوهری خارج از انسان است که چون فعلیت یابد، عقل بالفعل می‌شود، و عقل بالفعل به منزله کمال و صورت برای عقل بالقوه است و عقل بالقوه‌ای که فعلیت یافته است، شبیه ماده و موضوع برای عقل مستفاد می‌گردد، و چون این ماده صورت عقل مستفاد را حاصل کرد، قابلیت یا ماده‌ای برای آن حاصل می‌شود که می‌تواند مورد فیض عقل فعال قرار گیرد. تعدد این مراحل مانع وحدت آنها نیست، زیرا که

جمله این مراتب شیء واحدی را صورت‌پذیر می‌سازد که همان عقل یا نفس ناطقه انسانی است. فارابی، برخلاف ارسطو - که عقل فعال را بالاترین مرتبه نفس انسان می‌دانست - و بر خلاف اسکندر افرودیسی، بر این باور است که نفس انسان، جامع صور نوعیه اشیا و واهب آنها به اشیاى مادى و جسمانى و به عقل بالقوه انسان است. اخوان الصفا که متأثر از فیثاغورس، افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان بودند (۱۱) و ابن‌عربی در مسائل عمده‌ای مانند معرفت و نفس انسانی از رسائل آنها متأثر است (۱۲)، انسان را مرکب از بدن و نفس می‌دانند (۱۳). انسان در ساختمان بدن خود با حیوانات دیگر شریک است و گرچه در قائم ایستادن و حرکت کردن، که نشانه تمایل او به سوی عالم علوی است، از حیوانات متمایز می‌شود، اما مهم‌ترین تفاوت انسان و حیوان در نفس ناطقه است. (۱۴)

اخوان قائل به دو نوع جوهر - جسمانی و روحانی - هستند که هر یک اقسام مختلفی دارد: جوهر جسمانی به فلکی و طبیعی، و طبیعی نیز به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. جوهر بسیط چهار گونه است: آتش، هوا، آب و خاک. جوهر مرکب به دو نوع جماد و نامی تقسیم می‌شود که جماد همان اجسام معدنی است و نامی شامل دو نوع نبات و حیوان است و حیوان نیز به دو نوع ناطق و غیرناطق تقسیم می‌شود. تحت هر نوعی از این انواع، انواع دیگر و تحت آن نیز انواع دیگر قرار دارد تا اینکه به اشخاص منتهی شود. اما جواهر نیز دو گونه است: هیولی و صورت، و صورت به نوبه خود دو قسم مفارق و غیرمفارق دارد. صورت مفارق، «نفس» و «عقل» است و صورت غیرمفارق، اشکال و الوان اند (اخوان الصفا ۱۴۰۵، ج ۱: ۴۰۸-۴۰۹). بنابراین اخوان ماده را جوهری روحانی می‌دانند که از نفس کلی افاضه شده است (همان، ج ۳: ۲۳۵) و نفس کلی جوهری است که از عقل صادر شده و عقل اولین شیئی است که صانع عالم خلق کرد و به آن هستی بخشید (همان، ج ۲: ۴). عقل و نفس کلی را می‌توان اصل تمام فعل و انفعالات عالم و ثنویتی که اساس پیدایش

عالم کثرت است، دانست. اخوان دربارهٔ ثنوتی که در عالم مشهود است چنین می‌گویند: بعضی از حکما گفته‌اند که عالم از صورت و ماده ترکیب شده است. بعضی دیگر قائل‌اند که مرکب از نور و ظلمت و یا جوهر و عرض، یا روح و جسم، یا لوح و قلم، یا قبض و بسط، یا محبت و شوق، یا حرکت و سکون، یا وجود و عدم، یا زمان و مکان، یا دنیا و آخرت، یا ظاهر و باطن، یا عالی و سافل، یا کثیف و لطیف است ... [لکن] در اصول و معانی تمام این اقوال متفق‌اند و فقط در الفاظ و فروع با هم اختلاف دارند (۱۵).

در تمام این موارد مقصود همان عقل و نفس کلی است که اصل فعل و انفعال عالم - که به وسیلهٔ آن می‌توان فعالیت‌های گوناگون جهان را تجزیه و تحلیل کرد - در بر دارند. خلاقیت جنبهٔ «حرکت» و «انبساط» حقیقت الهی است که به نوع خود، دارای یک جنبهٔ فعال است که منشأ تمام فعالیت‌های جهان است و آن را طبیعت خوانند و جنبهٔ «منفعل» آن را که به نظر انسان بدون حرکت و جنبش آید، ماده نامند. (نصر ۱۳۵۹ : ۹۴)

اخوان معتقدند که نفس جزئی - نفس فرد واحد - جزئی از نفس کلی و در واقع یکی از قوای پدیدآمده از نفس کلی است. به عبارت دیگر، یکی از مثال‌های عقلی است که در نفس کلی، به صورت انوار روحانی ذاتی و اشباح نورانی ملکی، جلوه‌گر می‌شود و همه کوشش و حرکتش در تسییح و تقدیس خداوند است، که چون نفس کلی از این فضایل و خیرات سرشار شد، خواست که به علت خود تشبه جوید و مفید گردد. چون خداوند تعالی این خواست را در او دید، او را بر جسم سیطره بخشید و جسم را برای او آماده ساخت و از آن جسم، عالم افلاک را آفرید و نفس کلی به اختیار، در آن به حرکت درآمد، و چون در آن اشیای مخلوقه، قوه‌ای برای قبول آثار خود یافت، در آنها صورت آنچه را که در ذات خود داشت، تصویر کرد و به آنها شکل بخشید، و در آنها نقش آفرید و رنگ زد و به آنها حرکت داد. پس اشیا به جسم،

کثیف و به نفس، لطیف شدند و به قوه‌ای که به عنایت ربانی و افاضت عقلی و اراده انسانی به وسیله آن از عدم به وجود آمدند، تحرک یافتند. چون این قوا و حرکات فاضل و کامل در عالم افلاک سریان یافت، افلاک را انواری شفاف، دارای اجرام لطیف و سبک‌سیر ساخت، و نمونه‌های صور مجرد را بر آن نقش کرد، پس ملائکه نمونه‌هایی شدند از ملائکه مقربین که بالاتر از آنها قرار دارند. به همین طریق اهل هر آسمانی، از فلک محیط تا فلک قمر، به وجود آمد. نفس مدت‌ها - که خداوند داند که چند است - به همین حال در نیکوترین نظام و کمال باقی بود، تا آن‌گاه که از آدم آن خطیئه سر زد، و نفوس جزئی به مرکز زمین آمدند، و با اجسام سفلی متحد شدند (اخوان الصفا ۱۴۰۵، ج ۱ : ۱۹۷). بنابراین نفس در وجود بر جسد سبقت دارد، و نزول آن از عالم علوی به جسد، به سبب نسیان و خطای او بوده است. «بدان که امور الهیه، صور مجرد از هیولی هستند و جواهری باقی و جاودان و بدان که نفس تو یکی از این صورت‌هاست، پس در معرفت آن بکوش، شاید بتوانی آن را از دریای هیولی و جهنم اجسام و اسارت طبیعت نجات‌بخشی. (همان : ج ۲ : ۱۷)

