



University of Tehran Press

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 Niafard^{2*}

1. Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: e_noei@sbu.ac.ir

2. Corresponding Author, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: f.hoseiny78@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received: 2024 November 26
Revised: 2025 November 08
Accepted: 2025 November 10
Published online: 2025 December 22

Keywords:

Soul,
Body,
Levels of soul,
Unity of soul,
Survival of soul,
Strategic belonging,
Abu Ali Miskawayh.

ABSTRACT

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. 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.

Cite this article: Noei, E. & Hoseiny Niafard, F. (2026). The Soul and Its Relationship to the Body in the Four Levels (With Emphasis on the View of Abu Ali Miskawayh). *Philosophy of Religion*, 22, (4), 299-314. <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.385591.1006085>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.385591.1006085>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

نفس و رابطه آن با بدن در مقام‌های چهارگانه (با تأکید بر اندیشه‌های ابوعلی مسکویه)

ابراهیم نوئی^۱ | فاطمه حسینی نیافر^{۲*}

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

۲. 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

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه:

ابوعلی مسکویه،

بدن،

بقای نفس،

تعلق تدبیری،

مراتب نفس،

نفس،

وحدت نفس.

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 متأخر از حدوث بدن حادث می‌شود. البته این تأخر به معنای آن نیست که نفس در بدن منطبق 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 به تبع به بدن نسبت داده می‌شود. 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.

استناد: نوئی، ابراهیم و حسینی نیافر، فاطمه (۱۴۰۴). نفس و رابطه آن با بدن در مقام‌های چهارگانه (با تأکید بر اندیشه‌های ابوعلی مسکویه). *فلسفه دین*، ۲۲ (۴) ۳۱۴-۲۹۹.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.385591.1006085>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.385591.1006085>

مقدمه

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، ۱۹۸۱، ۷: ۱۲۶) است. یکی از فیلسوفان مشائی مسلمان ابوعلی مسکویه (ف. ۴۲۱ ق)، حکیم معاصر با ابن‌سینا و موصوف به «عدیل ابن‌سینا» و «معلم ثالث» و «معلم علی الإطلاق» (طهرانی، ۱۴۰۸، ۱۲: ۲۷۲ و ۱۵: ۱۸۸ و ۱: ۲۵)، است. این ویژگی‌ها در کنار کبر سن او نسبت به ابن‌سینا نشان از آن دارد که وی در مباحث حکمی تحت تأثیر ابن‌سینا 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 ابن‌سینا و نیز با متفکرانی مانند ملاصدرا را در دسترس قرار دهد.

پیشینه تحقیق

تا کنون نوشته‌های متعددی درباره رابطه نفس و بدن از دیدگاه متفکران مسلمان نوشته شده است؛ از جمله از دیدگاه شیخ اشراق (— فصلنامه ذهن، ش ۳۹)، خواجه نصیر (فصلنامه مطالعات معرفتی، زمستان ۱۳۹۳)، ملاصدرا (— فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۸؛ فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۲۳ و ۳۴؛ فصلنامه آیین حکمت، ش ۴؛ فصلنامه خردنامه صدر، ش ۴۱)، حکیم مدرس زوزی (فصلنامه حکمت اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۸). افزون بر این، مقالاتی هم به صورت تطبیقی بین متفکران مسلمان یا مقایسه آن‌ها با برخی از فیلسوفان غرب قابل اشاره‌اند؛ از جمله بین ارسطو و ابن‌سینا (— فصلنامه اندیشه فلسفی، پاییز ۱۴۰۰)، میان ابن‌سینا و ملاصدرا (فصلنامه نقد و نظر، پاییز ۱۳۹۰؛ دوفصلنامه مقالات و بررسی‌ها، ش ۹۱)، ملاصدرا و فلوطین (دوفصلنامه کاوش‌های فلسفه دین، پاییز و زمستان ۱۴۰۳)، دکارتیان و ملاصدرا (دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی، ش ۲۳)، حکمت متعالیه و ابن‌عربی (تاریخ فلسفه، پاییز ۱۳۹۳)، حکیم طهران و صدرالمتألهین (فصلنامه حکمت اسلامی، پاییز ۱۳۹۴) و ملاصدرا و علامه طباطبایی (پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۵۰).

چنان که مشاهده می‌شود هیچ‌یک از پژوهش‌های یادشده و مانند آن‌ها متعرض اندیشه‌های مسکویه در باب رابطه نفس و بدن نشده‌اند و تحقیق حاضر با آثار اشاره‌شده 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.

نفس و مغایرت آن با بدن

انسان دارای دو ساحت بدن و نفس است (مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۶۰؛ مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۷۷) و معمولاً اسم انسان بر ترکیب این دو اطلاق می‌شود. (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۰). 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 (ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۱). این جسم مرکب است از طبیعت‌های متضاد (آب، خاک، باد، 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، ۲۰۱۷: ۳۱).

