

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی بر چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از بدن از منظر ابن‌سینا

Hadivasei4@gmail.com

fooladi@iki.ac.ir

mastanehzamani@gmail.com

هادی واسعی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمد فولادی‌وندا / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مستانه زمانی / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۷

چکیده

نگرش دوساختی بودن انسان و اعتقاد به تجمیع نفس مجرد و بدن مادی به عنوان دو سنخ متمایز در موجودی به نام انسان از مباحث چالش‌انگیز تاریخ فلسفه است. در این میان، می‌توان به سه‌م چشمگیر ابن‌سینا در تبیین ماهیت نفس، چگونگی ارتباط نفس با بدن و به موازات آن انقطاع نفس از بدن اشاره کرد. این مقاله با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی با هدف تبیین چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از منظر ابن‌سینا تدوین یافته است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که در اندیشه ابن‌سینا نفس، بدون سابقه مادی و مجرد آفریده شده و از تنزلات عقل در عالم ماده و همراه بدن خلق گردیده، سپس از بدن جدا شده، در قوس صعود، دیگر بار مجرد می‌شود. پس چیزی در «قوس صعود مجرد نمی‌گردد مگر اینکه از ابتدا نیز مجرد باشد. وی علت انقطاع نفس را بدن و اختلالات ناشی از روح بخاری می‌داند؛ زیرا براساس نظام‌واره فلسفی ابن‌سینا با تحلیل بدن و از بین رفتن وساطت روح بخاری، نفس منقطع می‌شود. همچنین وی درباره مرگ ارادی و اخترامی توانسته تبیین دقیقی ارائه دهد و علت انقطاع نفس را تنها در مرگ طبیعی به طور واضح و سازگار با مشاهدات بشری شرح می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، اتحاد نفس و بدن، انقطاع نفس.

مسئلهٔ نفس و کیفیت ارتباط آن با بدن، همواره مطرح‌نظر اندیشمندان بوده است. در انگاره تجرد نفس که حاکی از ثنویت موجودی به نام انسان است به نوعی پیچیدگی و رازآلودگی برمی‌خوریم. بدیهی است که در ترسیمی صحیح و معمارانه از چگونگی ارتباط نفس و بدن و نیز گسستن این ارتباط، پاسخ در چینش صحیح خودبه‌خود به دست می‌آید. واضح است در هر نظام اندیشگی فلسفی، بحث معناداری زندگی، ربط ناگزیری با مرگ پیدا می‌کند. در واقع تقابل معنایی مرگ و زندگی و نیز هم‌اموردی و هم‌زادی این دو مفهوم، سبب شده تا همان‌گونه که چگونگی ارتباط نفس با بدن، ذهن بشر را به چالش می‌کشد، در مقابل بحث انقطاع و گسستگی این رابطه نیز مورد کاوش و تحقیق قرار گیرد. از این منظر، پرسشی که به‌جد مطرح می‌شود این است که چگونه اتحاد بین دو جوهر متباین نفس و بدن ایجاد می‌شود؟ با چنین ارتباط وثیقی، چگونه مرگ و انقطاع اتفاق می‌افتد و عوامل و شرایط خاصی که سبب انفکاک و انقطاع دو وجه متحد انسان می‌شود چیست؟

اهتمام ستودنی/ابن‌سینا به علم‌النفس که بالغ بر سی اثر وی را تشکیل می‌دهد (ر.ک: مهدوی، ۱۳۳۲) موجب ابداع مبانی و اصولی در فلسفه وی شده است. اعتقاد به «روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» بودن نفس، تباین نفس و بدن، ارتباط «انضمامی» و تدبیری نفس مجرد و بدن مادی، همگی نحوه اتحاد نفس و بدن را ترسیم می‌کند. ابن‌سینا علت انقطاع یا مرگ را با نگاه تجربی‌اش در فرسودگی بدن، تناهی و عروض محدودیت، جسم می‌داند. در باب پیشینه پژوهش و نگارش اثر در این عرصه باید گفت: مقالات و کتب متعددی در این زمینه تألیف شده، اما به صورت متمرکز به موضوع پرداخته نشده است. از جمله کتاب *علم‌النفس فلسفی* (فیاضی، ۱۳۹۳)، به چیستی نفس، اقسام آن و ادله تجرد، نقش مدبر بودن نفس و استفاده ابزاری از بدن تأکید کرده است. نویسنده در کتاب *حدوث جسمانی نفس* (غفاری، ۱۳۹۱)، می‌گوید: «نفس به بدن نیازمند است، اما نه به بدن خاص و ماده معین. بنابراین: در مرحله حدوث، تعلق نفس به بدن تعلق در تشخیص و وجود است».

کتاب *رابطه نفس و بدن از دیدگاه فلسفه مشاء* (یوسفی، ۱۳۹۰)، ضمن تأکید بر موافقت صدرا با برخی آموزه‌های ابن‌سینا، نظر صدرا/الماتل‌هین را در انقطاع نفس با توجه به اثبات وحدت نفس و بدن، غالب نمی‌داند. نویسنده در کتاب *دروس معرفت نفس* (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰)، ماده را معد حدوث نفس می‌داند. از جهت انقطاع یا مرگ، فقط قطع علاقه نفس از طبیعت و ماده بدن صورت می‌پذیرد نه خود بدن. مقاله‌ای با عنوان «تأثیر شناخت بدن در نفس‌شناسی ابن‌سینا» (رحیم‌پور و دیگران، ۱۳۹۶)، با تأکید بر توجه ابن‌سینا به بدن به عنوان محوری برای شناخت نفس، معتقدند که وجود روح بخاری به عنوان واسطه، نتوانسته ایشان را از اتهام انکار عقلی معاد جسمانی نجات دهد.

به نظر می‌رسد فلسفه ابن‌سینا در تبیین نحوه تعامل دو وجود غیرمسانخ نفس و بدن، تمام لوازم و مبانی نوآورانه خود را در این بحث، اشراک نکرده و به شفافیت حداکثری نرسیده است؛ اما توجه به همین مورد، یعنی عدم سنخیت

و انضمامی بودن نفس و بدن، خود می‌تواند به عنوان عاملی مؤثر در انقطاع و مرگ محسوب گردد و به این شق قضیه مدد رساند، اما باید گفت: تبیین/ابن سینا، تمام اقسام مرگ را مانند مرگ ارادی دربر نمی‌گیرد. ایشان، عامل اصلی انقطاع را «بدن» دانسته، آن را متافیزیکی و محول به نفس نمی‌داند.

بنا بر آنچه در پیشینه پژوهش به اجمال گذشت، باید گفت: این پژوهش با هدف تبیین چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از بدن و عوامل آن، به نقاط ضعف و قدرت آرای/ابن سینا پرداخته؛ زیرا تبیین انقطاع نفس زمینه‌ساز معاد و عود دوباره آن به بدن است که ارتباط وثیقی با اعتقادات مذهبی دارد، اما به دلیل اینکه در این انگاره، نفس دارای هویتی کامل و بی‌نیاز از بدن به حیات خویش ادامه می‌دهد، تبیین معاد جسمانی را دشوار می‌سازد. این در حالی است که اعتقاد به آن از میانی شریعت است. افزون بر اینکه در بحث انقطاع، مشکل دیگری که با توجه به محوریت بدن در فلسفه/ابن سینا مشهود است، مرگ اختیاری است که از تبیین صحیح برخوردار نیست. همین نکته جنبه نوآوری پژوهش به‌شمار می‌آید. این پژوهش با پیگیری موضوعات مطرح‌شده و با روش توصیفی، تحلیلی و اسنادی، در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که تحلیلی بر چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از بدن از منظر/ابن سینا ارائه نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

شناخت موضوع بحث، ما را ناگزیر از تمسک به معانی و مفاهیم سازنده آن می‌نماید؛ بنابراین در ادامه به تعریف مفاهیم کلیدی بحث می‌پردازیم.

