

The Soul and Its Relationship to the Body in the Four Levels

(With Emphasis on the View of Abu Ali Miskawayh)

Ebrahim Noei¹  | Fatemeh Hoseiny Niafard²  |

1. Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: e_noei@sbu.ac.ir. (<https://orcid.org/0000-0002-5785-2189>)

2. **Corresponding Author** Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.. E-mail: f.hoseiny78@gmail.com. (<https://orcid.org/0009-0000-9863-9221>)

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Man has a body and a soul. The perfections that man attains depend on the relationship between the two. This relationship can be examined in different stages from the soul's perspective .At the time of the creation of the soul, during life, at the time of death and after that. The present article aims to answer the question of the nature of the soul, its characteristics, and its relationship with the body in the above four stages, by focusing on the thoughts of Abu Ali Miskawayh and using a descriptive-analytical method.
Article history: Received: 2024 November 26 Revised: 2025 November 8 Accepted: 2025 November 10 Published online	The achievement of this article is that the soul has an inherently abstract substance that is different from the body, and it is completely different from it in its essence, properties, actions, and effects. In the first stage, the soul arises at a later stage than the body. Of course, this lateness does not mean that the soul enters the body; rather, the soul arises when the body reaches a level of moderation in temperament where the effect of abstract planning appears in it. In the second stage, the body plays a merely instrumental role in fulfilling the will of the soul, and life is inherently for the soul and is consequently attributed to the body. At the time of death, the soul no longer controls the body and does not use it as a tool to achieve its goals. Essentially, the body is a body in order to be controlled by the soul, and the soul is a soul in order to control the body. Considering that at death this characteristic of the soul and body is destroyed, after death the body becomes a body that decays because it is not under the control of the soul. The characteristic of the soul, which was merely the control of the body, also disappears with the decay of the body, and the soul remains without this characteristic
Keywords: soul, body, levels of soul, unity of soul, survival of soul, strategic belonging, Abu Ali Miskawayh.	
Cite this article: Hoseiny niafard, fateme, Noei, ebrahim. (2025). The Soul and Its Relationship with the Body in the Four Levels (With Emphasis on the View of Abu Ali Miskawayh). <i>Philosophy of religion</i> , 56 (1), 1-20. DOI . DOI: http://doi.org/00000000000000000000	
 © The Author(s). Publisher: University of Tehran Press. DOI: http://doi.org/000000000000000000000000	

عنوان مقاله: نفس و رابطه آن با بدن در مقام‌های چهارگانه

(با تأکید بر اندیشه‌های ابوعلی مسکویه)

ابراهیم نوئی¹ | فاطمه حسینی نیافر² ✉

1. گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، رایانامه: e_noei@sbu.ac.ir

2. نویسنده مسئول، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، رایانامه: f.hoseiny78@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	انسان دارای دو ساحت بدن و نفس است. کمالاتی که انسان کسب می‌کند وابسته به رابطه میان این دو است. این رابطه را از جانب نفس می‌توان در مراحل مختلفی بررسی کرد. هنگام حدوث نفس، در زمان حیات، موقع مرگ و پس از آن. مقاله حاضر بنا دارد با تمرکز بر اندیشه‌های ابوعلی مسکویه و با روش توصیفی تحلیلی به پرسش از نفس و ویژگی‌های آن و رابطه‌ای که در مراحل چهارگانه فوق با بدن دارد، پاسخ دهد. دستاورد این نوشتار هم آن است که نفس ذاتاً جوهری مجرد و مفارق با بدن است و با آن مابینت کامل در ذات، خواص، افعال و آثار دارد. نفس در مرحله نخست، در رتبه‌ای متاخر از حدوث بدن حادث می‌شود. البته این تاخر، به معنای آن نیست که نفس در بدن منطبع است؛ بلکه وقتی بدن به مرتبه‌ای از اعتدال مزاج رسید که اثر تدبیر مجرد در آن ظهور یابد، نفس حادث می‌شود. بدن در مرحله حیات صرفاً نقشی ابزاری برای تحقق اراده نفس دارد و حیات ذاتاً برای نفس است و بالتبع به بدن نسبت داده می‌شود. به هنگام مرگ، نفس دیگر بدن را تدبیر نمی‌کند و از آن به عنوان ابزار برای تحقق مقاصدش استفاده نمی‌کند و اساساً بدن بودن بدن به آن است که تحت تدبیر نفس قرار بگیرد و نفس بودن نفس هم به آن است که بدن را تدبیر کند. با التفات به اینکه هنگام مرگ این ویژگی نفس و بدن از بین می‌روند، بعد از مرگ، بدن به جسمی تبدیل می‌شود که به واسطه آنکه تحت تدبیر نفسی قرار ندارد، به زوال می‌رود. حیثیتی از نفس هم که صرفاً تدبیر بدن بود با زوال بدن از بین می‌رود و حیث لئفسهای نفس باقی می‌ماند
تاریخ دریافت: 1403/9/6 تاریخ بازنگری: 1404/8/17 تاریخ پذیرش: 1404/8/19 تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، مراتب نفس، وحدت نفس، بقای نفس، تعلق تدبیری، ابوعلی مسکویه.	

استناد: حسینی نیافر، فاطمه؛ نوئی، ابراهیم؛ (1403). نفس و رابطه آن با بدن در مقام‌های چهارگانه (با تأکید بر اندیشه‌های ابوعلی مسکویه) مجله فلسفه دین.

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>



© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

یکی از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی فلسفی، تبیین چیستی نفس و رابطه آن با بدن و تأثیر و تأثر میان آنهاست. این رابطه از سنخ رابطه امر مجرد با مادی یا نور و ظلمت (صدرالدین شیرازی، 1981، 7: 126) است. یکی از فیلسوفان مشائی مسلمان، ابوعلی مسکویه (ف. 421ق) حکیم معاصر با ابن سینا و موصوف به «عدیل ابن سینا»، «معلم ثالث» و «معلم علی الإطلاق» (طهرانی، 1408، 12: 272؛ 15: 188؛ 1: 25) است. این ویژگی‌ها در کنار کبر سن او نسبت به ابن سینا نشان از آن دارد که وی در مباحث حکمی تحت تأثیر ابن سینا و نوشته‌هایش نیست. او در آثارش فصل مستقلی را به تبیین ماهیت نفس و رابطه‌اش با بدن اختصاص نداده و تبیین دیدگاه وی مقتضی بررسی تفصیلی نوشته‌های وی و التفات به مبانی فکری اوست. این تحقیق می‌تواند ابتکارات مسکویه در این موضوع را نمایان سازد و میزان قرابت یا دوری اندیشه‌های نفس‌شناسانه وی با ابن سینا و نیز با متفکرانی مانند ملاصدرا را در دسترس قرار دهد.

پیشینه تحقیق

تا کنون نوشته‌های متعددی پیرامون رابطه نفس و بدن از دیدگاه متفکران مسلمان نوشته شده است. از جمله از دیدگاه شیخ اشراق (نک: فصلنامه ذهن، ش 39)، خواجه نصیر (فصلنامه مطالعات معرفتی، زمستان 1393)، ملاصدرا (نک: فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش 8، فصلنامه معرفت فلسفی، ش 23 و 34، فصلنامه آیین حکمت، ش 4 و فصلنامه خردنامه صدرا، ش 41)، حکیم مدرس زنوزی (فصلنامه حکمت اسلامی، بهار و تابستان 1398). افزون بر این مقالاتی هم به صورت تطبیقی بین متفکران مسلمان یا مقایسه آنها با برخی از فیلسوفان غرب هم قابل اشاره اند. از جمله بین ارسطو و ابن سینا (نک: فصلنامه اندیشه فلسفی، پاییز 1400)، میان ابن سینا و ملاصدرا (فصلنامه نقد و نظر، پاییز 1390 و دو فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، ش 91)، ملاصدرا و فلوطین (دو فصلنامه کاوش‌های فلسفه دین، پاییز و زمستان 1403)، دکارتیان و ملاصدرا (دو فصلنامه انسان پژوهی دینی، ش 23)، حکمت متعالیه و ابن عربی (تاریخ فلسفه، پاییز 1393)، حکیم طهران و صدرالمتألهین (فصلنامه حکمت اسلامی، پاییز 1394) و ملاصدرا و علامه طباطبائی (پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش 50)

چنانکه مشاهده می‌شود هیچ یک از پژوهش‌های فوق و مانند آنها متعرض اندیشه‌های مسکویه در باب رابطه نفس و بدن نشده‌اند و تحقیق حاضر با آثار فوق و بسیاری از نوشته‌های دیگر از این جهت متمایز است که بر اندیشه‌های ابوعلی مسکویه در باب چیستی و ویژگی‌های نفس و رابطه آن با بدن در مقام‌های چهارگانه آن متمرکز است و البته به مناسبت‌هایی تفاوت آن با دیگر حکیمان مسلمان را هم مورد اشاره قرار می‌دهد.