ساحت دیگر وجود انسان نفس اوست. سخن گفتن در باب تحقیق ماهیت نفس انسانی امری مستصعب و غامض است (مسکویه، بی‌تا: ۳۷). اما می‌توان نفس را به صورت کلی (که شامل نفوس نباتی و حیوانی و انسانی شود) همانند مشهور حکیمان چنین شناساند: «إنها کمال أول لجسم طبیعی آلی» (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۰۷). با وجود این، 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 اول لجسم طبیعی آلی» من جهة ما یدرک الأمور الکیلیات و یفعل الأفعال الفکریة» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰۷)، 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، ۱۴۰۰: ۱۰۵). بنابراین نمی‌توان نفس را همان جسم انسان دانست و نه جزئی از آن (مسکویه، ۱۴۲۷: ۹۲ - ۹۳؛ مسکویه، بی‌تا: ۳۷). هر فردی که به ذات خود رجوع کند خویش را غیر جسمانی و غیر قابل تقسیم و تجزیه خواهد یافت (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۰۹). 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، ۱۴۲۷: ۹۱؛ مسکویه، بی‌تا: ۳۷) و غیر مرکب است که به عالم طبیعت منسوب نیست و باید آن را به خداوند (عالم مجردات) نسبت داد (مسکویه، ۱۴۰۰: ۷۱). نفس ذاتاً غنی و بی‌نیاز (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۱) از بدن و آلات بدنی است (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۵۴)؛ یعنی تجرد ذاتی دارد. البته در مقام فعل به بدن تعلق و پیوند دارد و از طریق این پیوند است که بدن خواسته‌های نفس را محقق می‌سازد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۰ - ۳۱ و ۳۵۴). نفس موجودی غیر زمانی و اعلی از زمان است و افعالی که مستقیم به آن منسوب‌اند. برخلاف افعالی که به واسطه انتساب به بدن به نفس هم منسوب می‌شوند. هم هیچ تعلقی به زمان ندارند، بلکه از زمان بی‌نیازند. چون زمان تابع حرکت است و حرکت هم صرفاً در طبیعت رخ می‌دهد و امور غیر طبیعی (مثل نفس مجرد) در معرض حرکت (و به تبع زمان) قرار ندارند. چون هیچ حالت بالقوه‌ای ندارند تا با حرکت بخواهند آن حالت‌های بالقوه را به تدریج به فعلیت برسانند (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۲۴). 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 دادن آن‌ها یا اجتناب از آن‌ها دستور می‌دهد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۱). نفس، برخلاف بدن، باقی و فناپذیر است (مسکویه، بی‌تا: ۵۵) و به تعبیر جامع‌تر «نفس جوهری مفارق با بدن است و با آن مابینت کامل در ذات، خواص، افعال، و آثار دارد» (مسکویه، ۱۴۲۷: ۲۷۴). 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: «فإنَّ الإنسانَ إنما هو إنسانٌ بالنفس» (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۰۵)؛ سخنی که پیش از او کندی هم گفته بود: «فإنَّ بأنفسنا نحنُ نحنُ لا بأجسامنا» (کندی، ۱۹۸۳: ۱۱). 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، ۲۰۱۷: ۱۷۷). خاصیت ذاتی نفس ناطقه انسانی اندیشیدن است و بدین منظور همواره در حرکت میان مبادی و مطالب است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۶۴) 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 به بدن و جسم انسان نسبت داده می‌شود به تبع همین حرکت ذاتی نفس است (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۲۳).

مراتب نفس و قوای آن

نفس انسانی دارای سه مرتبه وجودی است. چون سه دسته افعال از او صادر می‌شود؛ افعالی از حیث «نامی» بودن، که از این جهت با فعل نباتات تناسب دارد، افعالی از جهت برخورداری از نفسی که حسّاس و متحرک به اراده است و با فعلی که از حیوانات صادر می‌شود تناسب دارد، افعالی از حیث ناطق و ممیز بودن انسان (و صدور آن افعال از حیوانات و نباتات ممکن نیست) و از این جهت با افعال ملائکه سنخیت دارد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۱۷). 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 (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۱۵). بنابراین در مجموع می‌توان برای نفس انسانی سه مرتبه تصور کرد:

مرتبه نباتی نفس

نفس از آن جهت که جوهری نامی است در دایره گیاهان قرار می‌گیرد و برخوردار از مرتبه نفس نباتی است (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۵۱). به تعبیر مسکویه: «الإنسان بنفسه النامية يناسب النبات» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۱۲). برخی از افعالی که از انسان صادر می‌شود (مانند تغذیه، رشد، تولید مثل) افعالی هستند که اصالتاً باید به این نفس منسوب شوند و بدن به منزله ابزاری برای این نفس اقدام به انجام دادن آن‌ها می‌کند. البته این نفس منطبق در ماده و همواره مادی است و به هیچ مرتبه‌ای از تجرد نمی‌رسد. این نفس دارای دو دسته قوه است:

- قوای اصلی** یا قوای مستخدمه که قوای دیگر را به خدمت می‌گیرند و می‌توان آن‌ها را چنین دسته‌بندی کرد:
- 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 (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۰).
 - قوه منمیه: افعال این قوه برای کمال فرد انسانی انجام می‌شود، بدن انسان را رشد می‌دهد، و از کودکی به نوجوانی و ... تبدیل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۳).
 - قوه مؤلده: بقای نوع انسانی منوط به عملکرد این قوه است. پس از این قوه قوه مصوره قرار دارد که به ماده ذخیره‌شده در رحم انسانی صورت می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۰).
- قوای خادمه** یا قوای طبیعی که 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 را به خدمت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۶):
- قوه جاذبه: وظیفه جذب آب و غذا برای نبات و حیوان و انسان را بر عهده دارد.
 - قوه ماسکه: وظیفه نگهداری از غذای جذب‌شده را به عهده دارد تا بعد از کنش و واکنش‌هایی بر آن به دیگر مصارف مورد نیاز برساند.
 - قوه هاضمه: غذای نگهداری‌شده توسط قوه ماسکه را هضم می‌کند تا به صورت خون در انسان (و حیوان) درآید و به اعضای بدن برسد (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۵۱).
 - قوه دافعه: وظیفه این قوه دفع سم‌ها و هر چیزی است که قابل جذب نیست.

مرتبه حیوانی نفس

انسان با گذر از مرتبه وجود نباتی (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۵۱) به مرتبه نفس حیوانی نایل و موجودی حسّاس و متحرک به اراده می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان به تعریف نفس «کمال اولی لجسم طبیعی آلی» قید «من جهة ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالإرادة» را هم در این مرتبه افزود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۳). به تعبیر مسکویه: «الإنسان... بنفسه المتحرکه بالإرادة یناسب البهائم» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۱۲). این نفس هم دارای دو دسته قواست:

- قوای مستخدمه** که قوای انسانی در مرتبه نفس نباتی را به استخدام می‌گیرند. قوای مستخدمه عبارت‌اند از:
- قوای مُدرکه (علمه، حسّاسه): مدرک صورت‌ها و معانی جزئی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۷). ادراک صورت‌های جزئی توسط قوای پنج‌گانه ظاهری- باصره، سامعه، ذائقه، شامه، لامسه (مسکویه، ۱۴۰۰: ۸۶)- انجام می‌شود. معانی جزئی را هم قوای پنج‌گانه باطنی- حسّ مشترک (مسکویه، بی‌تا: ۹۷-۹۹) حافظه، خیال، واهمه، متخیله (مسکویه، بی‌تا: ۹۹)- ادراک می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۸-۳۲۹).
 - قوای مُحَرکه (عمّاله): تحریک به انجام دادن یا ترک کار می‌کند. این تحریک گاهی در فرد حالت بعث بر انجام دادن فعل یا ترک آن ایجاد می‌کند که به آن قوه نزوعیه شوقیه می‌گویند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۳) و گاهی هم به فرد توان انجام دادن 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 (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۱). این قوه موجب تحریک فرد برای نیل به اشیا و اموری است که قوه متخیله کسب آن‌ها را ضروری یا نافع برای خود می‌داند و در پی لذت بردن از آن‌هاست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۳). مسکویه بر این قوه نام «قوه بهیمیه» می‌نهد و ابزار این قوه را در بدن «کبد» می‌داند (مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۰۳). به گفته وی صدور شهوت به منظورهایی مانند جلب غذا برای بدن توسط کبد انجام می‌شود (مسکویه، بی‌تا: ۵۴).
- شعبه دوم: قوه غضبیه است که برانگیزاننده به دفع امور مکروه و ناملائم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۱). این قوه فرد را بر دفع اشیا و اموری منبعث می‌کند که قوه متخیله آن‌ها را مضرّ یا مُفسد برای خود می‌داند تا با دفع آن‌ها بر

دیگران غلبه یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۳). مسکویه این قوه را «قوة سبعیه» می خواند و ابزار این قوه در بدن را «قلب» می داند (مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۰۳).

- قوای خادمه که همان قوای نفس نباتی اعم از مستخدمه و خادمه اند که در خدمت قوای حیوانی (علامه و عماله) هستند. مسکویه نوشته است: «الاغتذاء من خاصة النبات و ان كان يعم الحيوان أيضا لأجل ما فيه من القوة النباتية» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۱۲).