۱-۱. بدن

بدن از ماده (ب، د، ن) در اصل به معنای ضخامت و چاقی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۳۴). با توجه به مطلب فوق «بدن» در دو معنا به کار رفته است:

۱. بدن «بخشی از جسد» است که بجز سر و دست و پا، شامل همه اعضای انسان می‌شود؛

۲. بدن به معنای «همه جسد» که به لحاظ بزرگی‌اش بدن و به لحاظ رنگش جسد گفته می‌شود؛ چنان‌که در کتاب/التحقیق آمده است (همان، ج ۱، ص ۲۳۴). بنابراین بدن جسمی ارگانیک است که اعضا و جوارح دارد. در کتاب‌های لغت گفته شده «البدن: هو الجسد المرئی المولف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاکله» (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲).

توضیح اینکه براساس طبیعیات قدیم، جسم از چهار عنصر اسطقس یا عنصر اولیه آب، هوا، آتش و خاک تشکیل می‌شود. این عناصر به‌واسطه عامل نفس، جسمی را با مزاج خاص می‌سازند. به چنین جسمی، «بدن» می‌گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۰ و ۱۸۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۶۷-۶۶۹). فارابی بدن را این‌گونه تعریف می‌کند: «چیزی که استعداد پذیرش جوهر نفسانی و شایستگی تحقق نفس را در خود داشته باشد» (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۱۰).

«نفس» در لغت به معنای روح، خون، حقیقت شیء، نیت، عزت و... به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۷۰). این واژه به هر چیز اضافه شود، به معنای خود آن ذات است. مثلاً اگر به انسان اضافه شود، به معنای خود انسان است. نفس به سکون فاء، جوهری است مجرد که ذاتاً مستقل است و در فعل، نیاز به ماده دارد و متعلق به اجساد و اجسام است (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹).

به گفته *افلاطون*، واژه یونانی Psyche (نفس) از واژه Anapnein (تنفس کردن) اقتباس شده است. به گفته *ارسطو*، ریشه این واژه katapsyxis (خنک کردن) است. واژه انگلیسی soul نیز به معنای روح است و به حرکت (aiolos) اشاره دارد. در عربی نیز واژه نفس به معنای خون، دمیدن، برآمدن و مانند آن آمده است. به‌رحال این واژه در آثار پیشینیان، اغلب به چیزی غیرمادی اشاره دارد (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۹).

۱-۳. انقطاع

در *فرهنگ فارسی عمید*، «انقطاع» به معنای بریده شدن، گسستن، جدایی، قطع و انشقاق به کار می‌رود. در تعریف بر پایه ثبوت «انقطاع نفس» تعبیری جز مرگ ندارد، حال آنکه در تعبیر بر مبنای جسمانیة‌الحدوث بودن نفس انقطاع طیف گسترده‌ای از قطع و جدایی‌ها را دربر می‌گیرد که مرگ و اقسام آن یک قسمت از بار تعریف را بر دوش می‌کشند است. مرگ در معنای عام، انتقال از این جهان به جهانی دیگر است، به تعبیر رایج آن، همان «قطع ارتباط میان نفس و بدن است». از لحاظ لغوی، مرگ در مقابل حیات معرفی شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۱۱). در *لغت‌نامه دهخدا* مردن به قالب تهی کردن معنا شده و مرگ به عنوان باطل شدن قوه حیوانی و حرارت غریزی معرفی گشته است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۸۳۳۲).

۲. تحلیلی بر ماهیت نفس از نظر ابن‌سینا

علم‌النفس / ابن‌سینا به مراتب نیرومندتر از علم‌النفس ارسطوست و باید اذعان کرد که حکمت مشرقی / ابن‌سینا، به هیچ وجه ضمیمه‌ای بی‌اهمیت به فلسفه مشائی نیست و نشان از گامی در جهت جهان‌عقلانی دارد. گویی *ابن‌سینا* همزمان مفسر فلسفه ارسطوست و با ابقای آن و تغییر شکلی عمیق، توانسته با طرحی عظیم چنان بنایی ایجاد کند که همه مشرب‌ها به نوعی وامدار او به‌شمار آیند. در نگاه ثنویتی / *افلاطون*، نفس مبدأ و منشأ حرکت است. از نظر او هر موجود زنده حتی گیاهان نیز دارای نفس هستند. / *افلاطون* نفس را «مجرد، غیرمادی و بسیط و قدیم و جاودانه» می‌داند که همواره جوهر مابعدالطبیعی خود را حفظ می‌کند و به سبب متعالی بودنش، رابطه حقیقی و طبیعی با بدن ندارد و بدن فرع نفس است.

/ *ارسطو* نفس را صورت بدن معرفی می‌کند و ارتباط و اتحادی ذاتی و غیرقابل انفکاک بین نفس و بدن را الزام‌آور دانسته، نسبت میان آن دو را همچون نسبت نقش به موم می‌داند. از دید وی نفس در بدن

منطبع است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۸۵-۲۸۸)؛ اما/ ابن‌سینا با خلاقیتی مثال‌زدنی غسل عمیق و فاصله ناشی از تفکر دو اندیشمند (افلاطون و ارسطو) را که سبب تقابل آرای آنان است در قرابتی منطقی برطرف کرد. وی معتقد است که نفس همانند بدن حادث با حدوث بدن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۸) و وجودی مجرد و باقی دارد. در تعریف وی مشکل ثنویت نفس قدیمی که به بدن مادی ملحق شده، حل گردیده و ناسازگاری نفس و بدن کم‌رنگ‌تر شده است و بدن به‌منزله جزء مقوم توجیه می‌شود. همچنین بزرگ‌ترین بازسازی را در تعریف ارسطو مبنی بر صورت بودن نفس برای ماده انجام داده است. وی برخلاف ارسطو، نفس و بدن را دو حقیقت متفاوت می‌داند و رابطه آنها را از صورت به کمال تغییر می‌دهد. ابن‌سینا با این کار توانست به مشکل جامع نبودن تعریف او پایان دهد و همه انواع نفوس را پوشش دهد. ضمن اینکه مسئله بقای نفس نیز تأمین گردید. همچنین با تفکیک حیث ذاتی و حیث فعلی تلاش می‌کند در تبیین حیات پس از مرگ مشکل ارسطو را نداشته باشد؛ زیرا با پذیرش تعریف ارسطو، بعد از فنای جسم، نفس نیز منحل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۲).

ابن‌سینا در تعریف نفس می‌نویسد: «النفس کمال اول...»؛ چراکه نفس برای ماده، کمال اول است و پس از تعلق گرفتن به ماده آن را به صورت نوع کامل‌الوجودی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ب، ص ۱۵-۲۱). مراد از کمال اول، در تعریف ابن‌سینا چیزی است که موجب تمامیت نوع می‌گردد و نوع به‌واسطه آن بالفعل می‌شود. این تمامیت در ذات یا صفات است. تمامیت در ذات، مانند صورت تخت که کمال چوب است و تمامیت در صفات، مانند حرکت که کمال جسم متحرک است. «کمال ثانی» نیز عوارضی است که از نوع تبعیت می‌کنند. بنابراین کمال اول، امری است که ذات بر آن توقف دارد و کمال دوم متوقف بر ذات و وابسته به آن است.

در ادامه عبارت «النفس کمال اول لجسم...»، منظور از «جسم» جسم طبیعی مانند جسم نبات، حیوان و انسان است که از وی کمالات ثانیه صادر می‌شود. پس اگر مبهم و مطلق اعتبار شود، جسم طبیعی و اگر متعین اعتبار شود، جسم صناعی (تعلیمی) می‌باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۲). لفظ «آلی» در عبارت به معنای آلات و ادوات در ماده است و شمول آن بر «قوای» مختلف موجود در جسم نباتی و جسم حیوانی تعبیر می‌شود نه اعضا و اجزای بدن چون غاذیه و نامیه. با افزودن قید آلی اجسامی که کمالات ثانی، بی‌واسطه از آنها حاصل می‌شوند حذف می‌گردد؛ مانند آتش و زمین (همان، ص ۱۶).