1. نفس و مغایرت آن با بدن

انسان دارای دو ساحت بدن و نفس است (مسکویه، 1427: 160؛ همو، 2017: 177) و معمولاً اسم انسان بر ترکیب این دو اطلاق می‌شود. (مسکویه، 2017: 30) البته هر یک از این دو، ویژگی‌های خود را دارند. بدن همان «جسم آلی طبیعی» در کلام رایج میان فیلسوفان مشائی در تعریف نفس است. (ابن سینا، 1989: 241) این جسم مرکب است از طبیعت‌های متضادّ (آب، خاک،

باد و آتش) و تنها در عالم ماده و طبیعت وجود دارد. همچنین قابل تبدیل و سیال است و از مقام نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی و پیری می‌گذرد و سرانجام هم فانی می‌شود. (مسکویه، 2017: 31)

ساحت دیگر وجود انسان، نفس اوست. سخن‌گفتن در باب تحقیق ماهیت نفس انسانی، امری مستعجب و غامض است. (مسکویه، بی‌تا: 37) اما می‌توان نفس را به صورت کلی (که شامل نفوس نباتی، حیوانی و انسانی شود) همانند مشهور حکیمان چنین شناساند: «إنَّها کمال أوَّلُ لجسم طبیعیّ آلیّ» (مسکویه، 1400: 107) با این وجود، تعریف مشهور حکیمان از نفس انسانی که تعریف نفس نه از آن حیث که ذاتی غیر مادی و مجرد است، بلکه از حیث ارتباطش با بدن و تدبیر آن است - یعنی «کمال أوَّلُ لجسم طبیعیّ آلیّ من جهة ما یدرک الأمور الکلیات و یفعل الأفعال الفکریة» (جرجانی، 1370: 107) - در نوشته‌های اصلی مسکویه صراحتاً نیامده و او غالباً ترجیح می‌دهد به ذکر ویژگی‌هایی از نفس بسنده کند. نفس انسان منشأ صدور افعالی از او مانند فکر و استدلال است که هیچ یک از ما آنها را به جسم و بدنمان نسبت نمی‌دهیم. (مسکویه، 1400: 105) بنابراین نمی‌توان نفس را همان جسم انسان دانست و نه جزئی از آن. (مسکویه، 1427: 92-93؛ همو، بی‌تا: 37) هر فردی که به ذات خود رجوع کند، خویش را غیر جسمانی، غیر قابل تقسیم و تجزیه خواهد یافت. (مسکویه، 1400: 109) نفس همچنین عرض نیست و در اصل وجودش هم نیازی به قوای جسمی ندارد؛ بلکه جوهری قائم به نفس (در مقام ذات)، غیر محسوس، بسیط (مسکویه، 1427: 91؛ همو، بی‌تا: 37) و غیر مرکب است که به عالم طبیعت منسوب نیست و باید آن را به خداوند (عالم مجردات) نسبت داد. (مسکویه، 1400: 71) نفس ذاتاً غنی و بی‌نیاز (مسکویه، 2017: 31) از بدن و آلات بدنی است (همان: 354) (تجرد ذاتی دارد)؛ هرچند در مقام فعل به بدن تعلق و پیوند دارد و از طریق این پیوند است که بدن خواسته‌های نفس را محقق می‌سازد. (همان: 30-31 و 354) نفس موجودی غیر زمانی و اعلی از زمان است و افعالی که مستقیماً به آن منسوبند (به خلاف افعالی که به واسطه انتساب به بدن، به نفس هم منسوب می‌شوند) هم هیچ تعلقی به زمان ندارند، بلکه از زمان بی‌نیازند؛ چرا که زمان تابع حرکت است و حرکت هم صرفاً در طبیعت رخ می‌دهد و امور غیر طبیعی (مثل نفس مجرد) در معرض حرکت (و بالتبع زمان) قرار ندارند؛ چون هیچ حالت بالقوه‌ای ندارند تا با حرکت بخواهند آن حالت‌های بالقوه را تدریجاً به فعلیت برسانند (مسکویه، 2017: 124) نفس جزء شریفتر وجود انسان و نیز معدن همه فضایل انسانی است. به وسیله نفس است که انسان حق و باطل، صدق و کذب و خوب و بد را می‌شناسد و به لزوم انجام آنها یا اجتناب از آنها دستور می‌دهد. (همان: 31) نفس - بر خلاف بدن - باقی و فنا ناپذیر است. (مسکویه، بی‌تا: 55) و به تعبیر جامع‌تری: «نفس جوهری مفارق با بدن است و با آن مابینت کامل در ذات، خواص، افعال و آثار دارد». (مسکویه، 1427: 274) این مابینت و تفاضل مرتبه و فضیلت نفس نسبت به بدن به مسکویه این اجازه را می‌دهد که از نقش بدن و جسم در هویت انسان صرف‌نظر کند و صریحاً بگوید: انسان بودن انسان، صرفاً به وجود نفس اوست. «فالإنسان إنما هو إنسانٌ بالنفس». (مسکویه، 1400: 105) سخنی که پیش از او کندی هم گفته بود: «فإنَّنا بأنفسنا نحنُ نحنُ، لا بأجسامنا» (کندی، 1983: 11) مقصود آنان این است که انسان همان نفس ناطقه است از آن حیث که آلات جسمی (بدن) را به کار گرفته تا افعالی را که با قوه ناطقه و تمییز خود درک کرده، انجام دهد. (مسکویه، 2017: 177) خاصیت ذاتی نفس ناطقه انسانی اندیشیدن است و بدین منظور همواره در حرکت میان مبادی و مطالب است (بهمنیار، 1375: 264) و تا این حرکت باقی است، حیات هم جاری است؛ بلکه اساساً حیات انسان به همین

حرکت و اندیشیدن است و حیات و حرکتی هم که بدن و جسم انسان نسبت داده می‌شود به تبع همین حرکت ذاتی نفس است. (مسکویه،

2017: 323)

2. مراتب نفس و قوای آن

نفس انسانی دارای سه مرتبه‌ی وجودی است؛ چرا که سه دسته افعال از او صادر می‌شود. افعالی از حیث «نامی» بودن، که از این جهت با فعل نباتات تناسب دارد. افعال دسته دوم از جهت برخورداری از نفسی که حسّاس و متحرک بالارادة است و با فعلی که از حیوانات صادر می‌شود تناسب دارد. اما افعال دسته سوم از حیث ناطق و ممیّز بودن انسان واقع می‌شوند (و صدور آن افعال از حیوانات و نباتات ممکن نیست) و از این جهت با افعال ملائکه سنخیت دارند. (مسکویه، 2017: 217) البته دو دسته نخست افعالی نیستند که برای انسان از آن حیث که ناطق و عاقل است مقصود باشند، بلکه از آن حیث است که شأن نباتی و حیوانی دارد. (همان: 215) بنابراین در مجموع می‌توان برای نفس انسانی سه مرتبه زیر را تصور کرد.

2.1. مرتبه نباتی نفس

نفس از آن جهت که جوهری نامی است در دایره گیاهان قرار می‌گیرد و برخوردار از مرتبه نفس نباتی است. (مسکویه، 2017: 351) به تعبیر مسکویه: «الإنسان بنفسه النامية يناسب النبات». (همان: 112) برخی از افعالی که از انسان صادر می‌شود (مانند تغذیه، رشد و تولید مثل) افعالی هستند که اصالتاً باید به این نفس منسوب شوند و بدن به منزله ابزاری برای این نفس اقدام به انجام آنها می‌کند. البته این نفس منطبق در ماده و همواره مادی است و به هیچ مرتبه‌ای از تجرّد نمی‌رسد. این نفس دارای دو دسته قوه است. 1-1-2. قوای اصلی یا قوای مستخدمه که قوای دیگر را به خدمت می‌گیرند و می‌توان آنها را به صورت زیر دسته‌بندی کرد: 1-1-1-2. قوه غاذیه (مغذیه): افعال این قوه برای بقای ذات فرد انسان (در مرتبه نباتی) لازم است. غذا و خون لازم را می‌سازد و آن را به اعضای بدن الصاق می‌کند. (ابن سینا، 1379: 320)

2-1-1-2. قوه منمیه: افعال این قوه برای کمال فرد انسانی انجام می‌شود، بدن انسان را رشد می‌دهد و از کودکی به نوجوانی و ... تبدیل می‌کند. (ابن سینا، 1404: 33)

3-1-1-2. قوه مؤلّده: بقای نوع انسانی منوط به عملکرد این قوه است. پس از این قوه، قوه مصوّره قرار دارد که به ماده ذخیره شده در رحم انسانی، صورت می‌دهد. (ابن سینا، 1379: 320)

2-1-4. قوای خادمه (قوای طبیعی): این قوا در خدمت نفس نباتی هستند، البته نه از آن جهت که نفس نباتی است، بلکه از آن جهت که موجودی طبیعی است. مثلاً قوه غاذیه، چهار قوه زیر را به خدمت می‌گیرد: (ابن سینا، 1400: 176)

قوه جاذبه: وظیفه جذب آب و غذا برای نبات و حیوان و انسان را بر عهده دارد.

قوه ماسکه: وظیفه این قوه نگهداری غذای جذب شده است تا بعد از کنش و واکنش‌هایی بر روی آن، به دیگر مصارف مورد نیاز برساند.

قوه هاضمه: غذای نگهداری شده توسط قوه ماسکه را هضم می‌کند تا به صورت خون در انسان (و حیوان) درآمده و به اعضای بدن برسد. (فخر رازی، 1411، 2: 251)

قوه دافعه: وظیفه این قوه دفع سمّ ها و هر چیزی است که قابل جذب نیست.