مرتبه انسانی نفس

انسان با گذر از مرتبه وجود حیوانی نفس (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۵۱) در مرتبه سوم به نفس ناطقه و قوه عقل مجهز می شود. این قوه بافضیلت ترین موهبت و بزرگ ترین نعمتی است که خداوند به انسان می دهد و به وسیله آن بر دیگر حیوانات ترجیح می یابد. این قوه است که انسان را در جهادی دائمی با شهوات و غضبش مشغول می سازد تا آن ها را منضبط سازد و اگر فردی دائم 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، ۲۰۱۷: ۲۲). انسان با نیل به این مرتبه اعتقادات حق را می شناسد و آن ها را از پندارهای باطل تمییز می دهد و خیر و شر را از یکدیگر متمایز می کند و سخنان صادق را از کاذب جدا می سازد. میان افعال حسن و قبیح هم فرق می نهد و به انجام دادن حسنات روی می آورد و از ارتکاب قبايح خودداری می کند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۴۱). این مرتبه از نفس انسانی هم سنخ با ملائکه است و شرف و فضل انسان به جهت رسیدن به همین مرتبه است (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۱۲). این قوه را قوه «ملکيه» می خوانند و ابزار آن در بدن «دماغ» (مغز) است (مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۰۳). صدور هر گونه فکر از انسان نیز به وسیله دماغ است (مسکویه، بی تا: ۵۴). افعال این مرتبه از نفس نیز، همانند مرتبه قبلی آن، زمانی محقق می شوند که نفس آلات بدنی را به خدمت خویش بگیرد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۵۴). آگاهی های مخصوص انسان دو دسته اند؛ آگاهی هایی که مقصود بالذات از آن ها صرفاً دانستن است و آگاهی هایی که کسب کرده ایم تا در پی آن عمل هم انجام دهیم. دسته نخست ذاتاً مطلوب هستند و غایت از آن ها ادراک حق و اعتقاد صادق و یقین است. دسته دوم اما غایت از آن ها عمل جمیل و رسیدن به اخلاق فاضله است. هر کسی که بنا دارد انسانیت خود را تکمیل کند و ذاتش را تتمیم سازد باید در پی اصلاح این آگاهی های خود باشد. از این رو باید به تحصیل حکمت نظری و عملی روی آورد تا بتواند حقایق امور را با حکمت نظری و محاسن افعال را با حکمت عملی تحصیل کند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۸). قوای نفس در این مرتبه را در یک نگاه کلی می توان به دو دسته تقسیم کرد:

- قوای مستخدمه که قوای اصلی در این مرتبه از نفس هستند. این قوا عبارت اند از:

- قوه عالمه یا علامه: نفس به وسیله این قوه است که به ادراک درست (علی وجه الصواب) اشیا می رسد (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳). این ادراک گاهی از سنخ تصور کامل و تام اشیا و گاهی از جنس استدلال و تصدیق مطابق با واقع است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۴۱). قلمرو عملکرد این قوه صرفاً دانش هایی هستند که فقط دانستن آن ها موضوعیت دارد و دانش هایی که فراگیری آن ها به انگیزه عمل به آن ها است از قلمرو عملکرد این قوه خارج اند. این قوه دارای مراتبی است:

مرتبه عقل هیولانی: در این مرتبه نفس به صورت بالفعل چیزی را تعقل نمی کند و صرفاً استعداد و قوه تعقل دارد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵۳ و ۸۹) و هنگام مرگ و قطع ارتباط نفس با بدن این استعداد زایل می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۳).
مرتبه عقل بالملکه: در این مرتبه است که عقل بدیهیات را درک می کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۹).
مرتبه عقل بالفعل: در این مرتبه عقل به صورت بالفعل به تعقل می پردازد و نظریات را از بدیهیات اکتساب می کند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۵۷). این اکتساب وقتی تکرار یافت به ملکه ای تبدیل می شود که دیگر فرد برای کسب جدید نیاز به تلاش جدید ندارد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۶) و هرگاه اراده کرد این معلومات را به صورت بالفعل نزد خود حاضر می کند (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۱۹).
مرتبه عقل مستفاد: در این مرتبه، عقل هرگاه اراده کند علوم نظریه را نزد خود حاضر می یابد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۶۶).

• قوه عامله یا عمّاله: این قوه خادم مراتب چهارگانه عقل نظری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۱) و مدبّر بدن است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۱۹). این تدبیر از طریق دستور دادن به اعضای بدنی جهت انجام دادن افعال جزئی و مخصوص انسانی (مثل لزوم اجتناب از ظلم و لزوم تقید به عدل) است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۰ - ۳۳۱). با این قوه است که نفس انسانی به‌درستی بر تدبیر بدن توانایی می‌یابد (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳). قلمرو عملکرد این قوه دانش‌هایی هستند که فراگرفته می‌شوند تا بتوان به آن‌ها عمل کرد (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۸). گرچه مسکویه و مشائیان مراتب معین تکاملی برای این قوه نشمرده‌اند، برخی از حکیمان مراتب چهارگانه تخلیه و تجلیه و تحلیه و فنا را برای این قوه برشمرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۰۷).