ابن سینا با اینکه فیلسوفی مشائی و پیرو ارسطو بود، اما از آنجا که فلسفه ارسطو را با آرای فلاسفه اسکندرانی و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرد (نصر ۱۳۵۹ : ۲۷۴)، برخلاف ارسطو به ثنویت جوهر نفس و جوهر بدن در انسان اعتقاد داشت. ابن سینا در کتاب قانون به تفصیل درباره بدن انسان بحث می‌کند. وی معتقد است که بدن انسان از چهار عنصر بسیط آب، آتش، هوا و خاک ترکیب شده است. «ارکان، اجسام بسیط است و اجزاء اولیه بدن انسان و غیره است و قابل تقسیم به اجسامی که دارای صور مختلف است، نمی‌باشد» (ابن سینا ۱۹۹۳ : ۷). بدن دارای قوایی است که افعال اعضای گوناگون از آن سرچشمه می‌گیرد. قوه حیوانیه مسئول حفظ نفس و حواس و حرکت قلب است، قوه طبیعی نیروی تغذیه کبد و توالد و تناسلی را اداره می‌کند، و قوه نفسانیه بر مغز و نیروی فکری انسان حکم‌فرماست (همان : ۴۵) گرچه این قوا در اعضای اصلی بدن پراکنده است، مرکز و مبدأ آن قلب انسان است. (همان : ۴۶)

ابن سینا در *طبیعیات شفا* پس از اثبات نفس (ابن سینا ۱۹۶۰: *الطبیعیات*)، کتاب النفس : ۵)، به ترتیب آن می‌پردازد: نفس از جهت افعالی که از او صادر می‌شوند، قوه و از جهت آن که جنس را کمال می‌بخشد تا به صورت نوع محصل - یعنی موجود بالفعل - درآید، «کمال» نامیده می‌شود و بهتر آن است که نفس را کمال گوئیم، زیرا نفس علاوه بر اینکه از جهت قوه‌ای که ادراک حیوان بدان استکمال می‌یابد، کمال است، از جهت قوه‌ای که افعال حیوان از آن صادر می‌شود نیز کمال است. نفس مفارق از ماده کمال است و نفس غیرمفارق از ماده هم کمال است (همان : ۱۱-۱۲). کمال دو گونه است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن است که نوع بدان فعلیت می‌یابد، مانند شکل شمشیری برای شمشیر، کمال دوم نتیجه افعال و انفعالات شیء است، مانند بریدن برای شمشیر و تمیز و اندیشه و احساس و حرکت برای انسان و از اینجاست که نفس، کمال اول است. و کمال، کمال است برای چیزی، و نفس، کمال است برای جسم به معنی جنسی آن، نه به معنی مادی، و این جسم نشاید که هرگونه جسمی باشد، یعنی نفس کمال جسم صناعی چون تخت و صندلی نیست، بلکه جسم طبیعی است و نه هر جسم طبیعی، به طور مثال نفس کمال آتش و زمین و هوا نباشد، بلکه در این جهان، نفس، کمال آن‌گونه جسم طبیعی است که کمالات ثانیه به وسیله آلات - یعنی آنچه در افعال حیات، از قبیل تغذیه و نمو بدان‌ها استعانت می‌جوید - از آن صادر می‌شود. پس «نفس کمال جسم طبیعی آلی است که می‌تواند کارهای مربوط به زیستن را انجام دهد» (همان : ۱۲).

ابن سینا برای نفس اقسامی قائل است: نفس نباتی، کمال اول جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که زاد و ولد می‌کند و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند. نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت ادراک جزئیات و حرکت بالاراده، و نفس انسانی، کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت اعمال فکری که به اختیار انجام می‌دهد، و استنباط به رأی، و از جهت ادراک کلیات. (ابن سینا، بی تا : ۳۱۹-۳۲۰)

این تعریف از نفس مانند تعریفی است که ارسطو از نفس ارائه داده است (ارسطو ۱۳۶۶ الف : ۱، ۲، ۴۱۲ الف)، با این تفاوت که کمال در نظر ارسطو مرادف با صورت است و نفس صورت بدن است و نتواند که بدون آن وجود یابد، برخلاف نظر ابن سینا که کمال را اعم از صورت می‌داند:

هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست، مثلاً ملاح کمال کشتی است، ولی صورت کشتی نیست، و آنچه از کمال، مفارق با ذات باشد، در واقع نه صورت ماده است و نه در ماده، زیرا صورتی که در ماده است، صورتی است منطبقه در آن و قائم به آن» (ابن سینا ۱۹۶۰: ۱۱).

بنابراین، از نظر ابن سینا رابطه نفس و بدن را از هر نظر رابطه صورت و ماده نمی‌توان دانست، مگر بدین ترتیب که صورت را کمال بدانیم، یعنی چیزی که فقط موجب رفع نقص از معنی جنسی و تحصیل آن به صورت نوع می‌گردد و چیزی را که بالقوه بود، ذات بسیط قائم بالفعل می‌گرداند. بدین ترتیب کمال با قیاس به نوع، یعنی جمله‌ای که از انضمام مبدأ بالفعل به مبدأ بالقوه پدید می‌آید و مصدر آثار و افعال است. متصور می‌شود، ولیکن صورت به قیاس با ماده (یعنی نسبت به قوه و قابلیت) مفهوم می‌گردد و از این رو کمال علاوه بر اینکه اعم از صورت است، اتمّ از آن نیز می‌باشد (همان : ۱). چون نفس را از این حیث به بدن قیاس کنیم لازم نمی‌آید که آن را مقارن و متلازم با بدن بشماریم، زیرا که بسیاری از مبادی کمال خارج از خود اشیاء است، و البته چنین کمالاتی به منزله صور آن اشیاء نمی‌تواند بود. مثل اینکه پادشاه را کمال کشور و ملاح را کمال کشتی گوئیم، به سبب اینکه غایت اصلی از کشور و کشتی بدون پادشاه و ملاح حاصل نیست و در واقع کشور بی‌پادشاه و کشتی بی‌ملاح فقط اشتراک اسمی با کشور و کشتی دارد، با این حال به روشنی می‌توان دریافت که پادشاه مفارق از کشور و ملاح مفارق از کشتی است، یعنی این دو مبدأ کمال خارج از دو شیء ناقصی است که به آن دو مبدأ استکمال