2.2. مرتبه حیوانی نفس

انسان با گذر از مرتبه وجود نباتی، (مسکویه، 2017: 351) به مرتبه نفس حیوانی نائل شده و موجودی حسّاس و متحرک بالاراده می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان به تعریف نفس «کمال اولیّ لجسم طبیعی آلی» قید «من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة» را هم در این مرتبه افزود. (ابن سینا، 1404، 2: 33) به تعبیر مسکویه: «الإنسان... بنفسه المتحركة بالإرادة یناسب البهائم». (مسکویه، 2017: 112) این نفس هم دارای دو دسته قوای زیر است:

1-2-2. قوای مستخدمه: که قوای انسانی در مرتبه نفس نباتی را به استخدام می‌گیرند. قوای مستخدمه عبارتند از:

1-2-1-2. قوای مُدرکه (علّامه، حسّاسه): مدرک صورته‌ها و معانی جزئی هستند. (ابن سینا، 1379: 327) ادراک صورتهای جزئی توسط قوای پنج‌گانه ظاهری: باصره، سامعه، ذائقه، شامّه و لامسه (مسکویه، 1400: 86) انجام می‌شود. معانی جزئی را هم قوای پنج‌گانه باطنی: حسّ مشترک، (مسکویه، بی‌تا: 97 - 99) حافظه، خیال، واهمه و متخیله (همان: 99) ادراک می‌کنند. (ابن سینا، 1379: 328 - 329)

2-2-1-2. قوای مُحرکه (عمّاله): تحریک به انجام یا ترک کار می‌کند. این تحریک گاهی در فرد حالت بعث بر انجام فعل یا ترک آن را ایجاد می‌کند که به آن قوه نزوعیه شوقیه می‌گویند. (ابن سینا، 1404، 2: 33) و گاهی هم به فرد توان انجام یا ترک فعل را می‌دهد. قوه نزوعیه شوقیه دارای دو شعبه است:

شعبه اول: قوه شهویه یا شهوانیه است که برانگیزاننده به جذب امور ملائم است. (ابن سینا، 1400: 178؛ همو، 1379: 321) این قوه موجب تحریک فرد برای نیل به اشیاء و اموری است که قوه متخیله کسب آنها را ضروری یا نافع برای خود می‌داند و در پی لذت بردن از آنهاست. (ابن سینا، 1404، ج 2: 33) مسکویه بر این قوه نام «قوه بهیمیه» می‌نهد و ابزار این قوه را در بدن، «کبد» می‌داند. (مسکویه، 1427: 103) به گفته وی صدور شهوت به منظورهایی مانند جلب غذا برای بدن توسط کبد انجام می‌شود. (مسکویه، بی‌تا: 54)

شعبه دوم: قوه غضبیه است که برانگیزاننده به دفع امور مکروه و ناملائم است. (ابن سینا، 1400: 178؛ همو، 1379: 321) این قوه فرد را بر دفع اشیاء و اموری منبعت می‌کند که قوه متخیله آنها را مُضرّ یا مُفسد برای خود می‌داند تا با دفع آنها بر دیگران غلبه یابد. (ابن سینا، 1404، 2: 33) مسکویه این قوه را «قوه سبعیه» می‌خواند و ابزار این قوه در بدن را «قلب» می‌داند. (مسکویه، 1427: 103)

2-2-2. قوای خادمه: همان قوای نفس نباتی اعم از مستخدمه و خادمه هستند که در خدمت قوای حیوانی (علامه و عمّاله) هستند. مسکویه نوشته است: «الاغذاء من خاصّة النبات و ان كان یعمّ الحيوان أيضا لأجل ما فيه من القوّة النباتیّة». (مسکویه، 2017: 112)

2.3. مرتبه انسانی نفس

انسان با گذر از مرتبه وجود حیوانی نفس (همان: 351)، در مرتبه سوم به نفس ناطقه و قوه عقل مجهز می‌شود. این قوه، با فضیلت‌ترین موهبت و بزرگترین نعمتی است که خداوند به انسان می‌دهد و به وسیله آن بر دیگر حیوانات ترجیح می‌یابد. این قوه است که انسان را در جهادی دائمی با شهوات و غضبش مشغول می‌سازد تا آنها را منضبط سازد و اگر فردی دائماً در این جهاد حضور نداشته باشد، به هر مقدار که از این جهاد خود را دور سازد، خویش را از انسانیت هم محروم ساخته است. (مسکویه، 2017: 22) انسان با نیل به این مرتبه اعتقادات حق را می‌شناسد و آنها را از پندارهای باطل تمیز می‌دهد و خیر و شر را از یکدیگر متمایز می‌کند و سخنان صادق را از کاذب جدا می‌سازد. میان افعال حسن و قبیح هم فرق می‌نهد و به انجام حسنات روی می‌آورد و از ارتکاب قبايح خودداری می‌کند. (مسکویه، 1400: 41) این مرتبه از نفس انسانی همسخن با ملائکه است و شرف و فضل انسان به جهت رسیدن به همین مرتبه است. (مسکویه، 2017: 112) این قوه را قوه «مَلَكِيَّة» می‌خوانند و ابزار آن در بدن «دماغ» (مغز) است. (مسکویه، 1427: 103) صدور هرگونه فکر از انسان نیز به وسیله «دماغ» است. (مسکویه، بی تا: 54) افعال این مرتبه از نفس نیز همانند مرتبه قبلی آن، زمانی محقق می‌شوند که نفس آلات بدنی را به خدمت خویش بگیرد. (مسکویه، 2017: 354) آگاهی‌های مخصوص انسان دو دسته اند. آگاهی‌هایی که مقصود بالذات از آنها صرفاً دانستن است و آگاهی‌های که کسب کرده‌ایم تا در پی آن، عمل هم انجام دهیم. دسته نخست ذاتاً مطلوب هستند و غایت از آنها ادراک حق، اعتقاد صادق و یقین است. دسته دوم اما غایت از آنها عمل جمیل و رسیدن به اخلاق فاضله است. هرکسی که بنا دارد انسانیت خود را تکمیل کند و ذاتش را تتمیم سازد باید در پی اصلاح این آگاهی‌های خود باشد. از این رو باید به تحصیل حکمت نظری و عملی روی آورد تا بتواند حقایق امور را به حکمت نظری و محاسن افعال را با حکمت عملی تحصیل کند. (مسکویه، 1400: 18) قوای نفس در این مرتبه را در یک نگاه کلی می‌توان به دو دسته زیر تقسیم کرد:

1-3-2. قوای مستخدمه: قوای اصلی در این مرتبه از نفس هستند. این قوا عبارتند از:

1-3-1-2. قوه عالمه یا علّامه: نفس به وسیله این قوه است که به ادراک درست (علی وجه الصواب) اشیاء می‌رسد. (فخر رازی، 1373: 2: 3) این ادراک گاهی از سنخ تصور کامل و تامّ اشیاء و گاهی از جنس استدلال و تصدیق مطابق با واقع است. (همان: 3: صدرالدین شیرازی، 1422: 241) قلمرو عملکرد این قوه صرفاً دانشهایی هستند که تنها دانستن آنها موضوعیت دارد و دانشهایی که فراگیری آنها به انگیزه عمل به آنهاست از قلمرو عملکرد این قوه خارجند. این قوه دارای مراتبی است:

1-3-1-1-2. مرتبه عقل هیولانی: در این مرتبه نفس به صورت بالفعل چیزی را تعقل نکرده و صرفاً استعداد و قوه تعقل را داراست (ابن سینا، 1400: 53 و 89) و به هنگام مرگ و قطع ارتباط نفس با بدن، این استعداد زایل می‌شود. (ابن سینا، 1404: 2: 213)

2-3-1-1-2. مرتبه عقل بالملکه: در این مرتبه است که عقل بدیهیات را درک می‌کند. (ابن سینا، 1363: 99)

3-3-1-1-2. مرتبه عقل بالفعل: در این مرتبه عقل به صورت بالفعل به تعقل می‌پردازد و نظریات را از بدیهیات اکتساب می‌کند. (ابن سینا، 1400: 57) این اکتساب وقتی تکرار یافت به ملکه‌ای تبدیل می‌شود که دیگر فرد برای کسب جدید نیاز به تلاش

جدیدی ندارد (جرجانی، 1370: 66) و هرگاه اراده کرد این معلومات را به صورت بالفعل نزد خود حاضر می‌کند. (بهمنیار، 1375:

819)

4-1-1-2. مرتبه عقل مستفاد: در این مرتبه، عقل هرگاه اراده کند علوم نظریه را نزد خود حاضر می‌یابد. (جرجانی، 1370:

66)

2-3-1-2. قوه عامله یا عمّاله: این قوه خادم مراتب چهارگانه عقل نظری است (ابن سینا، 1404، 2: 41) و مدبّر بدن است. (بهمنیار، 1375: 819) این تدبیر از طریق دستور دادن به اعضای بدنی جهت انجام افعال جزئی و مخصوص انسانی (مثل لزوم اجتناب از ظلم و لزوم تقیّد به عدل) است. (ابن سینا، 1379: 330 – 331) با این قوه است که نفس انسانی به درستی بر تدبیر بدن توانایی می‌یابد. (فخر رازی، 1373، 2: 3) قلمرو عملکرد این قوه، دانشهایی هستند که فراگرفته می‌شوند تا بتوان به آنها عمل شود. (مسکویه، 1400: 18) گرچه مسکویه و مشائیان مراتب معین تکاملی برای این قوه نشمرده‌اند اما برخی از حکیمان مراتب چهارگانه تخلیه، تجلیه و تحلیه و فناء را برای این قوه بر شمرده‌اند. (صدرالدین شیرازی، 1360: 198؛ همو، 1422: 207)