«النفس... ذی حیات بالقوه». درباره «ذی حیات» منظور این نیست که جسم، زنده باشد؛ بلکه منظور آن است که جسم مشتمل بر «آلاتی» است که امکان صدور افعال حیات، از قبیل تغذیه، نمو و تولیدمثل، ادراک و حرکت در آن وجود دارد. قید «بالقوه» برای خروج نفس فلکی از این تعریف است؛ زیرا افعال حیاتی در نفوس فلکی بالقوه نیستند و دائماً از آنها فعل صادر می‌شود؛ برخلاف نفوس حیوانی که هر فعل حیاتی در آنها بالقوه است. پس این تعریف شامل «نفس سماوی» نمی‌شود و تنها نفس ارضی را دربرمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق - الف، ص ۲۹۰-۲۹۱).

باید دانست/ابن‌سینا به نفس فلکی معتقد بود و افلاک را صاحب نفس و اراده می‌دانست. وی به نفس فلکی، نباتی، حیوانی و در آخر به نفس انسانی قائل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، الف، ج ۲، ص ۲۸۹).

نخستین فعل حیات، تغذیه و نمو، تولیدمثل، درک حسی، حرکت ارادی و تفکر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، الف - الف، ص ۲۹۱). پس تعریف نفس چنین است: نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است که می‌تواند افعال حیاتی انجام دهد. بنابراین آنکه همه افعال و ادراکات در دست اوست، «نفس» است. لذا ما با صورتی در ارتباط هستیم که بر روی صورت جسمیه و نوعیه آمده و همه را به عنوان یک حقیقت جنسی تحصیل می‌بخشد و این صورت غیر جسم همان «نفس» است.

ابن‌سینا متأثر از فلسفه/ارسطو، علم‌النفس را در مبحث طبیعیات قرار می‌دهد و به تأسی از/ارسطو از دو منظر به مسئله نفس می‌نگرد: ۱. از جهت ذات؛ ۲. از جهت تعلق به بدن. البته پردازش/ابن‌سینا در این دو مورد قوت بیشتری نسبت به/ارسطو دارد. از جهت ذات به سبب اعتقاد به «تجرد»، آن را به مابعدالطبیعیه حواله می‌کند و از جهت تعلق به بدن که «تدبیری و استکمالی» است آن را به علم‌النفس طبیعی ارجاع می‌دهد.

اما در باب حدوث نفس باید گفت: دو قول عمده پیش از/ابن‌سینا در حدوث یا قدم نفس وجود داشت:

قول نخست نظریه/افلاطون بود که نفس را قدیم و مجرد می‌دانست؛

قول دوم که مربوط به ارسطوست که وی نفس را حادث می‌دانست.

ابن‌سینا به صراحت نفس را حادث و مجرد می‌داند و معتقد است: نفس نمی‌تواند قدیم باشد؛ زیرا نفس اگر حادث نبود، هرگز محتاج بدن نمی‌بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف - الف، ص ۱۷۶). نفوس انسانی در نوع متفقدند و دارای ماهیت و صور واحده‌اند و همچنین قبل از تعلق به بدن دارای کثرت عددی‌اند. ایشان چون دیگر فلاسفه مشاء در معنای حدوث نفس، تأکید می‌کند: حدوث نفس همراه با حدوث بدن و مع‌الماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۴۰۸) و این‌گونه نیست که نفس مستقل وجود داشته و سپس بدن پدید آمده، بلکه ماده بدن که حادث می‌شود، هیئتی به آن دست می‌دهد که مخصوص تدبیر و اشتغال بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، الف، ص ۳۰۸) و تمایز نفوس از لحاظ تفاوت در بدن، امزجه، استعدادهای طبیعی، ازمنه و اختلاف هیئات است و این هیئت خاص او را شایسته دریافت نفسی خاص می‌کند (همان).

از دلایل/ابن‌سینا بر حدوث نفس تنها به دو مورد اشاره می‌شود: هنگامی که مزاج به حد نصاب می‌رسد و مستعد دریافت نفس می‌شود، چون هر بدن با شرایط و خصوصیت‌های خاصی پدید می‌آید نفس هم به بدن خاص خود تعلق می‌گیرد؛ از این‌رو نفس واحد بدن واحد دارد. ایشان استدلال می‌کند که اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، یا واحد است یا کثیر. اگر نفس کثیر باشد، علت کثرت یا از ناحیه ماهیت نفوس است که این ممکن نیست؛ زیرا فرض بر این است که ماهیت و ذات نفوس واحده‌اند. مورد دیگر اینکه اختلاف به سبب عنصر و ماده و هیولاست که این مورد نیز به سبب تجرد نفس منتفی است.

حال اگر نفس، واحد و قبل از بدن موجود باشد، مستلزم این است که هر آنچه کسی به آن آگاهی دارد همه نیز بدان آگاهی یابد و نقاط جهل افراد نیز یکسان باشد. از آنجا که متن واقع چنین نیست، به این ترتیب نفس قبل از بدن موجود نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۸، ص ۳۷۵-۳۷۶).

۳. ابن‌سینا و ادله تجرد عقلی نفس

در میان فلاسفه مسلمان، «تجرد نفس» مورد اتفاق است؛ اما در اینکه نحوه تجرد آن عقلی است یا مثالی، وفاق نیست. ابن‌سینا و همفکرانش اساساً به «تجرد مثالی» باور ندارند. آنها تجرد را منحصرراً «عقلی» می‌دانند و از همین رو، در نظر ایشان نفس انسان «جوهر مجرد عقلی» است. در فلسفه ابن‌سینا جوهر به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند، که عبارت‌اند از «جوهر مادی» و «جوهر مجرد عقلی». جوهر مادی، خود شامل ماده یا هیولای اولی و شامل «تمامی انواع اجسام» و نیز «انواع صوری است که در ماده حلول می‌کنند، اعم از صورت جسمیه که بی‌واسطه حال در ماده است و صورت نوعیه که پس از حلول صورت جسمیه در ماده یعنی در جسم حلول می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۰۹).

ویژگی مشترک جوهر مادی: «سه‌بعدی بودن و حصر در زمان و مکان» بودن آنهاست. در مقابل جوهر غیرمادی، که «عقول» یا «مجردات عقلی» نامیده می‌شوند، ابن‌سینا نفس را در دسته‌بندی ماهوی موجودات، در زمره «عقول» و در رتبه‌بندی وجودی، نازل‌ترین و آخرین آنها به‌شمار می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق - ب ص ۲۶۰). آنان برخلاف «صور نوعیه» که در جسم حلول می‌کند، نه حال در بدن‌اند و نه سایر خواص را می‌پذیرند. البته این حکم ناظر بر نفس انسانی است و نفس حیوانی و نباتی را دربر نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق - الف، ج ۳، ص ۲۶۰)؛ چراکه نفس حیوانی و گیاهی جزء جسم به‌شمار می‌روند و فلاسفه آنها را در طبیعیات مطرح می‌کنند (کردفیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۳۵۳).

همچنین از آنجا که تجرد به معنای عاری بودن شیء از ماده است و تعقل به معنای ادراک کلی بدون حواس است، پس تعقل و تجرد متلازم‌اند؛ یعنی «هر مجردی عاقل و هر عاقلی مجرد است». آنچه ابن‌سینا به آن همت می‌گمارد، اثبات «تجرد نفس یا همان قوه عاقله» است و برای آن براهین متعددی را ذکر می‌کند. حاصل سخن اینکه مجموعه براهین حکمای اسلامی مبنی بر تجرد نفس را می‌توان در سه دسته تقسیم کرد. ایشان براهین متقنی برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده‌اند که عبارت‌اند از:

برهان اول

«ان الجوهر الذی هو محل المعقولات، لیس بجسم ولا قائم بجسم، علی انه قوه فیه او صورة له بوجه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۵۶). این برهان از دقت و ابتکار عجیبی برخوردار است و پشتوانه تجربی و شهودی دارد. ایشان

تأکید می‌کند «محل معقولات»، نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد؛ چراکه مستلزم قول به انقسام معقول است. پس چون ادراکات حصولی مجردند، به تبع آنها حاملشان نیز باید مجرد باشد. این برهان به عنوان برهان «امتناع صور معقول» شناخته شده است.