می‌یابد. اما اگر نفس را صورت بدن بدانیم، ناگزیر باید آن را منطبع در بدن و قائم به شیء حاصل از ترکیب بدن با خود آن بینگاریم، و بدین ترتیب نفوس مفارقه را از معنایی که برای نفس قائل شده‌ایم، خارج گردانیم. (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۱: ۹۸ به بعد) ابن سینا دلایل بسیاری برای جوهر بودن و تجرد نفس ارائه کرده است. وی نفس را جوهری مجرد و قائم به ذات می‌داند که در بدن انسان و در جسم دیگری منطبع نیست، بلکه مفارق از همه مواد و اجسام است (ابن سینا ۱۹۵۲: ۹۵)، اما این جوهر مجرد تعلق و اختصاص به بدن انسان (مادام که این بدن زنده باشد) دارد. اختصاص آن به بدن به اقتضای هیئت جزئی‌ای است در نفس که آن را از یک جهت به تدبیر این بدن جزئی و عنایت به آن مشغول می‌دارد (همان: ۹۵)، و این علاقه و عنایت، که عقل عملی مدبر آن است، به قصد تکمیل و تزکیه عقل نظری است (همان: ۶۸). در واقع نسبت بدن به نفس، مانند نسبت آشیانه به مرغ (ابن سینا ۱۴۰۳: ق، ج ۲: ۲۸۶) و یا نسبت کشور به پادشاه (ابن سینا ۱۹۵۲: ۱۰۰) و یا نسبت ابزار به کارگر (همان: ۱۰۰) است.

سهروردی نیز به تمایزی که بین بدن و نفس قائل بوده‌اند، معتقد است و می‌گوید نفس مجرد مستقل از بدن است. دلیلی که سهروردی برای ثنویت بدن - نفس ارائه می‌کند، چنین است:

پس جمله اعضای تن تو در تبدیل و تغییر است، و اگر توی تو عبارت بودی از این اعضای تن، او نیز پیوسته در تبدل و تغیر بودی. [بنابراین] توی پارینه توی امسال نبودی، بلکه هر روز توی تو دیگری بودی، و نه چنین است. و چون دارایی تو پیوسته و دائم است، پس او نه همه تن است و نه برخی از تن، بلکه ورای این همه است. (سهروردی ۱۳۷۲، ج ۳: ۸۵-۸۶)

بدن از نظر سهروردی نمایانگر ظلمت و نبودن نور است و بنابراین حجابی است

که انسان را از دیدن معقولات باز می‌دارد:

دانستنی ماده است که مانع تعقل است زیرا که تا چیزی را از ماده و از چیزهایی که در ماده‌اند مجرد نکنی، معقول نشود. (سهروردی ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۳۹)

عنصر اصلی حکمت سهروردی، «نور» است. همه حقایق ترکیبی از درجات نور و ظلمت هستند که از نورالانوار صادر شده‌اند و هر یک از نور و ظلمت به دو گونه جوهری و عرضی تقسیم می‌شوند. نور جوهری، نوری است که قائم به ذات است، نه قائم به غیر، نور محض است نه آمیخته به ظلمت، مجرد است نه عارض و نه منطبق در آن و نیز عاری از جهت و متعالی از مکان است، بنابراین اشاره حسی به آن امکان نمی‌یابد، بلکه اشاره به آن عقلی است. اما نور عرضی، برخلاف آن، قائم به ذات نیست، قیامش به جسم است و عرض و هیئت جسم است، دارای جهت و مکان است، بنابراین، اشاره حسی به آن امکان می‌یابد و به ادراک حسی درمی‌آید، مانند نور آفتاب و ماه و سایر انواع محسوس این عالم. نور جوهری خود به سه گونه نورالانوار، انوار قاهره و انوار اسفهدیه یا نفوس ناطقه تقسیم می‌شود. ظلمت جوهری مستغنی از محل است، در ذاتش مظلوم است و نوریتش از ناحیه غیر است و به اصطلاح جوهر غاسق است، مانند اجسام. ظلمت عرضی یا هیئت نیز در ذاتش مظلوم است و نوریتش از ناحیه غیر است، ولی مستغنی از محل نیست، بلکه احتیاج به محلی دارد که عارض آن باشد، مانند اعراض و هیأت از قبیل رنگ و بو و طعم و شکل و امثال آن. (همان، ج ۲: ۱۹۸-۲۰۳)

از دیدگاه سهروردی، نفوس ناطقه یا انوار اسفهدیه با اینکه منطبق در اجسام نیستند، ولی مدبر و متصرف در آنها هستند:

حد نفس ناطقه آن است که جوهری است که ادراک معقولات کند و در جسم تصرف کند و نوری است از انوار حق تعالی، قائم، نه در جای. (همان، ج ۳: ۱۳۴)

بنابراین سهروردی نیز همانند فیلسوفان مشائی نفس را ذاتاً مجرد می‌داند که فعل خویش را در این جهان با ماده (بدن) انجام می‌دهد (سهروردی ۱۳۷۲: ۴۸۰-۴۸۱).

تدبیر و تصرف نفس ناطقه در بدن، به وساطت جوهر جسمانی لطیفی به نام روح حیوانی - که منبعش جوف چپ قلب است - تحقیق می‌یابد (شهرزوری ۱۳۷۲ : ۴۹۵-۴۹۶ و سهروردی ۱۳۷۲ : ۳۰۶)، اما بدن اگرچه ظلمت و عدم نور است، در پایین‌ترین سطح از سلسله‌مراتب وجودی نور قرار دارد و بین آن و نفس «علاقه‌ای است عشقی و شوقی، نه چون علاقه اجسام و اعراض» (سهروردی ۱۳۷۲، ج ۳ : ۲۶). بدین ترتیب تفاوت نفس و بدن به «قوت یا شدت» آنهاست که دلالت دارد بر تعلق آنها به درجات وجودی متفاوت. نفس و بدن جنبه‌های متفاوتی از پدیده واحدی هستند که تأثیرات متقابل میان آنها با اصول محبت و قهر هماهنگ است. بدن که متعلق به مرتبه پایین‌تری است، عشق و شوقی ذاتی به مرتبه بالاتر، یعنی نور، دارد و می‌داند که مرتبه بالاتر بر آنچه فروتر است، غلبه دارد. با وجود این، در تحلیل نهایی، سطوح مختلف از منشائی واحدند و بنابراین قرابتی میان روح و بدن وجود دارد.