2-3-2. قوای خادمه: همان قوای شهوانی و غضبی هستند که در مرتبه حیوانی نفس، انسان از آنها برخوردار شده بود. انقیاد و خدمت رساندن به نفس ناطقه انسانی در طبیعت و ذات نفس حیوانی قرار دارد «إِنَّ طَبِيعَةَ النَّفْسِ الْبَهِيمَةِ الْإِنْتِقَادُ لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَالْوَقُوفُ عِنْدَ أَمْرِهَا» (مسکویه، 2017: 145) البته نباید پنداشت که این قوای خادمه هرگز امکان عصیان فرامین آن را ندارند. تمام مواردی که انسان‌ها مرتکب رذایل و افعال ناشایست می‌شوند در همین نافرمانی ریشه دارد. برای نشان دادن چگونگی ارتکاب فعل رذیلت توسط افراد عالم به رذیله بودن آن افعال می‌توان به بیماری مثال زد که علم دارد تناول غذای مشخصی برای سلامتی او ضرر دارد، علی‌رغم این علم، شهوت او که در مرتبه حیوانی نفسش قرار دارد او را به سمت این غذا سوق می‌دهد و به مخالفت با دستور نفس ناطقه او بر می‌انگیزاند (همان: 114) و سرانجام او را به ارتکاب فعلی (تناول غذای مضر) و می‌دارد که علم دارد برای ادامه سلامتی و حیاتش مضر است. قوه غضبی هم که در مرتبه حیوانی نفس انسان قرار دارد ممکن است بر نفس ناطقه انسانی غلبه بیابد و او را وادار به انجام اموری حتی مانند قتل خود بکند. البته نیکوترین حالت ممکنه برای نفس ناطقه انسانی آن است که هر یک از دو قوه شهوت و غضب را به تدبیر خود وا دارد (مسکویه، 2017: 147) و به تعبیر مسکویه با قوه تمیز و عقل خویش هر یک از این دو قوه را «علی ما ینبغی و بالقدر الذی ینبغی و علی الشیء الذی ینبغی» بکار گیرد و به درجه ممدوح شجاعت (در برابر تهوّر و جُبْن) و عفت (در برابر شرّ و خمول) برسد. (همان: 150) تنها در این صورت است که نفس انسانی می‌تواند به فضیلت‌های متناسب با ذاتش نائل شود. (مسکویه، 2017: 334) البته اگر نفس انسانی تسلیم هواهای خویش (که مطابق قوای شهوی و غضبی او هستند) گردد و قوه ناطقه انسانی نتواند مهار آنها را به دست گیرد و آنها را تربیت کند، در این صورت است که به مسلخ رفته و تبدیل به بهیمه می‌گردد. (همان: 192) به هر روی این عقل و نفس ناطقه است که باید ریاست همه قوا (به ویژه شهوت و غضب) و آلات بدنی را بر عهده داشته باشد و باید کوشید تا این نفس ناطقه تقویت شود و این ریاست کاملاً به فعلیت برسد تا بتواند قوا و آلات بدنی را مطیع اوامر خویش کند. (همان: 195)

به بیان دیگر، تا وقتی که نطفه انسانی برقرار است، نفس در مرتبه نباتی قرار دارد و به وسیله رگ‌هایی به رَجِم مادر متصل است و مواد مورد نیاز برای بقایش را از این طریق به دست می‌آورد، همچنانکه گیاهان از طریق رگ‌ها از ریشه غذا را دریافت می‌کنند.

زمانی که خداوند، مرتبه بعدی خلقت یعنی مرتبه حیوانی (غیر ناطق) را انشاء کرد، به وسیله دهانش تغذیه می‌کند و زمانی که صورت نطقی را دریافت کرد، انسان (بالفعل) می‌شود. پس از آن هم درجات انسانی را یک به یک طی می‌کند تا به آخرین درجات از غایت انسانی برسد. البته بیشتر مردم از نیل به این درجه نهایی محرومند و به مثابه بهایم‌اند (مسکویه، 2017: 302) و غالباً در مرتبه ای نزدیک به مرتبه حیوانی نفس قرار دارند و نهایت نطقی هم که از آنها به فعلیت رسیده به نحوی سامان دادن به امور همان مرتبه حیوانی آنهاست (بدون آنکه تناسبی با وجود عقلی داشته باشد). (همان: 243) اساساً عقل در وجود بیشتر افراد نوعی غربت دارد و اثرش در بیشتر انسانها ضعیف است «العقل غریب عندنا، ضعیف الأثر فینا». (مسکویه، 2017: 262) گویی از این همین روست که وقتی درباره معقولات می‌اندیشیم دچار خستگی می‌شویم، به خلاف هنگامی که درباره امور طبیعی می‌اندیشیم که این خستگی چندان به سراغ ما نمی‌آید؛ گویی ما موجوداتی طبیعی هستیم و جزئی از وجود ما که شأن طبیعی دارد بیشتر است از جزئی از ما که شأن عقلی دارد. عقل اگر چه ذاتاً شریف و برخوردار از رتبه‌ای عالی (نسبت به شأن طبیعی ما) است ولی اثرش در ما بسیار نیست اما شأن طبیعی وجود ما (که در مقایسه با شأن عقلی ما ضعیف است و از رتبه ضعیفتری برخوردار است)، از قدرت اثرگذاری بسیاری در ما برخوردار است، زیرا ما در عالم طبیعت حضور داریم و جزئی از طبیعت هستیم و از عناصر طبیعی (آب، خاک، باد و آتش) ترکیب یافته‌ایم و همه قوای طبیعی در وجود ما گرد هم آمده‌اند. (مسکویه، 2017: 262) تنها دو گروه هستند که به مراتب اعلای نفس انسانی می‌رسند. الف) پیامبرانی که از الهام و توفیق الهی بهره‌مند شده‌اند. ب) حکیمانی که به مراتب تام حکمت رسیده‌اند و مجهز به حکمت نظری و عملی شده‌اند. (همان: 243)

3. وحدت نفس

نفس انسانی دارای سه مرتبه نباتی، حیوانی و انسانی است و در هر مرتبه فعل یا افعالی متناسب با آن مرتبه را انجام می‌دهد و بدن را به عنوان ابزار برای این افعال خود به کار می‌گیرد. (صدرالدین شیرازی، 1981، 8: 133) هر مرتبه از این مراتب هم دارای قوه یا قوایی بود. **در این میان کسانی - که ملاصدرا آنان را «جماعه من القاصرین» می‌خواند - چنین گمان کرده‌اند که انسان مرکب از صورت طبیعی و سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است.** (همان، 8: 133) مسکویه اما صریحاً نفس را دارای حقیقت واحدی می‌داند که در هر مرتبه‌ای اثری از آن در بدن ظهور می‌یابد. به باور وی وجه آنکه گاهی چنین تلقی شده است که با سه نفس مواجهیم آن است که اثرگذاری نفس بر روی بدن ابتدا به صورت ضعیف آشکار می‌شود و بدن این قابلیت را می‌یابد که غذای موافق با خود را جذب و مواد و سموم ناسازگار با خود را دفع کند. کسانی چنین پنداشته‌اند که این اثرگذاری به خاطر نوع مستقلاً از نفس به نام نفس نباتی است. به مرور که بدن بر انجام چنین کاری قوت یافت و برخوردار از حواس و اراده شد به مرتبه دوم نفس ناطل می‌گردد (مرتبه حیوانی نفس)، که البته در اینجا هم ممکن است کسانی به خطا چنین پندارند که نفس مستقل است. زمانی که اثر نفس بر بدن در جهت انجام ادراک حسی هم قوت یافت، نفس به فکر و اندیشه روی می‌آورد و از مقدمات جهت استنتاج نتایج بهره می‌گیرد. در این مرتبه است که به نفس، ناطقه و عاقله می‌گویند؛ ملاک مرتبه بندی نفس به نباتی، حیوانی و انسانی هم چیزی جز همین مراتب سه گانه ظهور نیست. (مسکویه، 2017: 357 - 358)

درباره وحدت یا مغایرت نفس با قوا هم باید گفت: مشهور مشائیان انسان را نفس عاقله می‌دانند و دیگر امور را عوارضی می‌دانند که از ابتدای پیدایی انسان و پس از آن بر او عارض می‌شوند، تا آنجا که قوای بدنی نسبت به نفس به منزله ابزارهایی برای صدور

افعال نفس و در اختیار نفس هستند و هیچ مدخلیتی در حقیقت و نحوه وجود نفس انسانی ندارند. (صدرالدین شیرازی، 1981، 8: 133) بنابراین با وجود وحدتی که نفس دارد پذیرای کثرت قوا هم خواهد بود؛ زیرا قوا علی‌رغم کثرتشان، چیزی غیر از شئون نفس نیستند و به همین اعتبار است که گفته‌اند: «النفس فی وحدتها کلّ القوی». (همان، 8: 54؛ همو، 1369، 5: 180)

4. استکمال‌پذیری و سعادت نفس

گفته شد که مسکویه انسان را مرکب از بدن و نفس می‌داند. (مسکویه، 1427: 160) بدن مادی است و کمال ذاتیش آن است که از اموری مثل جمال و صحت و اعتدال مزاج و قوت کافی و معتدل برخوردار باشد (مسکویه، 1400: 11؛ عامری، 1375: 407) این نوع از کمال و نیز کمالاتی مانند برخورداری از اولاد نجیب، دوستان فداکار، شرافت نسب، در مقایسه با کمالات نفس مجرد انسانی، کمالات تامی برای انسان نیستند؛ به ویژه آنکه این کمالات ذاتا مطلوب نیستند و برای امر دیگری طلب می‌شوند که ذاتا مطلوب است، در حالی که کمالات نفس، لذاتها مطلوب هستند. (مسکویه، 1400: 11) درباره کمال‌پذیری نفس انسانی هم مسکویه و مشائیان بر این باورند که نفس انسان در مسیری استکمالی قرار دارد و می‌تواند از نقص به سوی کمال راهی شوند. تحقق کمال، منوط به حرکت‌پذیری (مسکویه، 1400: 86) و خروج تدریجی از قوه به فعلیت است. (ابن سینا، 2007: 253؛ شهرزوری، 1383: 163؛ فخر رازی، 1411: 1؛ 549) البته (به باور مشائیان) این استکمال نفس، در ذات نفس رخ نمی‌دهد، بلکه در عوارض آن واقع می‌شود؛ چرا که نفس امری مجرد و دارای جوهری ثابت است و اسناد تکامل به نفس از باب تغییر و تکامل در اعراض و افعال و احوال نفس است. بدن هم در این میان ابزاری برای تکامل یافتن نفس است؛ زیرا نفس برای کامل‌شدن باید با طبیعت ارتباط ایجاد کند و در طبیعت تصرف نماید که البته این تصرف تنها به وسیله استخدام بدن ممکن می‌شود؛ زیرا بدن تنها جسمی است که نفس می‌تواند بی‌واسطه با آن ارتباط برقرار کند و در آن تصرف نماید. «إن حركات البدن الاختيارية كلها إنما بها و منها [أي بالنفس و من النفس]». (مسکویه، 2017: 248) ارتباط نفس با دیگر اجسام هم صرفاً با وساطت بدن امکان می‌یابد.