- قوای خادمه که همان قوای شهوانی و غضبی هستند و در مرتبه حیوانی نفس انسان از آن‌ها برخوردار شده است. انقیاد و خدمت رساندن به نفس ناطقه انسانی در طبیعت و ذات نفس حیوانی قرار دارد: «إِنَّ طَبِيعَةَ النَّفْسِ الْبَهِيمِيَّةِ الْإِنْقِيَادُ لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَالْوَقُوفُ عِنْدَ أَمْرِهَا» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۴۵). البته نباید پنداشت که این قوای خادمه هرگز امکان عصیان فرمان‌های آن را ندارند. همه مواردی که انسان‌ها مرتکب رذایل و افعال ناشایست می‌شوند در همین نافرمانی ریشه دارد. برای نشان دادن چگونگی ارتکاب فعل رذیل توسط افراد عالم به رذیله بودن آن افعال می‌توان بیماری را مثال زد که علم دارد تناول غذای مشخصی برای سلامتی او ضرر دارد و به‌رغم 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 برمی‌انگیزاند (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۱۴) و سرانجام او را به ارتکاب فعلی (تناول غذای مضر) وامی‌دارد 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 دادن اموری، حتی 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 وادارد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۴۷) و به تعبیر مسکویه با قوه تمییز و عقل خویش هر یک از این دو قوه را «علی ما ینبغی و بالقدر الذی ینبغی و علی الشیء الذی ینبغی» به کار گیرد و به درجه ممدوح شجاعت (در برابر تهوّر و جُبْن) و عفت (در برابر شرّ و خمول) برسد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۵۰). تنها در این صورت است که نفس انسانی می‌تواند به فضیلت‌های متناسب با ذاتش نایل شود (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۳۴). البته اگر نفس انسانی تسلیم هواهای خویش (که مطابق قوای شهوی و غضبی او هستند) شود و قوه ناطقه انسانی نتواند مهار آن‌ها را به دست گیرد و آن‌ها را تربیت کند، به مسلخ می‌رود و تبدیل به بهیمه می‌شود (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۹۲). به هر روی این عقل و نفس ناطقه است که باید ریاست همه قوا (به‌ویژه شهوت و غضب) و آلات بدنی را بر عهده داشته باشد و باید کوشید این نفس ناطقه تقویت شود و این ریاست کاملاً به فعلیت برسد تا بتواند قوا و آلات بدنی را مطیع اوامر خویش کند (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۹۵).

به بیان دیگر، تا وقتی نطفه انسانی برقرار است نفس در مرتبه نباتی قرار دارد و به وسیله رگ‌هایی به رجم مادر متصل است و مواد مورد نیاز برای بقایش را از این طریق به دست می‌آورد؛ همچنان که گیاهان از طریق رگ‌ها از ریشه غذا را دریافت می‌کنند. زمانی که خداوند مرتبه بعدی خلقت، یعنی مرتبه حیوانی (غیر ناطق) را انشا 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 محروم‌اند و به مثابه بهایم‌اند (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۰۲) و غالباً در مرتبه‌ای نزدیک به مرتبه حیوانی نفس قرار دارند و نهایت نطقی هم که از آن‌ها به فعلیت می‌رسد به نحوی سامان دادن به امور همان مرتبه حیوانی آن‌هاست؛ بدون آنکه تناسبی با وجود عقلی داشته باشد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۴۳). اساساً عقل در وجود بیشتر افراد نوعی غربت دارد و اثرش در بیشتر انسان‌ها ضعیف است: «العقل غریب عندنا، ضعیف الأثر فینا» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۶۲). گویی از این همین روست که وقتی درباره معقولات می‌اندیشیم دچار خستگی می‌شویم، به‌خلاف هنگامی که درباره امور طبیعی می‌اندیشیم و 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 اگرچه ذاتاً شریف و برخوردار از رتبه‌ای عالی (نسبت به شأن طبیعی ما) است، 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، آتش) ترکیب یافته‌ایم و همه قوای طبیعی در وجود ما گرد هم آمده‌اند (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۶۲). فقط 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 (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۴۳).

وحدت نفس

نفس انسانی دارای سه مرتبه نباتی و 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، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۳). 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 و حیوانی و انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۳). 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 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 مستقلی از نفس به نام نفس نباتی است. به مرور که بدن بر انجام دادن چنین کاری قوت یافت و برخوردار از حواس و اراده شد به مرتبه دوم نفس نایل می‌شود (مرتبه حیوانی نفس) که البته در اینجا هم ممکن است کسانی به خطا چنین بپندارند که نفس مستقل است. زمانی که اثر نفس بر بدن در جهت انجام دادن 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 مرتبه‌بندی نفس به نباتی و حیوانی و انسانی هم چیزی جز همین مراتب سه‌گانه ظهور نیست (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۵۷ - ۳۵۸).

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 مداخلیتی در حقیقت و نحوه وجود نفس انسانی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۳۳). بنابراین با وجود وحدتی که نفس دارد پذیرای کثرت قوا هم خواهد بود. زیرا قوا، به‌رغم کثرتشان، چیزی غیر از شئون نفس نیستند و به همین اعتبار است که گفته‌اند: «النفس فی وحدتها کلّ القوی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۸۰).