بدین ترتیب سهروردی دربارهٔ نفس و بدن دو دیدگاه دارد؛ گاهی آنها را دو حقیقت متفاوت می‌داند (همان، ج ۳ : ۹۳-۹۴)، و گاهی آنها را جنبه‌های متفاوت از یک حقیقت می‌داند. این دو نظریه بدین ترتیب قابل جمع‌اند که:

وقتی از پایین نگاه می‌کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوت‌اند، زیرا مرتبه پایین‌تر که بدن متعلق بدان است، شامل مرتبه بالاتر، که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. مع ذلك، وقتی به همین سلسله مراتب وجودی از بالا نگاه شود، مسأله نفس - بدن کم رنگ می‌شود، زیرا بدن محاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است. (همان، ج ۳ :

۱۶۰-۱۶۵)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نفس و بدن از دیدگاه ابن عربی مع علوم انسانی

ابن عربی همانند بیشتر متفکران مسلمان واژهٔ نفس را بیشتر مترادف با واژهٔ «روح» به کار می‌برد (Chittick 1998 : 269)، اما گاهی نیز مانند صوفیان آن را در

معنایی منفی استفاده می‌کند، و آن زمانی است که انسان باید بر وسوسه‌های نفس چیره شود. یکی از معانی نفس در عربی ضمیری است که به اسم پیش از خود اشاره دارد، همچنان که در پنج مورد در آیات قرآن (۱۶) برای اشاره به خداوند به کار رفته است، مانند «وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران ۳ : ۲۸). عبدالکریم جیلی به زیبایی این دو معنای نفس را تلفیق کرده است:

اعلم ... ان الله تعالى لما خلق محمداً(ص) من كماله، و جعله مظهراً لجماله و جلاله، خلق كل حقيقة في محمد(ص) من حقيقة من حقایق اسمائه و صفاته، ثم خلق نفس محمد(ص) من نفسه و ليست النفس الا ذات الشيء، ثم خلق نفس آدم عليه السلام نسخة من نفس محمد(ص). (الجلی ۱۴۱۸ ق : ۱۹۵).

جیلی نفس را پنج نوع می‌داند: نفس حیوانی، نفس اماره، نفس ملهمه، نفس لوامه و نفس مطمئنه، و بیان می‌کند که تمام اینها اسامی روح هستند زیرا حقیقت نفس، جز روح نیست و حقیقت روح جز حق نیست. نفس حیوانی به روح به این اعتبار که مدبر بدن است، اطلاق می‌شود. نفس اماره به روح به این اعتبار که در شهوات غرق گشته و توجهی به اوامر و نواهی ندارد، اطلاق می‌شود. نفس ملهمه به روح به این اعتبار که خداوند بر او امور خیر الهام می‌کند، اطلاق می‌شود. نفس لوامه به این اعتبار که روح اطلاق می‌شود که رجوع از مهالک به سوی حق را آغاز کرده و خود را ملامت می‌کند و به این اعتبار به روح، نفس مطمئنه گفته می‌شود که ساکن نزد حق است و به حق اطمینان دارد. (همان : ۲۰۶-۲۰۷)

منشأ هر نفس یا روحی، روح الهی است که از آن نظر که خداوند آن را به خود منسوب کرده است، «نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر ۱۵ : ۲۹). «روح مضاف» نامیده می‌شود و ابن عربی آن را «روح یایی» نیز می‌نامد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲ : ۵۶۸). این روح همان «نفس واحده» ای است که آدم و فرزندان از آن خلق شده‌اند:

ان النفوس خلقت من معدن واحد كما قال تعالى «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (النساء ۴ : ۱) و قال بعد استعداد خلق الجسد «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» فمن روح واحد صح السر المنفوخ في المنفوخ فيه و هو النفس و قوله «فِي أَيْ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» (الانفطار ۸۲ : ۸). يريد الاستعدادات فيكون بحكم الاستعداد في قبول الامر الهی. (ابن عربی، بی تا، ج ۲ : ۲۷۲)

ابن عربی ارواحی را که از روح الهی ایجاد شده اند، غالباً «ارواح جزئی» و روح الهی را «روح کل» و «الروح الكل المنفوخ منه في الصور» (همان، ج ۳ : ۲۷۲) می نامد. ارواح جزئی کثیرند و روح کل واحد است. این اجسام هستند که به واسطه استعدادهای مختلف خود روح واحد را کثیر می کنند، همان گونه که پنجره های مختلف باعث کثرت نور خورشید می شوند. پس روح در اشخاص نوع انسان یکی است، یعنی روح زید همان روح عمرو و بقیه اشخاص این نوع است و اختلاف در آنها به واسطه قوایل مختلف است (همان، ج ۳ : ۱۸۱). ابن فارض در «تائیه» خویش به زیبایی می گوید:

و روحی للارواح روح، و کل ما نرى حسناً في الكون من فیض طیبی (۱۷)
یعنی «روح مضاف» به حق، روح تمامی ارواح است، زیرا ارواح جن و انس به تمامی جزئیات و افراد روح کلی هستند. (۱۸)

ابن عربی در فقره ای از فتوحات (ابن عربی، بی تا، ج ۲ : ۶۶-۶۷) «عقل اول» را نامی دیگر برای روح مضاف یا روح کلی می داند و بیان می کند که همچنان که اختلاف اعیان به اختلاف در استعداد آنها برای قبول وجود باز می گردد، تنوع در ارواح جزئی نیز ناشی از تنوع در استعداد آنها برای دریافت نور «روح کلی» است. (Chittick 1998 : 272)

صفت اصلی روح، «حیات» است، زیرا روح الهی که «نفس الرحمن» و «فلک حیات» نیز نامیده می شود در تمام اشیا - ملکی، فلکی، عنصری، مادی و طبیعی - دمیده شده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲ : ۱۷۲). ابن عربی گاهی میان «حیات» و

«روح» تمایز می‌گذارد: «الروح حی بلاشک و ما کل حی روح» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۴۶). در این موارد، روح - که تجلی اسم باطن حق است - مدبر بدن است. از نظر ابن عربی تمام اجسام دارای حیات و روح‌اند، اما همه آنها ارواح مدبر ندارند. در تأویلی از آیات قرآنی هنگامی که موسی (ع) از خداوند می‌خواهد که خود را به او نشان دهد، ابن عربی بیان می‌کند که هر آنچه کوه دید، موسی هم دید. اما موسی مبهوت و کوتاه متلاشی شد، این اختلاف به دلیل تفاوتی است که میان جسمی که مالک روح مدبر است و جسمی که چنین نیست، وجود دارد:

فلما تجلی ربه للجبل جعله ذلک التجلی دکا ... فلما صار دکا ظهر لموسی ما صیر الجبل دکا
فخر موسی صعقا لان موسی ذو روح له حکم فی مسلک الصورة علی ما هی علیه و ما عدا
الحيوان فروحه عين حیاته لا امر آخر فکان الصعق لموسی مثل الذک للجبل لاختلاف الاستعداد
اذ لیس للجبل روح یمسک علیه صورته فزال عن الجبل اسم الجبل و لم یزل عن موسی
بالصعق اسم موسی و لا اسم انسان فافاق موسی و لم یرجع الجبل جبلاً بعد دکه لانه لیس له
روح یقیمه فان حکم الارواح فی الاشياء ما هو مثل حکم الحیاة لها فالحیاة دائمة فی کل شیء
والارواح کالولاء وقتاً یتصفون بال عزل و وقتاً یتصفون بالولاية و وقتاً بالغیبة عنها مع بقاء الولاية
فالولاية مادام مدبراً لهذا الجسد الحيواني و الموت عزله والنوم غيبته عنه بقاء الولاية عليه.
(همان، ج ۲: ۶۲)

بنابراین روحی که تدبیر بدن می‌کند مانند والی یک ولایت است، مادامی که مدبر بدن است ولایت دارد، گاهی عزل می‌شود و آن هنگام مرگ است و گاهی با داشتن ولایت غایب می‌شود و آن هنگام خواب است.