حکیمان در یک بیان کلی درباره کمال نفس انسانی نوشته‌اند: «إن النفس الناطقة كمألفها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً [بالفعل]». (ابن سینا، 1379: 59 و 68؛ همو، 1363: 110 و 18 و 97) این صیورورت زمانی به طور کامل تحقق می‌یابد که نفس انسانی با عقل فعال متصل (و متحد) شود (صدرالدین شیرازی، 1354: 356؛ همو، 1981، ج 9: 140) و در پی آن نفس انسان به مجرد کمال برسد و به نحو بالفعل، جوهری عقلی شود. (صدرالدین شیرازی، 1363: 379) به تعبیر مسکویه: «النفس تكمل في هذا العالم بقبولها صور المعقولات لتصير عقلاً بالفعل بعد أن كانت بالقوة، فإذا عقلت العقل صارت هي هو، إذ من شأن المعقول والعقل أن يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما». (مسکویه، 2017: 177) چنین کمال و سعادت برای نفس، از جهت ذاتش و فارغ از علاقه و تعلقش به بدن است. (ابن سینا، 1363: 110) بدین منظور نفس در جزء نظری خود که دارای مراتب چهارگانه عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد است، (ابن سینا، 1363: 99؛ همو، 1379: 336) از مرتبه استعداد و عقل هیولانی حرکت خود را آغاز می‌کند و پس از گذار از مراتب عقل «بالملکه» و «بالفعل» به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد (ابن سینا، 1363: 100) و نه تنها با عقل فعال متصل (و متحد) می‌شود، بلکه خود نیز به عقلی مجرد از ماده و لواحق آن (همان: 109) و به تعبیری به عقلی مستفاد صیورورت می‌یابد که در آن صورت‌های همه موجودات مندرج می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 9: 7) نفس انسانی در این موقعیت که به درک امور الهی می‌اندیشد به کمال و منازل شریفی می‌رسد که نمی‌توان آنها را با زبان وصف و اشاره کرد و تنها باید به آن مقامات رسید تا

شناختی از آنها برای فرد پدید آید. (مسکویه، 2017: 215) چنین کمالی برای نفس (حتی بعد از جدایی از بدن) باقی می ماند. (صدرالدین شیرازی، 1422: 456) کمال جزء عملی نفس در آن است که از هرگونه تعلقی رهایی یابد و خود را از رذائل اخلاقی و ارتکاب اعمال سوء نجات دهد و آینه وجود خود را از هرگونه کدورتی تصفیه سازد (صدرالدین شیرازی، 1981: 9؛ 7) و خود را هم به مکارم اخلاقی مزین سازد. (صدرالدین شیرازی، 1354: 328) این تجهیز به مکارم اخلاقی با تحصیل هیئتی استعلایی برای نفس ایجاد می شود که بدن را مقهور خود می سازد و در انجام افعال از ارتکاب دو کرانه افراط و تفریط به دور می ماند (مسکویه، 1427: 185) و ملکه عدالت در قوه شهوانی، غضبی و شناختی را کسب می کند و نهایتاً فرد را برخوردار از عفت، شجاعت و حکمت می کند. (مسکویه، 1427: 179؛ همو، 2017: 334) چنین نفس قوّت یافته ای که از امور و موانع طبیعی رهایی یافته و عیوب و نواقصش را بعد از شناختشان، اصلاح کرده و به سوی عقل فعال روی آورده و با آن متحد شده و مورد تایید عقل فعال قرار بگیرد و بدون وساطت اعضای بدنی و با آرامش و سکون و لذّت تامّ به حقایق دسترسی پیدا کند. (مسکویه، 1400: 91-92) البته افعال و رفتارهای عفیفانه، شجاعانه و حکیمانه را هم فرد از آن جهت انجام می دهد که ذاتاً جمیل و حسن هستند و نه از آن جهت که با انجامشان به انتفاعی برسد یا نامش بر سر زبانها بیفتد. (همان: 15-16؛ همو، 1427: 180) دست یابی به ملکه عدالت و میانه روی و گذر نفس از مراتب کمالی جزء عملی خود افزون بر اینکه اجازه نمی دهد هیأت انقیادی و تسلیمی برای نفس در برابر بدن عارض شود، باعث می شود نفس ناطقه و جزء نظری نفس هم بر عملکرد طبیعی خود باقی می ماند و دچار مانع و انحرافی نگردد. (ابن سینا، 1379: 694) گویی جزء عملی نفس به مثابه خادم برای جزء نظری نفس و مقدمه ای (از باب رفع موانع) برای آن است. (ابن سینا، 1404: 2؛ 41) به گفته مسکویه از همین رو بوده است که برخی از اصحاب ارسطو ترجیح می دادند که فراگیران حکمت از دانش تهذیب نفس و کتب اخلاقی شروع کنند تا نفسشان تهذیب یابد و از کدوراتی که شهوات و سایر موانع برای جزء نظری نفس می توانند ایجاد کنند، خود را به دور دارند و بدین ترتیب خود را برای فراگیری حکمتهای نظری مهیا سازند. (مسکویه، 1400: 30)

انسان ها را می توان در یک تقسیم با توجه به میزان برخورداری از قوه عالمه و عامله شان در چهار دسته گنجاند:

دسته اول: گروهی که هر دو جزء نظری و عملی نفس در آنها قوّت یافته است. انبیای الهی و حکیمان چنین اند.

دسته دوم: گروهی که هر دو جزء مزبور در آنها ضعیف مانده است. یعنی از سویی در شهوت و غضب فرو رفته اند و از سوی دیگر کاملاً در جهل غلیده اند. اینان مردمانی پست و دون مرتبه اند.

دسته سوم: گروهی که جزء عالمه آنها قوّت یافته ولی جزء عملی نفس همچنان ضعیف مانده است. اینان کسانی هستند که در حکمت علمی به درجه درخوری رسیده اند ولی همین که به منافع دنیوی می رسند از التزام به کمال جزء عملی نفس خود دست می شویند و قوای غضبی و شهوانی در آنها به درجه ای از افراط رسیده است که آنها را به اشراری تبدیل کرده که به انسانها و بلاد آسیب و زیان می رسانند؛ به ویژه آنکه از دانشی سرشار (که حقیقتاً جهل و وهم است و نه ادراک عقلی) هم برخوردار شده اند و از آن می توانند به نادرستی استفاده کنند و موجبات آسیب به دیگران را فراهم آورند.

دسته چهارم: گروهی هستند که جزء عملی نفس آنها قوّت یافته ولی جزء نظری نفسشان ضعیف باقی مانده است. اینان از تسلط غضب و شهوت نجات یافته اند ولی عقل و جزء نظری نفسشان ضعیف مانده است. اینان در افق فرشتگان قرار دارند؛ چرا که دنیا و اهلش را حقیر می شمارند و آخرت و اهلش را حرمت می نهند و از پیشوایان زهد و عبادت شده اند (مسکویه، 1400: 97).