برهان دوم

«ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واجدا واحدا منها غيرمتناهية بالقوة. وقد صح لنا ان الشئ الذى يقوى على امور غيرمتناهية بالقوة لا يجوز ان يكون جسما ولا قوة فى جسم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۲). قوه عاقله می‌تواند معقولات را ادراک کند و این معقولات که بالقوه می‌توانند معقول قوه عاقله باشند، بی‌نهایت‌اند و آنچه بر امور بی‌نهایت توانا باشد، نمی‌تواند حال در جسم یا قوه‌ای در آن جسم باشد.

برهان سوم

«ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق - ب، ص ۲۹۴). برترین برهان تجرد، نزد ابن‌سینا که از آن در *المباحثات* به عنوان اجل البراهین از آن یاد کرده، برهانی است که بر «تعقل حضور ذات انسان در نفس بدون وساطت مفهوم» متکی است؛ زیرا آنچه ذاتش نزدش حاضر باشد قائم به ذات و غیرجسمانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۵-۱۵۶).

غالباً ابن‌سینا برای بیان مسائل غامض و دقیق فلسفی از روش، استعاره و تمثیل استفاده می‌کند. وی در *اشارات* می‌نویسد که علم ما به خود، علمی بی‌واسطه و حضوری است. ایشان با بیان «انسان معلق در هوا» سعی در اثبات این مطلب دارد و می‌گوید فرض کنیم که ناگهان آفریده شده‌ایم و چشم‌ها و گوش‌هایمان در حجاب است، یعنی چیزی نمی‌بینیم یا نمی‌شنویم و بدن ما در هوایی طلق (هوایی که سرد، گرم و موذی نباشد) معلق باشد و اعضا و جوارح، هیچ تماسی با هم نداشته باشند که بتوانیم به آنها پی ببریم. در چنین فرضی انسان در غفلت کامل از اجزا و بدون ادراک است. به عبارتی از اجزای باطن و ظاهر بی‌خبر است، اما از ذات خودش غافل نیست و اصل وجودش برای وی مسلم خواهد بود.

برهان «هوای طلق» ظاهراً از ابتکارات خود شیخ است. از دقیق‌ترین دلایل تجربی، در فلسفه ابن‌سینا در مغایرت نفس و بدن است و در تألیفات فلاسفه قدیم یونان و حکمای قبل ابن‌سینا مشاهده نمی‌شود. این برهان ابن‌سینا سرمنشأ برهان دکارت معروف به اصل «کوژیتو» است؛ چراکه در آن از اندیشیدن درباره خود به هست بودن آدمی می‌رسیم «می‌اندیشم پس هستم» و از جهت مشابهت، همین نفس است که خاصیت تفکر را دارد. ابن‌سینا این برهان را دو مرتبه در کتاب *تسفا* و یک مرتبه در *اشارات* آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۷۵، نمط ۳، فصول ۲-۳).

برهان چهارم

ابن‌سینا برهان دیگری در اثبات وجود نفس ارائه می‌کند و حاصل آن این است که اتصال گذشته، حال و آینده ما به سبب یکسان بودن جسم ما نیست، بلکه حکایت از امری ثابت و غیرجسمانی دارد که چون دایره‌ای بر گرد یک نقطه می‌چرخد و این همان محوریت نفس و «وحدت شخصیت» ماست. بنابراین حیات نفسانی و عقلی امروز آدمی با حیات دیروز وی ارتباط و پیوستگی دائم دارد و نفس مجرد عامل این اتصال می‌باشد: «فهذا برهان عظیم یفتح لنا باب الغیب، فان جوهر النفس غائب عن الحواس والاوهام، فمن تحقق عنده هذا البرهان وتصوره فی نفسه تصورا حقیقیّاً فقد ادراک ما غاب عن غیره» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲).

وی در کتاب رساله فی معرفه النفس الناطقه بر این دلیل تکیه می‌کند که انسان در طول عمر ضمن، اذعان به وجودی مستمر و ثابت (من وجودی) بر تغییر و تحلیل اجزای بدن نیز اعتراف دارد؛ پس این امر خود نشان از مغایرت نفس غیرمادی و بدن مادی دارد (مدکور، ۱۳۶۰، ص ۴۴).

برهان پنجم

این برهان به «استحاله انطباع کبیر در صغیر» معروف است. در وجود تصاویر بزرگ‌تر از وجود مادی ما در ذهن تردیدی نیست که اگر به تجرد نفس باور نداشته باشیم، چاره‌ای جز افتادن در دام انطباع کبیر در صغیر نخواهیم داشت و این عقلاً محال است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). گفتنی است ابن‌سینا تجرد را فقط در نفس انسانی می‌پذیرد و تنها به «تجرد قوه عاقله» معتقد است. وی تجرد «قوه خیال» را نمی‌پذیرد؛ زیرا تنها به دو ساحت عقل و ماده معتقد است و تجرد «نفس حیوانی» را رد می‌کند. وی معتقد است که اموری چون ادراک حیوانات از خودشان یا درک امور ملائم طبع مانند جست‌وجوی غذا و یا درک امور منافر با ذات همچون گریز از دشمن، با ادراک انسانی متفاوت است؛ زیرا ادراک انسان به‌وسیله نفس ناطقه اوست؛ درحالی‌که ادراک حیوان و حصول صور جزئی متعلق به محسوسات به‌وسیله «واهمه» است. روشن است که چون صور وهمی نزد ابن‌سینا مادی است، لذا تجرد نفوس حیوانی را دربر نمی‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۷۸).

از آنجا که ابن‌سینا نفس را مجرد برمی‌شمرد، هرگونه تغییری را به نحو کون و فساد و یا تجدد امثال منتفی می‌داند و نتیجه تجرد نفس، نفی هرگونه تعبیری با عنوان حرکت جوهری است؛ زیرا هیچ تغییری در مجردات راه ندارد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۰-۲۶۱).

۴. نفس، بدن و مزاج

عده‌ای معتقدند که نفس در حقیقت همان مزاج است. اینان حقیقت نفس را در فروکاهشی به مزاج تقلیل داده‌اند، در صورتی‌که فلاسفه چنین کاهشی را در باب مغایرت بدن و مزاج نمی‌پذیرند. اصولاً بحث مزاج

از آن رو مطرح شده است که «وجود مرکبات» شامل اجسام معدنی، گیاهان، حیوانات و انسان، مشروط به وجود مزاجی مناسب در جسم آنهاست. پس از صورت عنصری، صورت معدنی در عنصر حلول می‌کند. اگر ترکیبات ماده، پیچیده‌تر شوند، منجر به تحقق مرکبی، با مزاجی مستعد تعلق نفس می‌شود به مانند بدن انسان، حیوانات و گیاهان. چنین مرکبی را «جسم آلی» می‌نامند؛ بدین معنا که در آن فعالیت‌های گوناگون با آلات و اندام‌های گوناگون انجام می‌شود. فلاسفه معتقدند تحقق «صورت معدنی و نفس» مشروط به حدوث مزاج مناسب آنها در ماده و بدن است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۲۴-۲۷).

می‌دانیم بسیاری از انواع اجسامی که در طبیعت یافت می‌شوند «مرکب‌اند» و هر مرکبی به حکم عقل متشکل از اجزایی بسیط است. به اجسام بسیط، «عنصر» یا «اسطقس» گفته می‌شود. در امتزاج، بین عناصر «فعل و انفعال» رخ می‌دهد، ولی منجر به پدید آمدن عنصری جدید و یا حذف عنصری نخواهد شد؛ و فقط «کیفیات» فعلی و انفعالی آنها عوض می‌شود. در این صورت کیفیت غالب در هر عنصری به سبب وجود کیفیت ضد آن، معتدل‌تر است که آن را «مزاج» گویند. در حقیقت «مزاج» حالت متوسطی میان دو حد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۴۷۹). نوع مزاج سبب مستعد شدن ماده ممتزج می‌گردد. باید مدنظر داشت که مزاج موجد این استعداد نیست، بلکه با حصول مزاج، موانع استعداد برای کمال جدید زایل می‌شود تا سرانجام جسمی آلی، برای تعلق نفس نباتی یا حیوانی یا انسانی تحقق یابد (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۶).