از دیدگاه ابن عربی، صفت «تدبیر» برای روح ناشی از ارتباط ذاتی میان روح‌ها و بدن‌ها است که تابعی از ارتباط حق با مخلوقات است (قیصری ۱۳۷۵: ۱۹۸) «حق جان جهان است و جهان جمله بدن»، همچنان‌که اعیان ممکنات در حال عدم ثابت و ازلی‌اند و حق تعالی دائماً مدبر آنهاست، بدن نیز هیچ‌گاه از روح جدا نخواهد شد.

گرچه ابن عربی مانند بیشتر صوفیان هدف از تربیت روح را تجرید آن از اتصال به بدن می‌داند، اما به روشنی بیان می‌کند که غیرممکن است روح به طور کامل مجرد از بدن شود، هنگامی که به واسطهٔ مرگ، بدن مادی را رها می‌کند، مشغول تدبیر بدن خیالی می‌گردد و در هیچ عالمی هرگز تدبیر بدن را رها نخواهد کرد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۲)

بدن که گاهی جسم، جسد، هیكل، شبح، مرکب، و صورت نامیده می‌شود (همان، ج ۲: ۲۸۲)، محلی است که روح آثار خود را در آن پدیدار می‌سازد. صورت به معنایی که فیلسوفان مشائی به کار می‌برند و همراه با ماده است، در عبارات ابن عربی کمتر به کار رفته است. از نظر وی، بدن، صورت روح و روح، معنای بدن است. ارتباط بین این صورت و معنی - یعنی بدن و روح - متقابل است و هر یک آثاری در دیگری به جای می‌گذارد، همان‌گونه که عالم با حق تعالی چنین ارتباطی دارد. هنگامی که اطاعت امر او کنیم، از ما راضی می‌شود، و هنگامی که مخالفت امر او کنیم، بر ما غضب می‌گیرد و هنگامی که دعا کنیم، اجابت می‌کند. دعا، اثر او و اجابت اثر ماست: «ان للجسم فی الروح آثاراً معقولة معلومة لما يعطيه من علوم الاذواق و ما لا يمكن ان يعلمها الا به و ان الروح له آثار فی الجسم محسوسة يشهد بها كل حيوان من نفسه كذلك العالم مع الحق». (همان، ج ۳: ۳۱۵)

بدن یا جسم از نظر ابن عربی سه نوع است: جسم فرشتگان که نوری هستند، جسم موجودات برزخی مانند جن که خیالی یا ناری هستند و جسم حیوانات و نباتات و معادن که عنصری هستند: «ان الحياة للارواح المدبرة الاجسام كلها النارية و الترابية و التورية» (همان، ج ۳: ۶۵). ابن عربی ارواح را به واسطهٔ صفات ابدانی که مدبر آنها هستند، تقسیم می‌کند و بنابراین «ارواح ناری» ارواحی هستند که مدبر اجسام ناری هستند و ارواح نوری مدبر ابدان نوری هستند. «کسی که صاحب بصر

باشد، می‌تواند ارواح نوری و ناری را ببیند، بدون اینکه خود ارواح اراده کنند». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۳۱)

ابن عربی برای اشاره به بدن از واژهٔ جسم و جسد استفاده می‌کند که گاهی این دو تمایز در معنی دارند. در اصطلاحات الصوفیه، جسد این‌گونه تعریف می‌شود: «کل روح ظهر فی الجسم ناری او نوری» (۱۹). مقصود ابن عربی این است که جسد، بدن ناری یا نوری است که روح در آن ظاهر می‌شود، چنان‌که در فتوحات می‌گوید وقتی روحی در صورتی از یک فرشته یا یک عنصر ظاهر شود، صورت مشهود «جسد» نامیده می‌شود (همان، ج ۲: ۱۳۰). اجساد نسبت به اجسام، غایب و روحانی هستند، در حالی که نسبت به ارواح، مشهود و جسم هستند و بنابراین ابن عربی اجساد را «ابدان لطیف» می‌نامد، همچنان‌که روح حیوانی را «جسم لطیف» می‌نامد (همان، ج ۳: ۱۵۶). روح حیوانی - که همان جسم لطیف یا جسد است - برزخی است که به واسطهٔ آن روح انسان با جسم عنصری ارتباط می‌یابد. ارتباط بی‌واسطه بین روح و جسم محال است، چون ارواح بسیط و اجسام مرکب هستند و مناسبت و ارتباط میان آنها ممکن نیست، مگر اینکه واسطه‌ای آن دو را به هم پیوند دهد. همچنان‌که عالم مثال واسطه بین عالم ارواح و عالم اجسام است، روح حیوانی نیز برزخی میان روح مفارق و بدن انسان است. (۲۰)

بدن انسان از عالم طبیعت است و طبیعت قلمرویی است که آثار عوالم بالاتر در آن ظاهر می‌شود «فالمؤثر روحانی و الذی تأثر طبیعی» (همان، ج ۲: ۳۰۵). بنابراین، عالم جسمانی و عالم مثالی یا خیالی هر دو طبیعی هستند و در عالم روحانی اند که این عالم روحانی در آنها تأثیر می‌گذارد. طبیعت از چهار سرشت ساخته شده است: حرارت و برودت که فاعل اند و خشکی و رطوبت که منفعل اند. حرارت، خشکی ایجاد می‌کند و برودت، رطوبت تولید می‌کند. وقتی این چهار سرشت در هم آمیزند، چهار عنصر پدید می‌آید: خاک (از برودت و خشکی)، آب (از برودت و رطوبت)،

هوا (از حرارت و رطوبت) و آتش (از حرارت و خشکی) (ابن عربی، بی تا: ۳۶۷). وقتی چهار عنصر ترکیب شوند، مولدات (معادن، نباتات و حیوانات) پدید می‌آیند. عناصر بسیط و مولدات مرکب از عناصر هستند. بنابراین تمام اشیاء عنصری طبیعی‌اند، اما عنصری نیستند. برای تمایز بین عالم جسمانی و عالم مثالی باید از این ملاک استفاده کرد، موجودات هر دو عالم خصوصیات جسمانی دارند، اما اجسام عنصری هستند، در حالی که موجودات مثالی - مانند جن که از آتش است - طبیعی‌اند و نه عنصری. (همان، ج ۲: ۳۵)