5. رابطه نفس و بدن در مقام نخست: مقام حدوث نفس

بدن امری مادی و جسمانی است اما نفس انسانی از جنس جسم نیست (مسکویه، 1400: 62) و حدوثاً (و نیز بقاءً) ذاتاً مجرد (به تجرد عقلی) از ماده است (روحانیة الحدوث و البقاء) و نباید نفس انسانی را حال و منطبق در بدن دانست. (همان: 81) نفس از آغاز پیدایی به عنوان مجردی عقلی خلق می‌شود و ذاتاً سابقه‌ای از جسمانیّت و مادّیت و زمان ندارد. (ابن سینا، 1404: 2: 31؛ مسکویه، 2017: 95) نفوس انسانی قبل از آفریده شدن بدن، امکان پیدایش را ندارند. بنابراین ابتدا بدن پدید می‌آید و هنگامی که بدن آمادگی پذیرش نفس را یافت، نفس هم حادث می‌شود و به آن تعلق می‌گیرد. (ابن سینا، 1379: 376) این امر زمانی اتفاق می‌افتد که عناصر بسیطه بدن (آب، خاک، باد و آتش) به نحو مناسبی با یکدیگر امتزاج یابند و مزاج معتدل بدن را برای دریافت فیض (نفس انسانی) از عالم مفارقات آماده سازد. (ابن سینا، 1388: 58 – 59) علت ایجاد کننده نفس (که علت بقای آن نیز هست) از مفارقات و عقول است و نسبتش به همه زمانها یکسان است و ایجاد نفس در هر زمانی نیاز به وجود مرجّحی دارد و اگر نفس بدون وجود هیچ گونه مرجّحی از جانب علت مجردش، ایجاد شود مستلزم ترجیح بلامرح خواهد بود؛ چرا که نسبت علتش به همه زمانها یکسان است و حدوث بدن، این مرجّح را برای آن علت ایجاد کرده است. (ابن سینا، 1404: 203) بنابراین نفس قدیم نیست و در پی حدوث بدن مناسب با خود، حادث می‌شود. (ابن سینا، 1379: 375 – 376) نفس (که مجرد است) با حدوث بدن حادث می‌شود و نه به حدوث بدن (که مادی است). **بر خلاف نظریه ملاصدرا که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند و معتقد است نفس با حرکت جوهری بدن، تکون می‌یابد و حدوث نفس به حدوث بدن می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 8: 347، 1360: 91 و 221 و 223؛ 1363: 536)**

مسکویه اما به جای تعبیر حلول نفس در بدن یا اتصال نفس به بدن از «ظهور اثر نفس در بدن به مقدار استعداد بدن برای پذیرش اثر نفس» سخن می‌گفت. هنگامی که در بدن مزاج مستعدی برای پذیرش آثار و دستورات نفس پدید آمد، ظهور آن آثار نفس در بدن هم به اندازه آن استعداد و قابلیت مزاج بدنی خواهد بود. (مسکویه، 2017: 351) او با این اقدام می‌خواست تأکید کند که نفس ذاتاً برای موجودیتش به مزاج و به بدن و به مکان و نیز به سایر امور جسمانی نیازی ندارد. (مسکویه، 1400: 78)

6. رابطه نفس با بدن در مقام دوم: پس از حدوث نفس و در طول حیات

بدن ذاتاً برخوردار از حیات نیست و این نفس است که حیاتی را که ذاتاً داراست به بدن هم تسری می‌دهد (مسکویه، 1400: 81) و در پی آن است که بدن توانایی انجام افعالی را پیدا می‌کند که ذاتاً و بدون پیوند با نفس بر انجامشان توانایی نداشت. این تعلق – در نگاه مشائیان – البته ذاتی نفس انسانی نیست. **ولی ملاصدرا این تعلق را ذاتی نفس و بدن می‌داند؛ از نظر او نفس بودن نفس به تعلق و ارتباطش با بدن است و البته برای نفس فارغ از ارتباطش با بدن، نامی وضع نشده است. (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 8: 12) همچنانکه بدن بودن بدن به اعتبار تعلقش با نفس است و فارغ از تعلقش به نفس، بر آن بدن اطلاق نمی‌شود و صرفاً می‌توان گفت نوعی از جسم است. گواه بر این مطلب آن است که وقتی ارتباط نفس با بدن قطع می‌شود، دیگر حقیقتاً بر آن بدن اطلاق نمی‌شود و صرفاً می‌توان آن را جسمی دانست. (همان، 8: 382 – 383) بنابراین می‌توان گفت: تا هنگامی که نفس باقی**

است، نابودشدن بدن ممکن نیست، همچنانکه بدن هم بدون وجود نفس نمی‌تواند وجودی داشته باشد؛ زیرا شرط بدن از آن جهت که بدن است و نیز شرط نفس از آن جهت که نفس است، وجود و بقای تعلّق میان آن دو است.

به باور مسکویه تعلّق نفس به بدن از سنخ انطباع و حلول در بدن هم نیست، بر خلاف اموری مانند صورت‌های معدنی و نباتی که منطبع در ماده‌اند. (همان: 81) بلکه نفس با این تعلّق، بدن را در اختیار می‌گیرد و از آن به عنوان ابزار و آلت برای تحقّق خواسته‌های خود استفاده می‌کند (مسکویه، 2017: 177) و بدین ترتیب نفس به گونه‌ای از کمالاتش نیل می‌یابد که جز از طریق این ارتباط با بدن نمی‌توانست به آن کمالات نائل شود. این تعلّق نفس ناطقه به بدن، تعلّقی تدبیری است. (نصیرالدین طوسی، 1375: 3: 414) «... النفس هی المدبّرة البدن». (مسکویه، 2017: 248) مسکویه آنجا که در تفسیر «الحی» مذکور در تعریف انسان می‌نوشت: «الحی هو القابلُ لأثر النفس» به شأن ابزار بودن نفس برای بدن و این تعلّق توجه داشت و می‌افزود که اگر درد و مانند آن به بدن نسبت داده می‌شود، انتساب و اتصافی حقیقی نیست، بلکه حقیقتاً این نفس است که دچار ادراک اموری غیر ملائم شده است و از باب ارتباط نفس با بدن است که این امور به بدن هم تسری و انتساب یافته است و اگر بدن، جسمی بود که پذیرای آثار نفس نبود هرگز درد و مانند آن هم به آن نسبت داده نمی‌شد. (مسکویه، 1400: 125) **این در حالی است که ملاصداً ترکیب نفس و بدن را ترکیب اتحادی دانسته و نفس را صورت بدن و حتی به نحوی عین آن می‌داند (صدرالدین شیرازی، 1981، 9: 10) که بالتبع سریان آثار بدن به نفس مجازی نخواهد بود. (همان: 5: 286) ولی وجه این سریان آثار نفس به بدن در نگاه مسکویه و مشائیان، آن است که ترکیب انسان از نفس و بدن ترکیبی انضمامی است و هر یک از نفس و بدن ماهیتی متمایز از دیگری دارد که اینک به عنوان اجزای تشکیل دهنده انسان به هم ضمیمه شده‌اند و عقل در واقعیتی به نام انسان، آنها را از هم متمایز می‌بیند و میان‌شان کثرت را می‌فهمد. این دو جوهر مستقل در مرکبی که ایجاد کرده‌اند با هم ارتباطی دو سویه برقرار می‌کنند و محصول این ارتباط هم صدور اثر و فعلی است که از هیچ یک از آن دو به صورت مجزاً و به تنهایی صادر نمی‌شد و هم جواز سریان اثر از یکی از آنها در دیگری است؛ چنانچه خستگی (به عنوان اثر بدن) بر روی عملکرد نفس می‌تواند تأثیر بگذارد و یا ادراک امر منافر یا ملائمی با نفس (مثلاً شادی یا شرم) می‌تواند در تغییر رنگ چهره آشکار شود. (مسکویه، 2017: 227) به تعبیر دیگر، نفس از آن جهت که «کمالی [اولی] برای جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است»، صورت فاعلی برای بدن است و از آن حیث که «قابل رسوم اشیاء و صورتهای آنهاست»، شأنی هیولانی و منفعل از بدن دارد. (همان: 226) تشبیهات مختلفی که مشائیان در باب رابطه میان نفس و بدن ذکر کرده‌اند به نحوی همین مطلب را می‌رساند. مسکویه اعضای بدنی را به منزلت ابزار و آلاتی برای نفس دانسته است. (مسکویه، 1400: 125) این اعضا تبعیت کامل و مشابَهت تام با خواسته نفس دارند و گویا بدن سایه‌ای برای نفس بوده «انها شبهة بظل النفس» (مسکویه، 2017: 170) و تأثیری نیابتی (از نفس) را در اشیای طبیعی و مادی دارد. (مسکویه، 2017: 109) هر عضوی از اعضای بدن، فعلی را انجام می‌دهد که نفس اراده کرده است؛ همان سان که نجر با هر ابزاری که در اختیار دارد کاری خاص انجام می‌دهد. (مسکویه، 1400: 125)**

مطابق بیان دیگری در باب رابطه نفس و بدن، هر یک از آن دو را می‌توان به دو اعتبار مورد توجه قرار داد.

الف) اعتبار ناظر به تعلق هر یک از نفس و بدن به دیگری؛ یعنی بدن بودن بدن به آن است که تحت تعلق تدبیری نفس باشد (صدرالدین شیرازی، 1981، 8: 382)؛ همچنانکه نفس بودن نفس از آن حیث است که به بدن تعلق دارد (نوری، 1366، 2: 458) و در قالب این تعلق، به تدبیر بدن می‌پردازد (ابن سینا، 1404، 2: 9) و آن را به استخدام می‌گیرد تا کمالات ممکنه خود را در عالم ماده کسب کند. (مسکویه، 2017: 248)

ب) اعتبار دوم: هنگامی است که سخن از وجود فی نفسه هر یک از آن دو به میان آید و صرفاً به ذات آن دو - فارغ از ارتباط و تعلق که با هم می‌توانند داشته باشند - نگریسته شود. در چنین موقعیتی است که باید به جای تعبیر «بدن» از عنوانی مانند «جسم» استفاده کرد (صدرالدین شیرازی، 1981، 8: 383) همچنانکه حکیمان در چنین موقعیتی نامی برای نفس برگزیده‌اند (و البته مفهوم عقل و جوهر بر آن قابل صدق است). به تعبیر فخر رازی: «نفس را صرفاً از این جهت نفس می‌نامیم که افعال خاصی را در اجسام انجام می‌دهند. اما برای نفس به حسب ذاتش، تنها از باب اشتراک در اسم است که نام نفس برگزیده‌ایم؛ بلکه نام مختص به نفس - به حسب ذاتش - عقل است و نه نفس». (فخر رازی، 1411، 2: 222) ملاصدرا هم نوشته است: «لفظ نفس را برای این قوه به حسب ذات نهاده‌اند؛ بلکه از این حیث نهاده‌اند که منشأ صدور افعالی مانند حس و حرکت است». (صدرالدین شیرازی، 1981، 8: 6) و از همین روست که باید گفت بدن در تعریف نفس اخذ شده است: «بدن و تدبیر آن در تعریف نفس اخذ می‌شود؛ البته نه از حیث ذات نفس و حقیقت آن؛ بلکه از حیث نفس بودن و تحریک و تدبیر تدبیری آن برای بدن» (همان، 8: 442) همچنانکه در تعریف نفس، تصرف کردن در بدن اخذ شده است: «إِنَّ نَفْسِيَّةَ النَّفْسِ أَيْ كَوْنَهَا بِحَيْثُ تَتَصَرَّفُ فِي الْبَدَنِ وَ تَسْتَكْمِلُ أَمْرَ ذَاتِي لَهَا وَوُجُودَ حَقِيقَتِي لَهَا». (همان، 8: 383)