اما/بن‌سینا در آثار خود مکرر به این مسئله اشاره دارد که نفس، جسم نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۲۲) و نفس ناطقه منطبق در ماده نیست (همان، ص ۳۱). آن جوهری که در انسان محل معقولات است نه جسم است و نه قائم به جسم تا قوه‌ای در جسم باشد و در اثر فساد، جسم او هم فاسد شود. همچنین صورت جسم هم نیست (همان، ص ۱۸۷). این مطالب به خوبی ما را به این مطلب رهنمون می‌کند که نفس مغایر بدن است. /بن‌سینا در فصل سوم از مقاله اول علم‌النفس کتاب *ثسفا* گفته است: نفس هر حیوانی، سبب «اجتماع و ائتلاف عناصر»، «نگهبان مزاج» و عامل «رشد و نمو» اوست و بنابراین بدن حیوان از ابتدای تألیف عناصر تا آخرین مراحل، تحت تدبیر نیروی واحدی به نام نفس است (مصلح، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۸). لذا نفس، «حافظ مزاج» و به توسط مزاج حافظ بدن است و چون نفس قطع علاقه کند، مزاج بکلی فاسد می‌گردد. اما فساد مزاج بی‌درنگ موجب فساد ترکیب و متلاشی شدن عناصر نخواهد بود، بلکه بدن پس از فساد مزاج و قطع علاقه نفس، مدت محدودی تحت عوامل طبیعی دیگری محفوظ می‌ماند. در طبیعت عوامل نگه‌دارنده برای بقای محدود مزاج موجود است و درست به مانند عمارتی که بعد از معمار و بانی آن تا مدتی باقی است، بنیان بدن هم پس از مرگ و قطع علاقه نفس محفوظ از تشتت است (همان، ص ۲۶).

ابن‌سینا بر این مبنی بر مغایرت نفس از بدن در کتاب *اشارات و شفا* ارائه می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. بنا بر قاعده مبقی شیء نفس شیء نخواهد شد. عناصر موجود در مزاج محتاج نیروی حافظ و جامع می‌باشند که خود مزاج نمی‌تواند چنین نقشی داشته باشد پس عامل دیگری چون نفس، حافظ مزاج است (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷)؛

۲. مزاج نمی‌تواند سبب ادراکات گوناگون کلی و جزئی شود؛ زیرا مزاج از کیفیات محسوس است و لازم می‌آید دریافت‌های انسان فقط به محسوسات اختصاص یابد و شامل ادراکات خیالی، توهمی یا تعقلی نشود بنابراین مزاج غیر از نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲)؛

۳. محرک جسم انسان و حیوان، نفس ایشان است نه جسم و مزاج آنها. جسمیت و مزاج بدنی نمی‌تواند مبدأ و منشأ حرکت‌های ارادی در انسان باشد؛ زیرا اگر چنین بود می‌بایست همه اجسام حتی جمادات نیز دارای حرکت ارادی باشند؛ حال آنکه حرکت ارادی در این اجسام نیست؛

۴. اگر محرک جسم مزاج آن بود نباید خستگی عارض آن می‌شد؛ در صورتی که گاه مزاج، مانع حرکت انسان می‌شود. به مانند کوه‌پیمایی، که در بالا رفتن خستگی بیشتر در جسم عارض می‌شود پس نفس و بدن در اقتضا با هم مخالف‌اند. حال اگر این دو یکی بودند، اقتضای هر دو یکسان بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۹۹).

۵. علم به بدن و اعضای آن تابع وضع و محل است. به تعبیر ابن‌سینا در مثال انسان معلق، انسان آن هنگام که از اعضاء خود مطلع نیست از ذات خویش غافل نیست؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که انسان به خودش علم حضوری دارد. «غیرالمفعول، غیرالمفعول»؛ یعنی نفس که غفلت نشده، غیر از آن است که از آن غفلت شده پس نفس چیزی جدای از بدن و قواست و همین مطلوب است (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۵).

بنابراین ابن‌سینا بر مغایر بودن نفس و بدن تأکید کرده، گرچه این دو با یکدیگر حقیقت وجود انسان را تشکیل می‌دهند اما وجود اصلی و واقعی نفس است؛ زیرا مجرد از منزلت بالاتر برخوردار است و ماده، تابع مجرد است.

۵. نقش روح بخاری

نفس ناطقه مجرد و بسیط نمی‌تواند در بدن مادی و از سنخ عالم عنصری تصرف داشته باشد؛ زیرا تأثیر هر وجودی در مادون خویش، با مناسبتی همراه است. لذا ابن‌سینا برای تعامل نفس مجرد و بدن مادی، به واسطه‌ای به نام «روح بخاری» متمسک می‌شود. همان‌گونه که می‌دانیم، وجود روح بخاری به عنوان یک جسم لطیف، گرم با مزاجی خاص، مستعد تعلق نفس و مابین نفس و بدن است. در حقیقت، بدن حقیقی و بی‌واسطه «نفس» همان روح بخاری است (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۲۳۲) آنچه سبب می‌شود این روح از جسم لطیف‌تر باشد، اعتدال و دوری از تضادی است که در این روح وجود دارد (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۰۴). روح بخاری از اخلاط بدن ناشی می‌شود که عبارت‌اند از: سودا، صفرا، بلغم و خون و از ترکیبشان بخار لطیفی

متصاعد می‌شود. امتزاج این اخلاط در هر کدام از اعضا می‌تواند مزاجی متناسب با روح بخاری را پدید آورد. در فلسفه/ابن‌سینا دو کارکرد روح بخاری عبارت‌اند از:

الف) قوای محرکه، حساسه و متخیله، به این جسم لطیف وابستگی دارند؛

ب) تصرف نفس ناطقه در بدن در اثر این جسم لطیف است. به‌گونه‌ای که اگر روح بخاری از بدن منقطع شود، نفس ناطقه هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند و بدن فاسد و منهدم می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳).
ابن‌سینا، گاه تعبیر آلت نفس را برای روح بخاری به کار می‌برد. وی در موارد متعددی آلت نفس را محل صورت «ادراکی جزئی» و خود نفس را، محل صورت «ادراکات کلی» دانسته است که مقصود از آلت نفس روح بخاری موجود در عصب است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۱۰۳؛ عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱).

در جهان بینی/ابن‌سینا، تقسیم موجودات به مادی و مجرد دیده می‌شود. وی با استمداد از بدن مادی می‌تواند کارکرد روح بخاری را به تصویر کشد. شیخ از قواعد پزشکی و تجاریش در این زمینه استفاده و نحوه عملکرد آن را با مشاهده حالات جسمانی تبیین می‌کند و معتقد است که این جسم لطیف در منافذ بدن نفوذ می‌کند و در صورت انسداد مجاری نفوذ، افعال انسان در قوای متخیله، حساسه و قوای محرکه دچار اختلال می‌گردد. پس با قطع ارتباط روح بخاری و بدن، بدن راهی برای ارتباط با نفس ناطقه نخواهد داشت و این موضوع سبب انحلال و فساد بدن خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۲۳۲-۲۳۳).

در فلسفه/ارسطو «پنوما» یا نفخه ارثی که طبیعتی ظریف و منتشر در بدن است، عامل حرارت حسی و نخستین ابزار نفس است و تحت تأثیر حرارت طبیعی بدن، از خون که منشأ وجود آن است متصاعد می‌شود. این حرارت به‌وسیله هوایی که استشمام می‌کنیم حفظ می‌شود (مولر، ۱۳۶۷، ص ۷۰). می‌توان گفت: نظر/ابن‌سینا در این باب متأثر از ارسطو است.