روح و طبیعت با یکدیگر ارتباط دارند. روح فعال است و طبیعت منفعل. ابن عربی بیشتر به روح الهی با عنوان پدر و به طبیعت با عنوان مادر اشاره می‌کند که از نکاح آنها روح جزئی یا نفس ناطقه متولد می‌شود (قیصری ۱۳۷۵: ۱۱۷۰). وی در فتوحات می‌گوید: «والنفس الجزیئة متولدة من الطبیعة و هی امها و الروح الالهی ابوها» (بی تا، ج ۲: ۱۸۹). نکاح در تمام ذرات عالم جاری است. سه سطح اصلی نکاح عبارتند از: نکاح الهی، نکاح روحانی و نکاح طبیعی. در سطح الهی، وجود شوهری است که با اعیان ثابت نکاح می‌کند و عالم متولد می‌شود. در سطح روحانی، روح الهی با اعیان موجود نکاح می‌کند و ارواح جزئی متولد می‌شوند و در سطح طبیعی حیوانات و نباتات با یکدیگر نکاح می‌کنند و فرزندان آنها متولد می‌شوند. (همان، ج ۳: ۵۱۶)

نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا ثنویتی را که بیشتر فیلسوفان و عارفان درباره انسان قائل‌اند و معتقدند که انسان از دو جوهر نفس و بدن ترکیب شده است، انکار می‌کند. وی نفس را صورت بدن و ترکیب آن دو را اتحادی می‌داند. او می‌گوید هیچ‌گونه تغیری بین نفس و بدن وجود ندارد، مگر به نحوی از اعتبار و در تحلیل عقلی «فانظر فی حکمة

الصانع كيف كَتَّف اللطيف لا بل لَطَّف الكئيف بحسن تدبير» (ملاصدرا ۱۹۹۰، ج ۷ : ۱۲۶). حرکت جوهری که بنیاد جهان‌بینی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد (۲۱)، تحول عظیم در مباحث مربوط به نفس ایجاد کرد. جوهر جسمانی مدام در حال حرکت و سریان است.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا (مولوی ۱۳۶۳ : ۱۱۴۴)

و از جسم به واسطه این حرکت جوهری نفس حادث می‌شود (ملاصدرا ۱۹۹۰، ج ۸ : ۳۳۰)، به عبارت دیگر، نفس، جوهر مستقلی است که نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود و آن‌گاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود:

در ابتدا که نفس بر ماده بدن افزوده می‌شود، صورتی جسمانی مانند صورت محسوس و صورت خیالی است و در ابتدای امر صورتی عقلانی نیست زیرا محال است که از صورتی عقلی و ماده‌ای جسمانی یک نوع جسمانی مانند انسان ایجاد شود. (همان، ج ۳ : ۳۳۰)

ملاصدرا نفس را از دو نظر مورد ملاحظه قرار می‌دهد: یکی به عنوان جوهری مجرد و دیگر از نظر تعلق آن به بدن. از نظر اول که نفس جوهری بسیط و مجرد است نه می‌توان آن را تعریف کرد و نه می‌توان بر وجود آن برهانی اقامه کرد زیرا تعریف از جنس و فصل ترکیب می‌شود و نفس چون بسیط است و دارای جنس و فصل نیست، قابل تعریف حدی نیست و بنابر قاعده تلازم بین حد و برهان (ما لا حد له لا برهان علیه)، برهانی نیز بر وجود نفس نمی‌توان اقامه کرد، اما از نظر دوم که نفس تعلق به بدن دارد، هم دارای حد است و هم دارای برهان. (همان، ج ۸ : ۶)

چنان‌که دیدیم ابن سینا نفس را «کمال جسم» می‌داند. از نظر وی، نفس - همانند مفهوم بنا - مفهومی اضافی است که در تعریف آن باید جسم (= بدن) را ذکر

کرد. بنابراین نفس به عنوان یکی از اضافه‌های بدن تعریف می‌شود. (ابن سینا ۱۹۶۰ : ۹). یعنی «بدن» به عنوان جوهری جسمانی دارای اعراضی است که یکی از آنها، اضافه‌ای است که به جوهری مجرد دارد و مفهوم «نفس» از این اضافه انتزاع می‌شود، مانند مفهوم بنا که از اضافه انسان به بنا (ساختمان) انتزاع می‌شود که در این مثال، دو جوهر - به عنوان دو طرف اضافه - و یک عرض - به عنوان اضافه بین آن دو - وجود دارد. بنابراین ذات نفس جوهری مجرد است که دارای «وجود لافسه» بوده و از نظر تعلق به بدن دارای عرضی است که وجود آن «وجود للغير» است و مفهوم نفس از آن انتزاع می‌شود. اما ملاصدرا معتقد است که نفس، وجودی واحد دارد که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌گردد و این اضافه، اضافه مقولی نیست که عارض ذات جوهری نفس گردد. بین تعریف نفس و تعریف بنا این تفاوت وجود دارد که حقیقت نفس - برخلاف «بنا» - حقیقتی است که دارای ذاتی است مستقل که معروض اضافه واقع می‌شود. ذات «بنا» را می‌توان بدون این وصف عنوانی تصور کرد، اما حقیقت نفس چون حقیقتی تعلقی است - نه اینکه تعلق و اضافه عرض آن باشد - ، نمی‌تواند بدون اضافه به جسم تصور گردد. بنابراین، نمی‌توان میان ذات نفس - به عنوان جوهری مجرد - و حیثیت نفس بودن آن، تفکیک قائل شد، بلکه ذات نفس متعلق به ماده و جسم است. یکی از دلایل ملاصدرا برای این مطلب چنین است:

«النفس تمام البدن، و يحصل منها و من المادة البدنية نوع کامل جسمانی، و لا يمكن ان يحصل من مجرد و مادی نوع طبیعی مادی بالضرورة، فاذا بطل التالي فكذا المقدم، فعلم ان اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي» (ملاصدرا ۱۹۹۰، ج ۸ : ۱۲).

نفس متمم بدن است و از ترکیب آن دو نوع تام جسمانی حاصل می‌شود و محال است که از ترکیب یک جوهر مجرد مستقل با یک جوهر مادی، نوع مادی حاصل شود. بنابراین نفس در ذات متعلق به ماده و در وجود متحد با آن است.

به عبارت دیگر امکان ندارد از موجود مجرد صرف و مادی محض، نوع کامل طبیعی حاصل شود، چه آنکه تصرف نفس در بدن امری ذاتی و طبیعی است و نفس صورت بدن و فصل محصل آن است (۲۲) و همچنانکه ارسطو بیان کرده است، صورت هیچ‌گاه از ماده جدا نمی‌شود.