مطابق اعتبار وجود لغیره‌ی هر یک از نفس و بدن است که باید بدن (که همان جسد به شرط تعلق به نفس است) را امری مادی دانست که در اثر مجاورتش با نفس، به نحوی عرضی می‌توان حیات را به آن نسبت داد، (اخوان الصفا، 1412: 40) در حالی که نفس جوهری مجرد و ذاتاً حی است که بدن را به منزله ابزاری برای تحقق خواسته‌ها و افعالش استخدام می‌کند و تا هنگامی که این شأن ابزاری بدن برای نفس باقی است و نفس و بدن با یکدیگر مقارنت دارند، انسان برخوردار از حیات است. (مسکویه، 1400: 78) به تعبیر مسکویه: «الْحَيُّ هُوَ الْقَابِلُ أَثَرِ النَّفْسِ، الْبَدَنُ أَمَّا كَانِ يَأْلَمُ وَ يَحْسُ بِالنَّفْسِ فِيهِ فَإِذَا صَارَ جَسَماً لَا أَثَرَ فِيهِ لِلنَّفْسِ فَلَا حَيٌّ لَهُ وَ لَا أَلَمٌ». (مسکویه، 1400: 125) ملاصدرا البته بر این سینا (وبالتبع همفکران مشائی او) این اعتراض را وارد می‌داند که چرا آنان تدبیر بدن توسط نفس را از سنخ عرضی که عارض بر نفس می‌شود، می‌شمارند؟ (صدرالدین شیرازی، 1981، 9: 116)

7. رابطه نفس با بدن در مقام سوم: هنگام مرگ

مرگ جزئی از ذات انسان است (مسکویه، 1427: 276؛ همو، 1400: 559) و با فرا رسیدن مرگ، ذات انسان به طور بالفعل کامل می‌شود. مفارقت نفس از بدن و زوال رابطه‌ی میان آن دو، این مجال نیل به کمال را در دسترس می‌نهد: «الموت هو تمام حدّ الإنسان؛ لأنّه حیٌّ ناطقٌ مائتٌ، فالموت تمامه و کماله و به یصیر الی أَوْفَقِهِ الْأَعْلَى». (مسکویه، 1427: 276) برای تحلیل ماهیت مرگ و حیات می‌توان به نسبت میان نفس و بدن نگریست. حیات و مرگ انسان ناظر به حیثیت لغیره هر یک از نفس و بدن اوست. زمانی که تعلق نفس به بدن زائل شود و دیگر صرفاً حیثیت لِنفسهای نفس باقی بماند، مرگ رخ می‌دهد (صدرالدین شیرازی، 1366: 1366)

(ب، 2: 468) از مرگ و قطع تعلق مزبور گاهی با عبارت مفارقت نفس از بدن یاد شده و گاهی هم با التفات به اینکه تدبیر نفس چیزی جز بکار گرفتن بدن (به عنوان ابزار برای تحقق خواسته های نفس) نیست، مرگ را ترک این بکارگیری دانسته اند. (مسکویه، 1400: 125)

مرگ را همچنین می توان از این حیث هم که بدن توانایی تحقق خواسته ها و افعال نفس را از دست داده، تصور کرد و گفت: «الموتُ فقدُ الجسدِ أفعالَ النفسِ». (مسکویه: 145) این یعنی تا موقعی که بدن می تواند خواسته ها و افعال نفس را تحقق بخشد، حیات انسان هم برقرار است و هنگامی که این بدن از پذیرش و امتثال اوامر و خواسته های نفس بازماند، مرگ و مفارقت میان آن دو رخ می دهد. (همان: 78) با این توصیفات باید گفت رابطه میان حیات و مرگ، رابطه وجدان و فقدان است. تا هنگامی که نفس واجد تعلق تدبیری و استخدام بدن به عنوان ابزار است، حیات هم حقیقتاً جاری است ولی اگر نفس دچار فقدان تعلق تدبیری بدن شد و اضافه و تعلقش به بدن را کنار نهاد و دیگر بدن را به عنوان ابزار خواسته هایش به کار نگرفت، در این صورت مرگ رخ می دهد. از سوی دیگر اگر بدن دچار فقدان افعال نفس شد و از انجام خواسته های نفس بازماند، مرگ رخ می دهد. (مسکویه، 1400: 145)

8. رابطه نفس و بدن در مقام چهارم: پس از مرگ

بدن پس از مفارقت نفس از آن، دیگر به واسطه آنکه ذاتش یعنی تعلق به نفس را از دست داده، عملاً از بین می رود و به جسم تبدیل شده و صورت های جسمیه آن علی الدوام تغییر می یابد. نفس نیز از حیث تعلقش به بدن، همراه با بدن از بین می رود اما از حیث لُفْسَه ای باقی می ماند. مسکویه سخن درباره بقای نفس بعد از مفارقت از بدن را همانند سخن درباره ماهیت نفس و نحوه وجودش امری مستصعب و غامض می داند؛ هرچند خود ناگزیر از سخن گفتن در این باره است. او درک بقای نفس و نامیرایی آن را منوط به پذیرش تجرّد ذاتی نفس (و مغایرت آن با جسم، عرض و مزاج) می داند. (مسکویه، بی تا: 37) هرچند بدن علّت مُعَدّه و زمینه برای حدوث نفس و شرط برای فیضان نفس از جانب مُبدع آن است، اما این نفس در ادامه به تدبیر بدن می پردازد و دیگر بدن و مزاج بدنی شرط برای بقای نفس نخواهد بود؛ بلکه این نفس است که با تعلق تدبیریش، حافظ و باقی نگهدارنده بدن و مزاج بدنی است. به تعبیر مسکویه: «انّ النفس تُدبّر البدنَ و تُسوّسُه سیاسهً ریاسهً». (مسکویه، بی تا: 53) بنابراین پس از آنکه نفس حادث شد و به بدن تعلق گرفت، دیگر نقش اصلی بدن یعنی شأنِ اِعدادی بدن برای نفس پایان می پذیرد و این نفس است که به بدن حیات می بخشد (همان) و مرگ و مفارقت نفس از بدن موجب فساد و تباهی و از بین رفتن نفس نمی شود؛ بلکه نفس (که به اعتباری باید آن را ذات انسان و لبّ و خلاصه او دانست) امری است که بر خلاف جسم و بدن، پس از این مفارقت همچنان به وضعیت غیر جسمانی خویش و تجرّدش از ماده و زمان و مکان باقی می ماند و تنها تعلق تدبیریش از بدن را کنار می نهد و قوای بدنی را به عنوان ابزار برای خواسته هایش دیگر به کار نمی گیرد و اکنون که کمالاتی را که از طریق استخدام بدن می توانست کسب کند، به دست آورد، راهی عالم شریف قُرب الهی و همنشینی با ابرار و موطن سعادت تامّ (و یا همنشینی با اشقیاء و نزول به دار شقاوت) می شود. (مسکویه، 1427: 279) مسکویه سه استدلال را بر بقای نفس پس از مفارقت از بدن ذکر می کند و بر هیچ یک هم خرده ای نمی گیرد. (مسکویه،

استدلال اول: هر موجودی که برخوردار از حیات است، حیاتش را از نفس گرفته است. بنابراین باید حیات ذاتی نفس بوده باشد و روشن است که نمی‌توان ذاتی شیء را از آن منفک و زائل ساخت و بالتبع نمی‌توان شیء را به ضدّ ذاتیش متصف کرد. از این رو نمی‌توان حیات را که ذاتی نفس است از آن جدا کرد و آن را به موت (ضدّ حیات) متصف کرد.

استدلال دوم: هر شیئی که دچار فساد و بطلان می‌شود، این فساد و بطلان و عدم به سبب ردائتی است که در آن وجود دارد. ریشه ردائت در اشیاء هم ماده و هیولایی است که در آنها وجود دارد. در مقابل این ردائت، جودت قرار دارد که مستلزم وجود و بقای شیء است. نفس وجودی است که در ذات آن هیولا و ماده‌ای نیست و از این جهت عدم و فساد را هم نمی‌توان به آن نسبت داد و باید آن را باقی دانست.