استکمال‌پذیری و سعادت نفس

گفته شد مسکویه انسان را مرکب از بدن و نفس می‌داند (مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۶۰). 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، ۱۴۰۰: ۱۱؛ عامری، ۱۳۷۵: ۴۰۷). 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؛ به‌ویژه آنکه این کمالات ذاتاً مطلوب نیستند و برای امر دیگری طلب می‌شوند که ذاتاً مطلوب است؛ درحالی که کمالات نفس لذاتها مطلوب هستند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۱). 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 شود. تحقق کمال منوط به حرکت‌پذیری (مسکویه، ۱۴۰۰: ۸۶) و خروج تدریجی از قوه به فعلیت است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۲۵۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۵۴۹). البته (به باور مشائیان) این استکمال نفس در ذات نفس رخ نمی‌دهد، بلکه در عوارض آن واقع می‌شود. چون 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 کامل شدن باید با طبیعت ارتباط ایجاد کند و در طبیعت تصرف کند؛ 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 کند: «إِنَّ حَرَكَاتِ الْبَدَنِ الْاِخْتِيَارِيَّةَ كُلَّهَا إِنَّمَا بِهَا وَ مِنْهَا [أَيَّ بِالنَّفْسِ وَ مِنْ النَّفْسِ]» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۴۸). ارتباط نفس با دیگر اجسام هم صرفاً با وساطت بدن امکان می‌یابد.

حکیمان در یک بیان کلی درباره کمال نفس انسانی نوشته‌اند: «إِنَّ النَّفْسَ الْنَاطِقَةَ كَمَالُهَا الْخَاصُّ بِهَا أَنْ تُصِيرَ عَالَمًا عَقْلِيًّا [بِالْفِعْلِ]» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۵۹ و ۶۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰ و ۱۸ و ۹۷). این صیورورت زمانی به طور کامل تحقق می‌یابد که نفس انسانی با عقل فعال متصل (و متحد) شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹: ۱۴۰) و در پی آن نفس انسان به تجرد کامل برسد و به نحو بالفعل جوهری عقلی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۷۹). به تعبیر مسکویه «النفس تکمل فی هذا العالم بقبولها صور المعقولات لتصير عقلاً بالفعل بعد أن كانت بالقوة، فإذا عقلت العقل صارت هي هو، اذ من شأن المعقول و العاقل أن يكونا شيئاً واحداً لا فرق بينهما» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۷۷). چنین کمال و سعادت برای نفس از جهت ذاتش و فارغ از علاقه و تعلقش به بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰). بدین منظور نفس در جزء نظری خود، که دارای مراتب چهارگانه عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل، و مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۶) از مرتبه استعداد و عقل هیولانی حرکت خود را آغاز می‌کند و پس از گذار از مراتب عقل «بالمملکه» و «بالفعل» به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۰) و نه تنها با عقل فعال متصل (و متحد) می‌شود، بلکه خود نیز به عقلی مجرد از ماده و لواحق آن (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹) و به تعبیری به عقلی مستفاد صیورورت می‌یابد که در آن صورت‌های همه موجودات مندرج می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹: ۷). 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، ۲۰۱۷: ۲۱۵). چنین کمالی برای نفس (حتی بعد از جدایی از بدن) باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۴۵۶). کمال جزء عملی نفس در آن است که از هر گونه تعلقی رهایی یابد و خود را از رذایل اخلاقی و ارتکاب اعمال سوء نجات دهد و آینه وجود خود را از هر گونه کدورتی تصفیه سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۹: ۷) و خود را هم به مکارم اخلاقی مزین سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۸). این تجهیز به مکارم اخلاقی با تحصیل هیئتی استعلایی برای نفس ایجاد می‌شود که بدن را مقهور خود می‌سازد و در انجام دادن افعال از ارتکاب دو کرانه افراط و تفریط به دور می‌ماند (مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۸۵) و ملکه عدالت در قوه شهوانی و غضبی و شناختی را کسب می‌کند و نهایتاً فرد را برخوردار از عفت و شجاعت و حکمت می‌کند (مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۷۹؛ مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۳۴). چنین نفس قوت یافته‌ای، که از امور و موانع طبیعی رهایی یابد و عیوب و نواقصش را بعد از شناختشان اصلاح کند و به سوی عقل فعال روی آورد و با آن متحد شود و مورد تأیید عقل فعال قرار بگیرد و بدون وساطت اعضای بدنی و با آرامش و سکون و لذت تام به حقایق دسترسی پیدا کند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۹۱ - ۹۲) البته افعال و رفتارهای عقیقانه و شجاعانه و حکیمانه را هم فرد از آن جهت انجام می‌دهد که ذاتاً جمیل و حسن هستند و نه از آن جهت که با انجام دادنشان به انتفاعی برسد یا نامش بر سر زبان‌ها بیفتد (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۵ - ۱۶؛ مسکویه، ۱۴۲۷: ۱۸۰). دستیابی به ملکه عدالت و میانه‌روی و گذر نفس از مراتب کمالی جزء عملی خود، افزون بر اینکه اجازه نمی‌دهد هیئت انقیادی و تسلیمی برای نفس در برابر بدن عارض شود، باعث می‌شود نفس ناطقه و جزء نظری نفس هم بر عملکرد طبیعی خود باقی بماند و دچار مانع و انحرافی نشود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۴؛ گویی جزء عملی نفس به مثابه خادم برای جزء نظری نفس و مقدمه‌ای (از باب رفع موانع) برای آن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۲: ۴۱). به گفته مسکویه از همین رو بوده است که برخی از اصحاب ارسطو ترجیح می‌دادند که فراگیران حکمت از دانش تهذیب نفس و کتب اخلاقی شروع کنند تا نفسشان تهذیب یابد و از کدورتی که شهوات و سایر موانع برای جزء نظری نفس می‌توانند ایجاد کنند خود را به دور دارند و بدین ترتیب خود را برای فراگیری حکمت‌های نظری مهیا سازند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۳۰).