ملاصدرا نفس را صورت بدن می‌داند و بنابراین ترکیب نفس و بدن از نظر وی ترکیب اتحادی است (۲۳). صدرالمتألهین در جواب این اشکال که ترکیب اتحادی نفس و بدن مستلزم تجرد جسم مجرد است، می‌گوید: این اشکال هنگامی وارد است که نفوس انسانی را در اول تکون مجرد بالفعل بدانیم، در حالی که این گونه نیست و نفس از آن نظر که نفس است، جسمانی است و هرگاه در جوهر خود استکمال یابد، مجرد خواهد شد (۲۴). بنابراین نفس تا زمانی که نفس است، نوعی اضافی وجودی به بدن دارد و همین اضافه است که تفاوت نفس و عقل مجرد را تبیین می‌کند. مجرد تام هویت تعلقی ندارد و به موضوعی اضافه نمی‌شود، برخلاف نفس که در حاق وجودش اضافه به بدن نهفته است، اما در عین حال نفس می‌تواند به واسطه حرکت جوهری به مرتبه عقل مجرد نائل گردد. وجود نفس، عرض عریضی را تشکیل می‌دهد که در یک سوی آن ماده جسمانی و در سوی دیگر، عقل مجرد قرار دارد و ما از چنین وجود دارای مراتبی، ماهیت نفس را انتزاع می‌کنیم. بنابراین، نقطه آغازین حرکت تکاملی نفس، وجود جسمانی است که نسبت به مرتبه عقل حالت بالقوه دارد. امتداد وجودی نفس از این نقطه آغاز می‌گردد و تا مرتبه عقل حالت بالقوه دارد. امتداد وجودی نفس از این نقطه آغاز می‌گردد و تا مرتبه عقل مجرد تداوم می‌یابد و در طول این امتداد، نفس صورتی است که متعلق و مضاف به ماده است. (ملاصدرا ۱۹۹۰، ج ۸: ۱۳-۱۴)

ملاصدرا در بحث از کیفیت تعلق نفس به بدن پس از بیان اقسام مختلف دو چیز به یکدیگر، این قول مشهور فیلسوفان را که تعلق نفس به بدن را در جهت استکمال و کسب فضیلت می‌دانند و مبنای آنها این است که نفس هم در حدوث و هم در بقا

مجرد از بدن است، مردود می‌داند، زیرا نفس از نظر وی در آغاز تکوین و حدوث، مادی است. بنابراین، تعلق نفس به بدن در وجود و تشخیص است. نفس در ابتدا صورتی مانند صورت طبیعی معدنی است که وظیفه آن حفظ و نگهداری ماده است و پس از مدتی به کار نشو و نما و تولید مثل می‌پردازد و سپس دارای حس و حرکت می‌شود. در تمام این مراحل، نفس نیرویی جسمانی و قوه‌ای حادث از ماده و منطبق در ماده است که گاهی از آن نیرو به نفس نباتی و نفس حیوانی تعبیر می‌کنند، اما هنگامی که دارای قوه تفکر گردد، به اولین مراتب تجرد می‌رسد و می‌توان تعلق آن را به بدن، تعلق استکمالی گفت و هنگامی که به آخرین مرتبه تجرد - یعنی تجرد کامل عقلانی - نائل گردد، عنوان «نفس» و «تعلق به بدن» از وی سلب می‌گردد. (ملاصدرا ۱۹۹۰، ج ۸: ۳۲۵-۳۲۹)

صدرالمتألهین انسان را که عالم صغیر است همانند عالم کبیر دارای سه مرتبه می‌داند: والاترین مرتبه، نفس ناطقه است که شبیه عالم عقل از عوالم کلی وجود است. پایین‌ترین مرتبه، بدن مادی است که شبیه عالم ماده است و همچنان‌که در هستی، عالم مثال برزخی میان عالم عقل و عالم ماده است، برزخ نفس و بدن نیز «روح» نامیده می‌شود. نفس اثر خود را به وسیله روح به بدن نازل می‌کند، همچنان‌که حالت جسمانی بدن به واسطه روح به نفس می‌رسد (همان، ج ۴: ۱۵۷). این روح، «روح حیوانی» است که آن را بخار لطیف شفاف می‌دانند که واسطه در تدبیر نفس است (سبزواری ۱۳۷۵: ۶۳۴) و بنابراین روح حیوانی، بدن نفس ناطقه است و بدن مادی، پوسته و غلاف روح حیوانی است. (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۳۵۰)

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه مبحث نفس و بدن و رابطه آنها با یکدیگر در تفکر اسلامی، گرچه منشأ یونانی دارد، اما بسیار متفاوت از اندیشه یونانیان است. ابن عربی بدن را صورت

روح و روح را معنای بدن و ارتباط آنها را شبیه ارتباط عالم با حق تعالی می‌داند و ملاصدرا ثنویت انسان از نفس و بدن - که باعث اشکالات متعددی درباره رابطه آنها با یکدیگر می‌شد - را انکار کرده، بدن را روح متجسد و روح را بدن متروح می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. لوگوس در تفکر اسلامی به مفهوم انسان کامل می‌رسد. ر. ک. به: «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن». مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی. شماره دوم. بهار ۱۳۸۵.
۲. قطعه ۱۲ بازمانده از نوشته‌های آناکساگوراس، به نقل از صفحه ۳۹۹ از: شرف‌الدین خراسان. ۱۳۷۵. نخستین فیلسوفان یونانی. تهران: کتاب‌های جیبی.
۳. ر. ک. به: ارسطو. ۱۳۶۶. متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی (ص ۳۸۹).
۴. ر. ک. به: شریف، م. م. ۱۳۶۸. «تفکر یونانی» در تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی (ص ۱۵۱).
۵. ر. ک. به: الاهوانی، احمد فؤاد. «الکندی». تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. (ج ۱: ۵۹۶).
۶. ر. ک. به: کندی. ۱۹۵۰. «مقاله فی العقل» در رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره (ص ۳۰۵).
۷. ر. ک. به: کندی. بی‌تا. رساله فی مائیه النوم و الرؤیا، در رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره (ص ۴۶).
۸. ر. ک. به مقاله: الاهوانی، احمد فؤاد. «الکندی». تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی (ص ۶۰۶).
۹. ر. ک. به: کندی. ۱۹۵۰. رساله فی مائیه العقل، در رسائل الکندی الفلسفیه. قاهره (ص ۳۵۷-۳۵۸).