۶. قوای نفس

چگونگی ربط جوهری مجرد عقلی با بدن جسمانی و تأثیر و تصرف در آن، فلاسفه را مجاب می‌کند واسطه‌هایی برای این ارتباط قائل شوند که این وسایط همان «قوای نفس» هستند؛ یعنی قوای نفس واسطه‌اند بین نفس و روح بخاری. در حکمت مشاء، انسان دارای نفس واحدی است با قوای متعدد که تحت ولایت تکوینی نفس قرار دارند و نفس و قوا هر دو فاعلیت دارند ولی فاعلیتی در طول هم (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

گفتنی است که این قوا برخی متعلق به بدن‌اند و برخی متعلق به نفس. تنها فعل مباشر نفس، تعقل است و بقیه افعال ادراکی و تحریکی به‌وسیله قوا انجام می‌شود. نسبت این ادراکات به نفس بالعرض و المجاز و نسبت آن به قوا حقیقی است (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۲۸۸؛ سیاسی، ۱۳۳۳، ص ۲۲-۲۳). نفس انسان دارای قوای مادون، یعنی نفس حیوانی و نباتی است. علاوه بر آن واجد نفسی است به نام نفس ناطقه، که مشتمل بر دو قوه عالمه و عامله می‌باشد،/ابن‌سینا بعضاً به جای آنها، از اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی بهره می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

وی عقل نظری را به چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد تقسیم می‌کند. او پس از بیان قوای نفس، که منشأ افعال مختلف‌اند، بر پایه وحدت نفس، جوهریت آن و به مقتضای قاعده الواحد، قوای آن را که مستقلاً مصدر افعال نیستند، فروع نفس دانسته است. (اکبریان، ۱۳۸۵، ص ۲). ایشان عقل هیولانی را مرتبه‌ای از عقل نظری که مجرد است می‌داند و می‌گوید نفس تا هنگامی با بدن مرتبط است عقل هیولانی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۳). نزد ایشان عقل هیولانی «عرضی» مجرد و حال در نفس است که حاملش نفس انسانی است. به عبارتی عقل هیولانی را مرتبه‌ای از عقل نظری و عقل نظری را قوه‌ای از قوای نفس برمی‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۲، ص ۹۰).

می‌توان گفت نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. طبق تقسیم‌بندی *ابن‌سینا*، نیروهای موجود در انسان بر دو قسم‌اند: قوای ظاهر و قوای باطن. قوای ظاهری که همان حواس پنج‌گانه‌اند و قوای باطنی که عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه و حافظه، که به صورت محدود در نفس حیوانی و به صورت کمال‌یافته در نفس ناطقه حصول یافته‌اند. ایشان با احتساب دیدگاه پزشکی، دماغ را دارای چندین پهلوی و بطن می‌داند که هریک محل تمرکز یکی از قوای چهارگانه باطنی است. بر این اساس «خیال» در بطن مقدم و قوه متخیله و قوه واهمه در دو طرف بطن اوسط و قوه حافظه در بطن موخر از دماغ قرار گرفته‌اند و حامل همه این نیروها جوهری لطیف به نام روح بخاری است که شباهت فراوانی با جوهر فلکی دارد (مصلح، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۹).

۷. چگونگی ارتباط نفس با بدن

نفس قبل از تعلق به بدن «عقل» نام داشت و در جانب سافل عقول بود. عقول به دلیل تجرد، ارتباطی با ماده ندارند و به همین سبب تبدیل، دگرگونی، تعالی و تکامل در آنها راه ندارد و همه آنها مقامی معلوم دارند که از آن به در نمی‌روند. «توقیفیت اسمای تکوینی» معنایش همین است (نائیجی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). نفس، به جهت ذات «وجود فی نفسه» و به جهت ارتباط با بدن «وجود لغیره» دارد که همین سبب تمایز او از دیگر مجردات می‌شود. اما عقل سافل که با تعلق به بدن نام «نفس» گرفت، نوعی از ارتباط با ماده را حائز است. این نوع ارتباط، «ارتباط تکمیلی» است. گفته شده: همانا نفس، مرتبه تنزل عقل و طبیعت جسمی، مرتبه تنزل نفس است. مرتبه عقل هیولانی که احسن مراتب نفس ناطقه است. پس در آن مرتبه غایت مناسبت و نهایت ملایمت میان نفس و بدن موجود می‌باشد (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۶).

نفس از ابتدا، ادراکات و افعال گوناگون را حائز نبوده و همه ادراکاتش «اجمالی و جمعی» بوده است؛ ولی در تعلق به بدن، افعال و ادراکات گوناگون می‌یابد. *ابن‌سینا* رابطه نفس و بدن را از نوع رابطه آلت با صاحب آلت، و از نوع تدبیری می‌داند. این آلت، محل صور ادراکی جزئی است و خود نفس، محل صور ادراکی کلی،

که نفس با تکرار استفاده از این آلات، پس از مدتی دارای ملکه‌ای می‌شود که او را توانمند می‌نماید صورت محسوسات را بدون کمک ابزار جسمانی در ذات خود حاضر کند و نهایتاً به مرحله تجرید و انتزاع برسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق - الف، ج ۲، ص ۵۱-۵۲؛ عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱). ابن‌سینا علی‌رغم اعتقاد به مغایرت نفس و بدن، عرضی و حدوثی دانستن تعلق آنها در اوایل تکون و عدم نیازمندی نفس در بقا، بر تأثیر و تأثر متقابل آنها تأکید می‌ورزد و نفس را عهده‌دار قوام و تجمیع عناصر بدن و بدن را مرجع برای حدوث نفس و علت اعدادی و کمال‌بخش آن می‌داند؛ زیرا بدن هنگامی حادث می‌شود که مزاج مناسب نفس در آن حادث شود (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

ابن‌سینا سبب اتحاد نفس و بدن را به «شوق طبیعی» تعبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۸۷-۱۸۸). معضل رابطه نفس و بدن، به سبب تفسیر خاصی از «اصل سنخیت علت و معلول» است. باید دانست که سنخیت با دو تعبیر متفاوت مطرح می‌گردد: در تعبیر اول، مراد از سنخیت نوعی «مشابهت یا مماثلت میان علت و معلول» است؛ مانند: «گندم از گندم بروید جو ز جو». در تعبیر دوم، «علت باید کمالات معلول را در مرتبه بالاتری» داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، درس ۳۶).

گفتمنی است تعبیری که در این مقاله پیگیری می‌شود سنخیت از نوع مشابهت و مماثلت است. نفس پس از حدوث و تکمیل عمل تصویر و تشکیل اعضا، مولودی دارای مزاج است که در رحم مادر حادث می‌گردد. سپس این مزاج تحت تدبیر نفس مادر می‌گیرد تا زمانی که مستعد قبول نفس گردد (مصلح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۷۹). چون نفس واحد است باید نخست به یک عضو تعلق گیرد. به یاری روح بخاری نخستین عضوی که نفس به آن تعلق می‌گیرد قلب است. وقتی نفس به اولین عضو تعلق گرفت، بدن دارای نفس می‌شود و عضو دوم را به واسطه عضو اول تدبیر می‌کند. علی‌رغم ارتباط دوسویه، بطلان مزاج سبب تباهی نفس نمی‌گردد؛ زیرا وجود نفس قائم به بدن نیست و علت هستی‌بخش نفس، موجود مفارق یعنی عقل فعال است.

۸. نقش بدن در دریافت اقسام ادراکات

در فلسفه ابن‌سینا، به‌طور کاملاً بی‌نظیر مبحث ادراک حسی با مدل و نظامی سیستماتیک مطرح شده است. از دید ایشان جوهر مجرد نفس، تن را چون ابزاری به کار می‌گیرد و در میان حواس مختلف به کمک نفس ناطقه، صور معانی کلی عقلی را به دست می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ب، ص ۳۸). ادراکات جزئی مادی است و نزد اندام حسی، در محل مادی حاصل می‌شوند.

ایشان محل صورت‌های جزئی و حسی را منطبق در قوای نفسانی می‌داند؛ زیرا قوا عارض بر نفس‌اند و با کیف نفسانی بودن صور سازگاری دارند (کردفیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۲). در فلسفه ابن‌سینا، بدن و ماده بدنی

در «ادراکات خیالی» نیز نقش دارند؛ چراکه بدن محل ادراکات خیالی و شرط تحقق آن است. پس با از بین رفتن بدن، ادراکات خیالی و صور جزئی نیز از بین می‌روند. ادراکات عقلانی نیز در نفس ناطقه وابسته به بدن مادی و بر پایه ادراک حسی است. به عبارتی استعداد نفس بر پایه ادراکات حسی به فعلیت می‌رسد. انسان صور حسی و معانی جزئی را به واسطه دو خزانه در نفس، به نام قوه خیال و قوه حافظه نگهداری می‌کند. در فرایند یادآوری معقولات، عقل فعال که مظهر جود الهی است، نفس را که در تناسب با آن عقل بالقوه است، به نحو افاضه و ایجاد دوباره عقل بالفعل می‌کند.