انسان‌ها را می‌توان در یک تقسیم با توجه به میزان برخورداري از قوه عالمه و عامله‌شان در چهار دسته گنجاند:

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

دسته دوم: گروهی که هر دو جزء یادشده در آن‌ها ضعیف مانده است. یعنی از سویی در شهوت و غضب فرورفته‌اند و از سوی دیگر کاملاً در جهل غلبیده‌اند. اینان مردمانی پست و دون مرتبه‌اند.

دسته سوم: گروهی که جزء عالمه آنها قوت یافته ولی جزء عملی نفس همچنان ضعیف مانده است. اینان کسانی هستند که در حکمت علمی به درجه درخوری رسیده‌اند، ولی همین که به منافع دنیوی رسیده‌اند از التزام به کمال جزء عملی نفس خود دست شسته‌اند و قوای غضبی و شهوانی در آنها به درجه‌ای از افراط رسیده است که آنها را به اشراری تبدیل کرده که به انسان‌ها و بلاد آسیب و زیان می‌رسانند؛ به‌ویژه آنکه از دانشی سرشار (که حقیقتاً جهل و وهم است نه ادراک عقلی) هم برخوردار شده‌اند و از آن می‌توانند به نادرستی استفاده کنند و موجبات آسیب به دیگران را فراهم آورند.

دسته چهارم: گروهی هستند که جزء عملی نفس آنها قوت یافته ولی جزء نظری نفسشان ضعیف باقی مانده است. اینان از تسلط غضب و شهوت نجات یافته‌اند ولی عقل و جزء نظری نفسشان ضعیف مانده است. اینان در افق فرشتگان قرار دارند. چون دنیا و اهلش را حقیر می‌شمارند و آخرت و اهلش را حرمت می‌نهند و از پیشوایان زهد و عبادت شده‌اند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۹۷).

رابطه نفس و بدن در مقام نخست: مقام حدوث نفس

بدن امری مادی و جسمانی است؛ اما نفس انسانی از جنس جسم نیست (مسکویه، ۱۴۰۰: ۶۲) و حدوثاً (و نیز بقاءً) ذاتاً مجرد (به تجرد عقلی) از ماده است (روحانیه الحدوث و البقاء) و نباید نفس انسانی را حال و منطبق در بدن دانست (مسکویه، ۱۴۰۰: ۸۱). نفس از آغاز پیدایی به عنوان مجردی عقلی خلق می‌شود و ذاتاً سابقه‌ای از جسمانیّت و مادیت و زمان ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۱؛ مسکویه، ۲۰۱۷: ۹۵). نفوس انسانی قبل از آفریده شدن بدن امکان پیدایش 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، ۱۳۷۹: ۳۷۶). این امر زمانی اتفاق می‌افتد که عناصر بسیطه بدن (آب، خاک، باد، آتش) به نحو مناسبی با یکدیگر امتزاج یابند و مزاج معتدل بدن را برای دریافت فیض (نفس انسانی) از عالم مفارقات آماده سازند (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۵۸ - ۵۹). علت ایجادکننده 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 هیچ‌گونه مرجّحی از جانب علت مجردش ایجاد شود، مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد بود. چون نسبت علتش به همه زمان‌ها یکسان است و حدوث بدن این مرجح را برای آن علت ایجاد کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۳). بنابراین نفس قدیم نیست و در پی حدوث بدن مناسب با خود حادث می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵ - ۳۷۶). نفس (که مجرد است) با حدوث بدن حادث می‌شود و نه به حدوث بدن (که مادی است)؛ برخلاف نظریه ملاصدرا، که نفس را جسمانیه الحدوث می‌داند و معتقد است نفس با حرکت جوهری بدن تکوّن می‌یابد و حدوث نفس به حدوث بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۱ و ۲۲۱ و ۲۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۳۶).

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 دستور نفس پدید آمد، ظهور آن آثار نفس در بدن هم به اندازه آن استعداد و قابلیت مزاج بدنی خواهد بود (مسکویه، ۲۰۱۷: ۳۵۱). 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، ۱۴۰۰: ۷۸).