۱۰. ر. ک. به: مدکور. ۱۳۶۸. «فارابی» در تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی (ص ۶۵۱).
۱۱. ر. ک. به: فروخ. ۱۹۸۳. تاریخ الفکر العربی. بیروت: دارالعلم للملایین (ص ۳۸۵).
۱۲. ر. ک. به: عیفی. ۱۹۶۹. من این استقی محی الدین بن العربی فلسفته التصوفیة. قاهره: مکتبة القاهرة (ص ۲۵-۲۷).
۱۳. ر. ک. به: اخوان الصفا. ۱۴۰۵ ق. رسائل. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴. ر. ک. به: اخوان الصفا ۱۴۰۵. رسائل. قم: مکتب الاعلام الاسلامی. (ج ۳: ص ۲۳۶).
۱۵. ر. ک. به: رسالة الجامعة. ۱۹۴۹. به کوشش جمیل صلیبا. دمشق (ج ۲: ۷-۸).
۱۶. قرآن ۳: ۲۸، ۳۰، ۵: ۱۱۶، ۶: ۱۲ و ۵۴.
۱۷. ر. ک. به: ابن فارض. ۱۳۷۶. تائیه عبدالرحمن جامی. همراه با تائیه ابن فارض. به کوشش صادق خورشیا. تهران: دفتر میراث مکتوب (ص ۹۶).
۱۸. ر. ک. به: قیصری. ۱۳۷۶. شرح تائیه ابن فارض، در تائیه عبدالرحمن جامی. تهران: میراث مکتوب. (ص ۱۷۵).
۱۹. ر. ک. به: قیصری. ۱۳۷۶. شرح تائیه ابن فارض، در تائیه عبدالرحمن جامی. تهران: میراث مکتوب. (ص ۱۷۵).
۲۰. ر. ک. به: جامی. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: انجمن فلسفه ایران (ص ۵۵).
۲۱. ر. ک. به: نصر. «صدرالدین شیرازی» در تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی (ج ۲: ۴۸۷).
۲۲. ر. ک. به: آشتیانی. ۱۳۵۹. شرح بر زادالمسافر ملاصدرا. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه (ص ۱۴۷) و: صدرالمآلهین. ۱۹۹۰. الحکمة المتعالیة. دار احیاء التراث العربی (ج ۵: ۲۹۰).

۲۳. ر. ک. به: صدرالمتألهین. ۱۳۷۸. رساله شواهد ربوبیه، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. به کوشش حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت (ص ۲۹۳).
۲۴. ر. ک. به: ملاصدرا. ۱۳۷۸. اجویة المسائل، در رسائل فلسفی. به کوشش حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت. (صص ۱۷۸-۱۷۹)
۲۵. ر. ک. به: سبزواری، شرح الاسماء و شرح دعاء الجوشن الكبير. به کوشش نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران (ص ۶۳۴).

کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. ۱۳۵۹. شرح بر زاد المسافر ملاصدرا. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- ابن سینا. ۱۹۵۲. احوال النفس. به کوشش فؤاد الاهوانی. قاهره.
- _____. ۱۹۹۳. القانون. به کوشش علی زیعور. بیروت: عزالدین.
- _____. ۱۴۰۳ ق. الاشارات و التنبیها. تهران: دفتر نشر کتاب.
- _____. ۱۹۶۰. الشفاء الطبیعیات. قاهره: چاپ الاب قنواتی و دیگران.
- _____. بی تا. النجاة. به کوشش مصطفی افندی المکاوی و ... قاهره.
- ابن عربی. ۱۳۶۷. اصطلاحات الصوفیه در رسائل ابن عربی. هند: جمعیة الدایرة المعارف الاسلامیة.
- _____. ۱۳۶۶ ق. التدریبات الالهیه، فی اصلاح المملكة الانسانیة (همراه با دو کتاب انشاء الدوائر و عقلة المستوفز). لیدن. چاپ دانشگاه علم و معارف اسلامی.
- _____. ۱۹۷۲. الفتوحات المکیة. چاپ عثمان یحیی. القاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
- _____. بی تا. الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- _____. ۱۴۰۰ ق. فصوص الحکم. همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دار الکتب العربی.

ابن فارض. ۱۳۷۶. تائیه ابن فارض همراه با تائیه عبدالرحمن جامی. به کوشش صادق خورشیا. تهران: دفتر میراث مکتوب.

اخوان الصفا. ۱۴۰۵ ق. رسائل اخوان الصفا. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

_____ . ۱۹۴۹. رسالة الجامعة. به کوشش جمیل صلیبا. دمشق.

ارسطو. ۱۳۶۶ الف. درباره نفس. ترجمه ع. داودی. تهران: حکمت.

_____ . ۱۳۶۶ ب. متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: گفتار.

الاهوانی، احمد فؤاد. ۱۳۶۴. «الکندی». تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

جامی. ۲۵۳۶. نقد النصوص فی شرح نقض النصوص. به کوشش ویلیام چیتیک. تهران: انجمن فلسفه ایران.

الجیلی، عبدالکریم. ۱۴۱۸ ق. الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل. به کوشش

ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد عویضه. بیروت: دارالکتب العلمیه.

حسن زاده آملی. ۱۳۷۱. عیون مسائل النفس. تهران: امیرکبیر.

سبزواری، ملاهادی. ۱۳۷۵. شرح الاسماء و شرح دعاء الجوشن الکبیر. به کوشش نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.

سهروردی. ۱۳۷۲. مجموعه مصنفات. به کوشش هانری کربن و تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شرف (شرف‌الدین خراسانی). ۱۳۷۵. نخستین فیلسوفان یونانی. تهران: کتاب‌های حبیبی.

شریف، م. م. ۱۳۶۸. تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۲. شرح حکمة الاشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عفیفی. ۱۹۶۹. «من این استقی محی‌الدین بن العربی فلسفته التصوفیه» در کتاب التذکری. قاهره: المکتبه العربیه.

فارابی. ۱۳۶۱. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه جعفر سجادی. تهران: کتابخانه طهوری.

_____ . السياسات المدنیة. حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة.

- فروخ، عمر. ۱۹۸۳. *تاریخ الفكر العربی*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- قیصری. ۱۳۷۶. شرح تائیه ابن فارض، در تائیه عبدالرحمن جامی. تهران: میراث مکتوب.
- _____ . ۱۳۷۵. شرح فصوص الحکم. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۷۶. *اصطلاحات الصوفیه*. همراه با ترجمه محمد علی مودود لاری. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- کربن. ۱۳۷۳. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- کندی. ۱۹۵۰. *رسائل الکندی الفلسفیه*. قاهره.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۳۷۸. *اجوبه المسائل*، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. به کوشش حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- _____ . ۱۹۹۰ م. *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . ۱۳۵۴. *المبدأ و المعاد*. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. انجمن فلسفه ایران.
- مولوی. ۱۳۶۳. *مثنوی معنوی*. به کوشش نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
- مدکور. ۱۳۶۸. «فارابی» در تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نصر. ۱۳۶۸. «صدرالدین شیرازی» در تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . ۱۳۵۹. *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: خوارزمی.
- وال، ژان. ۱۳۷۰. *بحث در مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- Chitick, W. C 1998. *The Self-Disclosure of God*. New York.
- Plato. 1953. (Meno) and (Phaedrus), in (*The Dialogues of Plato*), ed. B. Jowett Oxford.
- Plotin. 1960. *Enneads*. Trans. A. H. Armstrong. Cambridge.



پښتونستان ښار، پښتونستان
پښتونستان ښار، پښتونستان