گفتنی است افاضه عقل فعال، متناسب با استعداد نفس است و بر پایه عقل هیولانی است که نخستین مرتبه عقل نظری و ضعیف‌ترین مرتبه استعداد و منشأ قابلیت نفس برای هر معقولی است و/ابن‌سینا آن را به مشکلات (چراغدان) تشبیه می‌کند (ملکشاهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶). در کل باید گفت عالم بودن نفس به صور حسی و معنای وهمی، در حیطه «خود نفس» است. برخلاف عالم بودن به معقولات، که صرفاً با داشتن ملکه اتصال به عقل فعال محقق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۸، شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳۹). ارتباط نفس با بدن مصحح وجود عقل هیولانی است، زیرا در غیر این صورت نفس تکامل‌ناپذیر بود (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۴۲۰).

۹. انقطاع نفس از بدن

مرگ یعنی نفس، آلات خود و اعضای را که مجموعاً بدن نامیده می‌شوند به کار نگیرد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۰۵). مرگ بر دو قسم است: ارادی و طبیعی (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۶؛ ابن‌سینا ۱۹۷۵، ص ۱۰۷). مراد از مرگ ارادی، ابطال هر آنچه از شهوت و غضب است که بر نفس عارض شده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰) و صاحبان مرگ ارادی بر دو قسم‌اند: افرادی که بر اثر تهذیب نفس و ترک معاصی شخص، صاحب ولایت تکوینی و مقام دخل و تصرف در طبیعت می‌شوند و می‌توانند افعال خارق‌العاده انجام دهند؛ افرادی که تنها نفس را از ردآیل مصون کرده‌اند و نفس را به طرز ارادی از بدن سلب می‌کنند (جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۹۹).

مرگ طبیعی، یعنی همان جدایی نفس از بدن به دو صورت ممکن است: گاهی به‌وسیله عامل خارجی که به صورت ناگهانی سبب ایجاد مفسده می‌گردد که آن را مرگ اخترامی گویند و گاهی این انقطاع به سبب عوامل درونی می‌باشد که آن را غیراخترامی گویند.

۱۰. علت انقطاع نفس

ابن‌سینا علت انقطاع نفس را، بر مبنای روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس و دیدگاه تجربی و پزشکی خود و با تأکید بر عالم عقل و نظریه افلاک تبیین می‌کند و آن را در مبحث طبیعیات قرار می‌دهد. علت اصلی انقطاع نفس، توقف قوه غاذیه، حرارت و طبیعت، عدم قابلیت و تهاهی قوای بدن معرفی شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵،

ص ۲۹۴). نظر ابن‌سینا این است که نفوس فلکی منطبق در جسم فلکی با تحریکات غیرممتاهی، به واسطه سوانح و لوازمی که از جانب عقل مفارق بر آنها وارد می‌شود، سبب رکود و وقوف قوه غاذیه می‌شوند.

ابن‌سینا در کتاب *قانون* می‌گوید زمانی که رطوبت نابود گردد، مرگ عارض می‌شود. باید دانست سبب کاهش رطوبت در سنین وقوف شامل عوامل بیرونی و درونی می‌شود که عبارت‌اند از سه چیز: یکی استیلای هوای محیط به بدن که به علت داشتن حرارت، موجب نقصان و نابودی می‌گردد؛ دیگری وجود حرارت غریزه از داخل بدن که در نقصان و انتفای رطوبت کمک می‌کند و عامل سوم حرکات بدنی و نفسانی که از علل مولده حرارت و نقصان تدریجی رطوبت است. هر چند «رطوبت غریزه» از نظر کمیت تغییر نکند، اما از نظر کیفیت دچار نقصان می‌شود و این خود عامل اصلی انقطاع نفس است و حتی اگر قوه غاذیه الی غیر النهایه قادر بر وارد کردن بدل مایتحلل بود، بدن در سنین کهولت رو به ضعف می‌گذاشت و کیفیت رطوبات حاصله از تغذیه در سن کهولت و جوانی یکسان نیست. بدن نمی‌تواند جایگزین کند، ماده رطوبت و حرارت منتفی می‌گردند. عامل دیگر در انتفای حرارت، در نتیجه اختلال عمل هضم پدید می‌گردد که به دو علت مؤثر است: یکی به علت خاموشی و فرو رفتن به قعر بدن و دیگری به علت تضادی که بین رطوبت غریبه ناشی از اختلال هضم و حرارت است؛ زیرا رطوبت مزبور سرد و بلغمی است (مصلح، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۱۰).

نتیجه‌گیری

علم‌النفس/ابن‌سینا گاه از *افلاطون* و زمانی از *ارسطو* تأثیر پذیرفته است. وی به طرز خلاقانه‌ای توانسته فلسفه‌ای جدید با حذف نارسایی‌های هر کدام به یادگار بگذارد، به گونه‌ای که با پذیرش ثنویت/افلاطون و ارتباط ابزاری نفس و بدن، توانست مسئله بقای نفس را تبیین کند و معاد نفس را توضیح دهد. با تمایز نفس از بدن، نفس بدون یاری بدن نیز مصدر کارهایی چون درک معقولات می‌شود و پس از مرگ تن، همچنان زنده و باقی می‌ماند (احدی و بنی‌جمالی، ۱۳۶۳، ص ۷۸-۷۹). اما ابن‌سینا، با پذیرش صورت بودن نفس از *ارسطو* و ارتباط نزدیک آنها، بدن را به‌منزله جزء مقوم انسان توجیه می‌کند و با این طرح، نفس دو وجهه دارد: یکی در مقام ذات که مفارق است (*سخن/افلاطون*) و دیگری در مقام فعل، متعلق به بدن است (*سخن/ارسطو*). وی توانست مشکل از فنای نفس را در فلسفه *ارسطو* حل نماید. ابن‌سینا «نفس» را «کمال اول جسم طبیعی آلی...» می‌داند و کمال را جایگزین صورت بودن نفس به‌شمار می‌آورد. می‌توان گفت: آلی بودن نفس، نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه بدن و قوای بدنی در تفکر سینوی است.

مسئله قابل تأمل در تفکر سینوی حالت دو سویه ارتباط نفس و بدن است. در این رابطه، نفس مسخر، فاعل و مدبر قواست. همچنین قوام و تجمیع عناصر بدن را بر عهده دارد و بدن تکامل‌دهنده نفس و مرجع نفس و ابزار برای اوست. بدن نقش مهمی در ادراک حسی و خیالی و عقلی دارد. ابن‌سینا معتقد است که همه نفوس انسانی در

ادامه و در بقا نیز نوع واحدند و افرادشان مختلف و گوناگون است و تفاوت و اختلاف مردم، ناشی از مزاج‌های بدنی است. حال با استناد به موارد مطروحه ناسازگاری‌هایی مشاهده می‌شود از جمله:

۱. نفس به عنوان عقل سافل از سنخ مجردات، عاری از حالت قوه و فعل و تغییر است. در فلسفه/بن‌سینا توجیه کاملی از هبوط نفس به عالم ماده و لزوم به‌کارگیری بدن توسط نفس ارائه نشده است. افزون بر اینکه عقول مجردی وجود دارند که وجودشان همواره بدون ماده بوده و هست. در نتیجه مشکل تعامل دو وجود غیرمسانخ همچنان وجود دارد؛

۲. رابطه ابزاری نفس و بدن شرط ضروری برای تفرّد و خلاقیت نفس است و این مسئله با ادعای وی مبنی بر جوهریت نفس تعارض دارد؛ نتیجتاً/بن‌سینا مجبور است که این وضعیت را براساس زمینه‌های متافیزیکی بپذیرد؛