استدلال سوم: نفس ذاتاً دارای حرکت است. هر وجودی که حرکت ذاتی آن باشد، فاسد ناشدنی و نامیراست. بنابراین نفس باقی است. مقصود افلاطون از حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعلیت که از سنخ مقولات عرضی است، نمی‌باشد؛ چرا که وجود چنین حرکتی مستلزم وجود ماده و جسم، مکان و زمان و فقدان و خروج تدریجی از آن فقدان برای رسیدن به وجدان است. در حالی که جوهر نفس حرکت است و این حرکت همان حیات نفس و ذاتی آن (و فوق زمانی و فوق مکانی) و دائمی، ثابت و زائل ناشدنی است. این حرکت نفس به واسطه دو توجه اوست: توجهی به جانب عقل و توجهی به جانب هیولی (و بدنی که به آن تعلق دارد و تدبیرش می‌کند). هنگامی که نفس به جانب عقل حرکت می‌کند، از نور عقل بهره می‌برد و زمانی که به جانب هیولی حرکت می‌کند، به هیولی و بدن نور می‌بخشد و هیولی را (که ذاتاً حرکت ندارد) نیز به حرکت در می‌آورد. باید توجه داشت که در عالم واقع نفس دو حرکت انجام نمی‌دهد، بلکه حرکت واحدی است که دو اعتبار دارد. به اعتبار نخست نفس استفاده کننده است و به اعتبار دوم افاده دهنده حرکت و حیات است.

نتیجه‌گیری

انسان بر موجودی اطلاق می‌شود که دارای دو ساحت نفس و بدن است. هر یک از این دو، دارای حیثیتی مرتبط به دیگری و حیثیتی مستقل از دیگری هستند. سخن از رابطه نفس و بدن، ناظر به حیثیت نخست است. مطابق این حیثیت، رابطه میان این دو در مقام مختلف، متفاوت است.

در مقام حدوث: نفس قدیم نیست و قبل از وجود بدن، امکان حدوث ندارد. هنگامی که عناصر بسیطه در بدن به نحو مناسبی با یکدیگر امتزاج یافتند، نفس حادث می‌شود. بدن هم قبل از حدوث نفس و تعلقش به آن، جسم بوده و اطلاق بدن بر آن به نحو حقیقت نیست. هنگامی که آن جسم دارای مزاج مستعدی برای تعلق نفس شد، بر آن عنوان بدن اطلاق خواهد شد.

در مقام حیات: تعلق تدبیری برقرار است. نفس در این مرتبه شأنی جز تدبیر بدن و استخدام بدن برای تحقق مقاصدش ندارد؛ همچنانکه بدن هم در این مرحله، منزلتی جز تدبیر و استخدام شدن به وسیله نفس ندارد. حیات انسان هم چیزی جز بقای این ارتباط و تدبیر نیست. البته حیات اصالتاً وصف برای نفس است و به تبع آن، به بدن هم نسبت داده می‌شود.

در مقام مرگ: حیثیت‌های مرتبط نفس و بدن از بین می‌رود و دیگر نه نفس بدن را برای تحقق مقاصدش استخدام می‌کند و نه بدن نقش ایزاری سابق خود را برای تحقق مقاصد نفس ایفا می‌کند. عملاً حیثیت‌های مستقل آن دو به مسیرشان ادامه می‌دهند. در حیثیت جدید، نفس بر جوهری عقلی (که غیر متعلق به بدن است)، اطلاق می‌گردد و آنچه پیش از این بدن بود اکنون به جسم (یا جسد) تبدیل می‌شود. رابطه میان نفس و بدن پایان می‌یابد و نه دیگر نفس بدن را تدبیر و استخدام می‌کند تا مقاصدش را انجام دهد. پس از مرگ: در این مقام، از بدن (از حیثیت تعلقش به نفس)، چیزی باقی نمی‌ماند و صورت جسمی یا جسدی آن همانند سایر اجسام در حال تبدیل از صورتی به صورت دیگری خواهد بود. نفس نیز در قالب جوهری عقلی که تعلقش به بدنی ندارد باقی می‌ماند و دیگر کمالاتی را که متوقف بر استخدام بدن باشد، دنبال نمی‌کند.

مقاله
تدبیرش
شده

منابع

- ابن سینا، (1989م)، الحدود، در: المصطلح الفلسفی عند العرب، قاهره، الهيئة المصرية.
-، (2007م)، رسالة احوال النفس، باريس، دار بیلون.
-، (1400ق)، رسالة فی القوى النفسانية، در: رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
-، (1388ش)، رسالة الاضحویه، ترجمه مترجمی نامشخص، در: مجموعه رسائل ابن سینا، قم، انتشارات آیت اشراق.
-، (1404ق)، الشفاء، الطبیعیات، النفس، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
-، (1363)، المبدء و المعاد، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی.
-، (1379ش)، النجاة عن العرق فی بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- بهمنیار بن مرزبان، (1375ش)، التحصیل، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- جرجانی، علی بن محمد، (1370ش)، التعریفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، (1383ش)، رسائل الشجرة الالهیة، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، (1366ش)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
-، (1981م)، الحکمة المتعالیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
-، (1422ق)، شرح الهدایة الاثریة، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
-، (1360ش)، الشواهد الربوبیة، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
-، (1354ش)، المبدء و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
-، (1363ش)، مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- عامری، ابوالحسن، (1375ش)، رسائل ابوالحسن عامری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- فخر رازی، المباحث المشرقیة، قم، انتشارات بیدار، 1411ق.
-، (1373ش)، شرح عیون الحکمة، تهران، موسسه الصادق.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، (1983م)، رسالة فی الحیلة لدفع الأحزان، در: رسائل فلسفیة، قاهره، بی نا.
- مسکویه، ابوعلی، (1427ق)، تهذیب الأخلاق، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
-، (1400ش)، الرسائل و المکاتیب، تهران، نشر میراث مکتوب.
-، (بی تا)، الفوز الاصغر، بیروت، دار و مکتبه الحیاء.
-، (2017م)، الهوامل و الشوامل، موسسه الهنداوی.
- نصیرالدین طوسی، (1375ش)، شرح الإشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
- نوری، علی بن جمشید، 1366ش، تعلیقه بر تفسیر القرآن الکریم ملاصدرا، قم، بیدار.

- Aameri, Abulhasan, (1996), Abulhasan Amiri Letters, Tehran, University Publishing Center. (in Persian)
- Bahmanyar bin Marzban, (1996), Al_Tahsel, Tehran, Tehran University Press. (in Persian)
- Fakhr Razi, (1990), Al-Mabahas al_Mashrekhiyah, Qom, Bidar Publications. (in Persian)
- Fakhr Razi, (1994), Sharhe Al_Oyoun Al_Hikmah, Tehran, Al-Sadegh Institute. (in Persian)
- Ibn Sina, (1989), Al_Hudud, in: Al_Mustaleh al_Falsafi and Al_Arab, Cairo, Al_Hiyet al_Masriyyah. (in Persian)
- Ibn Sina, (2007), Risalat Ahwal_Al_Nafs, Paris, Dar Billion. (in Persian)
- Ibn Sina, (1979), Risalat Fi Al_Qawwi Al_Nafsaniyyah, in: Rasa'il Ibn Sina, Qom, Bidar Publications. (in Persian)
- Ibn Sina, (2009), Risalat Al_Adhawiyyah, translation by an unknown translator, in: Rasa'il Ibn Sina, Qom, Ayat Al-Ishraq Publications. (in Persian)
- Ibn Sina, (1983), Al_Shifa, Al_Tabi'iyat, Al_Nafs, Qom, Maktaba of Grand Ayatollah Al-Mar'ashi Al-Najafi. (in Persian)
- Ibn Sina, (1984), Al_Mabbad Wa Al_Ma'ad, Tehran, Institute of Cultural Studies. (in Persian)
- Ibn Sina, (2000), Al-Najat, Tehran, Tehran University Publications. (in Persian)
- Jorjani, Ali bin Muhammad, (1991), Al-Taarefat, Tehran, Nasser Khosrow Press. (in Persian)
- Moskawieh, Abu Ali, (2006), Tahzeeb Al_Akhlaq, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
- Moskawieh, Abu Ali, (2021), Al_Rasaleh wa Al_Makatib, Tehran, Publishing of written heritage. (in Persian)
- Moskawieh, Abu Ali, (-), Al_Fawz Al_Asgar, Beirut, Dar and School of Al-Hayat.
- Moskawieh, Abu Ali, (2017), Al_Hawamal wa Al_Shwamal, Al_Handavi Institute. (in Persian)
- Nouri, Ali ibn Jamshid, (1987), Commentary on Mulla Sadra's Interpretation of the Holy Quran, Qom, Bidar. (in Persian)
- Kennedy, Yaqub bin Ishaq, (1983), Resalah fi Al_Daafea Al_ahzan, in: Philosophical Letters, Cairo, Bina. (in Persian)

- Nasir al_Din Tusi, (1996), Sharhe Al _Esharat, Qom, Al-Balagha Publishing House. (in Persian)
- Sadr Al_Din Shirazi, (1987), Tafsir Al_Quran Al_Karim, Qom, Bidar. (in Persian)
- Sadr Al_Din Shirazi, (1981), Al_Hikmah al_Mutala'iyah, Beirut, Dar Ihya Al_Turat Al_arab. (in Persian)
- Sadr Al_Din Shirazi, (2001), Sharh al-Hidayah Al_Athiriyah, Beirut, Arab History Institute. (in Persian)
- Sadr Al_Din Shirazi, (1981), Al_Shawahid Al_Ruboobiyyah, Mashhad, University Press Center. (in Persian)
- Sadr Al_Din Shirazi, (1975), Al_Mabbad va Al_Ma'ad, Tehran, Hikmat va Philosophie Anjum. (in Persian)
- Sadr Al_Din Shirazi, (1984), Mafatih Al_Ghayb, Tehran, Cultural Research Institute. (in Persian)
- Shahrzouri, Shams Al_Din Muhammad, (2004), rasael al_shajarah Al_Elaheah, Tehran, Cultural Studies Institute. (in Persian)
-