۳. دیگر مسئله اینکه اگر بدن علت نفس است، معلول در وجود و بقا به علت خود وابسته است. پس هیچ‌گاه بدن بدون نفس و منفک از آن نیست و این در حالی است که ایشان در فلسفه‌اش نتوانسته معاد جسمانی را توجیه کند و تعبداً آن را می‌پذیرد؛

۴. /بن‌سینا عقل هیولانی را مرتبه‌ای از عقل نظری مجرد می‌داند؛ لکن می‌گوید: نفس تا هنگامی که با بدن مرتبط است، عقل هیولانی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۳). این سخن خود مستلزم این است که عقل هیولانی عرضی مادی باشد و این با تعریف عقل نظری ناسازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲)؛

۵. بر مبنای «روحانیه‌الحدوث بودن نفس» و تجرد آن، /بن‌سینا نتوانسته پس از انقطاع نفس، بقای آن را به تصویر کشد. ضمن اینکه تنها قوه عاقله نفس را مجرد و قوه متخیله را مادی می‌داند. اینها همگی دلایلی بر «ناتوانی وی در معماری معاد جسمانی» هستند؛

۶. در تفکر ایشان، نفس تنها در «مرتبه عقلی» مجرد است و در مراتب حیوانی و نباتی یعنی مرتبه «خیال و احساس» مادی است. از این رو تمام ادراک‌های خیالی انسان بعد از مرگ از بین می‌روند. بنابراین با توجه به مسئله معاد بررسی اعمال انسان با توجه به نیت توجیه نمی‌گردد؛

۷. بر طبق مبانی سینوی علت اتحاد نفس مجرد با بدن مادی، استفاده ابزاری نفس از بدن و دستیابی به تکامل نفس است. لکن با محوریت کمال، علت خروج و انقطاع نفس در مرگ‌های ناگهانی به‌درستی تبیین نشده است. با توجه به اینکه مرگ و انقطاع نفس پایان‌گیرناپذیر هر انسانی است، اگر شکل یک مرگ سبب سلب کمال گردد پس هدف خداوند و نتیجتاً حکمت وی زیر سؤال می‌رود؛ چراکه مقصود از خلقت عده‌ای بر اثر نحوه مرگ که خارج از حیطه اختیاری انسان است، به فرجام مطلوب نرسیده است؛

۸. در فلسفه/بن‌سینا، نقش پررنگ بدن به عنوان مرجح، ابزار و موجد تکامل نفس دیده می‌شود که پس از مفارقت نفس، بدن به هیچ‌وجه سهمی از بقا ندارند؛ زیرا نفس با کسب تجرد کامل بدون بدن به حیثیت وجودی‌اش در نشئه دیگر ادامه می‌دهد؛ گویی به قول /بن‌سینا چون پرنده‌ای در قفس نتوانسته آزادی‌اش را

مجدد کاسب شود. حال با این اندیشه، ذهن مجاب شده که دیگر رابطه‌ای بین نفس و جسم باقی نمانده و لزومی در همکاری و معاونت نیست که ناگاه در تفسیر مسئله معاد جسمانی و بازگشت نفس به بدن، زبان تبیین کوتاه می‌گردد و هیچ مستمکی نمی‌ماند. این نارسایی در تفسیر، نه تنها در معاد جسمانی بلکه در مسائلی چون اصل رجعت یاران امام عصر علیه السلام نیز مشهود است. مورد دیگری که *ابن‌سینا* با توجه به انقطاع نفس نمی‌تواند تبیین کند، مسئله سالم ماندن بدن و جسد قدیسان و برخی اولیاء الله است که ناکامی خود را نشان می‌دهد؛ زیرا در فلسفه وی نفس جامع و حافظ مزاج تعریف شده است.

گفتنی است *ابن‌سینا* علت انقطاع نفس را بدن و اختلالات ناشی از روح بخاری ذکر می‌کند و اساس و سبب انقطاع را مربوط به بدن می‌داند؛ درحالی که نقش مجردات در این زمینه به عنوان علت حقیقی تبیین نگردیده است. همچنین درباره مرگ ارادی و اختزالی نتوانسته تبیین دقیقی ارائه دهد و علت انقطاع نفس را تنها در مرگ طبیعی واضح و سازگار با تجربه و مشاهدات بشری شرح می‌دهد. به دلیل فیزیکی بودن و اینکه بر حسب رویه معمول همواره از علت مرگ پرسش به عمل می‌آوریم و همواره صدمات وارد بر بدن را ملاک قرار می‌دهیم، مرگ طبیعی با تجارب ما همخوانی دارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، با اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- _____، ۱۳۷۱، *رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، تحقیق احمد الاهوانی، بیروت، دار احیاء الکتب.
- _____، ۱۳۷۲، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵ الف، *اشارات و تنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، بلاغت.
- _____، ۱۳۷۵ ب، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۸، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پزوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۵، *الهیات نجات*، ترجمه سیدیحیی یرثی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۰۳ ق - الف، *الاشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، بلاغت.
- _____، ۱۴۰۳ ق ب - *الاشارات و التنبیها*، همراه با شرح الاشارات و التنبیها خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۴۰۴ ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء الطبیعیات*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق محمود قاسم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۷۵، «رساله فی الخوف من الموت و حقیقتة»، در: *مقالات لمشاهیر المسلمین و النصراری*، لویس شیخون، چ سوم، قاهره، دارالعرب.
- ابن منظور، محمدین مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- احدی، حسن و شکوه السادات بنی جمالی، ۱۳۶۳، *علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید التألیف*، چ دوم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- ارسطو، ۱۳۶۹، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۸، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، حکمت.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۵، «نفس شناسی ابن سینا»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۷، ص ۱۹۰-۱۹۲.
- بهبهانی، علی نقی، ۱۳۷۷، *عیار دانش*، تصحیح علی مدرس موسوی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۳۶، *نفحات الانس*، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، کتابفروشی محمودی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۰، *دروس معرفت نفس*، تهران، علمی و فرهنگی.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، ۱۳۸۹، «چیستی نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه سهروردی و کانت»، *آموزه های فلسفه اسلامی*، ش ۹، ص ۱-۳۶.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۳۷۰، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- رحیم پور، فروغ السادات و دیگران، ۱۳۹۶، «تأثیر شناخت بدن در نفس شناسی ابن سینا»، *حکمت سینوی*، سال بیست و یکم، ش ۵۸.
- رضانژاد، غلام حسین، ۱۳۸۷، *مشاهد الا لوهیه*، قم، آیت اشراق.
- سجادی، جعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، امیر کبیر.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۹۷، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

- سیاسی، علی اکبر، ۱۳۳۳، *علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید*، تهران، دانشگاه تهران.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقائق الربانية*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمطلبین، ۱۳۷۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۳، *اجوبه المسائل النصیریة*، گردآورنده عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۴، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۱، *حدوث جسمانی نفس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۴۵، *رسائل فارابی*، دکن، حیدرآباد.
- _____، ۱۹۹۵، *آراء اهل المدینة الفاضله*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
- فاضل تونی، محمدحسین، ۱۳۸۶، *حکمت قدیم (طبیعیات) مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*، تصحیح مجید دستیاری و روح الله محقق، قم، مطبوعات دینی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- کردفیروزجائی، یارعلی، ۱۳۹۳، *حکمت مشاء*، قم، حکمت اسلامی.
- مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۵ق، *شرح مصطلحات فلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- مذکور، ابراهیم، ۱۳۶۰، *درباره فلسفه اسلامی و روش تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، نگاه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مصلح، جواد، ۱۳۹۳، *فلسفه عالی یا حکمت صدرالمطلبین* (تلخیص و ترجمه امور عامه و الهیات) کتاب اسفار، تهران، دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ملکشاهی، محمدحسن، ۱۳۸۲، *ترجمه و شرح اشارات و التنبیهات ابن سینا*، تهران، سروش.
- مولر، فی. ل، ۱۳۶۷، *تاریخ روانشناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مهردوی، یحیی، ۱۳۳۲، *فهرست مصنفات ابن سینا*، تهران، دانشگاه تهران.
- نائیجی، محمدحسین، ۱۳۸۸، *ترجمه و شرح کتاب نفس ثفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه فلسفه مشاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.