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، ۱۴۰۰: ۸۱) و در پی آن است که بدن توانایی انجام دادن افعالی را پیدا می‌کند که ذاتاً و بدون پیوند با نفس بر انجام دادنشان 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، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۲)؛ همچنان که 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. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲ - ۳۸۳). بنابراین می‌توان گفت تا هنگامی که نفس باقی است نابود شدن بدن ممکن نیست؛ همچنان که 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 تعلق میان آن دو است.

به باور مسکویه تعلق نفس به بدن از سنخ انطباع و حلول در بدن هم نیست، برخلاف اموری مانند صورت‌های معدنی و نباتی که منطبق در ماده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۸۱)، بلکه نفس با این تعلق بدن را در اختیار می‌گیرد و از آن به عنوان ابزار و آلت برای تحقق خواسته‌های خود استفاده می‌کند (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۷۷) و بدین ترتیب نفس به گونه‌ای از کمالاتش نیل می‌یابد که جز از طریق این ارتباط با بدن نمی‌توانست به آن کمالات نایل شود. این تعلق نفس ناطقه به بدن تعلقی تدبیری است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۱۴). «...النفس هی المدبّره البدن» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۴۸). مسکویه آنجا که در تفسیر «الحی» مذکور در تعریف انسان می‌نوشت: «الحی هو القابل أثر النفس» به شأن ابزار بودن نفس برای بدن و این تعلق 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 ملایم 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، ۱۴۰۰: ۱۲۵). این در حالی است که ملاصدرا ترکیب نفس و بدن را ترکیب اتحادی می‌داند و نفس را صورت بدن و حتی به نحوی عین آن می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰) که به تبع سریان آثار بدن به نفس مجازی نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۸۶). 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 تشکیل‌دهنده 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 دوسویه برقرار می‌کنند و محصول این ارتباط هم صدور اثر و فعلی است که از هیچ‌یک از آن دو به صورت مجزاً و به تنهایی صادر نمی‌شد و هم جواز سریان اثر از یکی از آن‌ها در دیگری است؛ چنان که خستگی (به عنوان اثر بدن) بر روی عملکرد نفس می‌تواند تأثیر بگذارد یا ادراک امر منافر یا ملایمی با نفس (مثلاً شادی یا شرم) می‌تواند در تغییر رنگ چهره آشکار شود (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۲۷). 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 اشیا و صورت‌های آن‌هاست» شأنی هیولانی و منفعل از بدن دارد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۲۶). 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، ۱۴۰۰: ۱۲۵). این اعضا تبعیت کامل و مشابهت تام با خواسته نفس دارند و گویا بدن سایه‌ای برای نفس است «انها شبيهة بظل النفس» (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۷۰) و تأثیری نیابتی (از نفس) را در اشیا طبیعی و مادی دارد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۰۹). هر عضوی از اعضای بدن فعلی را انجام می‌دهد که نفس اراده کرده است؛ همان سان که نجار با هر ابزاری که در اختیار دارد کاری خاص انجام می‌دهد (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۲۵).

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، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲)، همچنان که نفس بودن نفس از آن حیث است که به بدن تعلق دارد (نوری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۵۸) و در قالب این تعلق به تدبیر بدن می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۹) و آن را به استخدام می‌گیرد تا کمالات ممکنه خود را در عالم ماده کسب کند (مسکویه، ۲۰۱۷: ۲۴۸).

ب) اعتبار دوم هنگامی است که سخن از وجود فی نفساً هر یک از آن دو به میان آید و صرفاً به ذات آن دو- فارغ از ارتباط و تعلقی 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، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۳)؛ همچنان که حکیمان در چنین موقعیتی نامی برای نفس برنگزیده‌اند (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، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۲۲). ملاصدرا هم نوشته است: «لفظ نفس را برای این قوه به حسب ذات نهاده‌اند؛ بلکه از این حیث نهاده‌اند که منشأ صدور افعالی مانند حسّ و حرکت است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۶) 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» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۴۴۲)؛ همچنان که در تعریف نفس تصرّف کردن در بدن اخذ شده است: «إِنَّ نَفْسِيَّهَ النَّفْسِ أَى كُونِهَا بِحَيْثُ تَتَصَرَّفُ فِي الْبَدَنِ وَ تَتَكَمَّلُ أَمْرٌ ذَاتِيٌّ لَهَا وَوُجُودٌ حَقِيقِيٌّ لَهَا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۳).

مطابق اعتبار وجود لغیره 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 (اخوان‌الصفا، ۱۴۱۲: ۴۰). درحالی که نفس جوهری مجرد و ذاتاً حیّ 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، ۱۴۰۰: ۷۸). به تعبیر مسکویه: «الحیّ هو القابلُ أثر النفس، البدن انما كان يألّم و يحسّ بالنفس فيه فإذا صار جسماً لا أثر فيه للنفس فلا حسّ له و لا أَلْم» (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۲۵). ملاصدرا البته بر این سینا (و به تبع 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، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۱۶).

رابطه نفس با بدن در مقام سوم: هنگام مرگ

مرگ جزئی از ذات انسان است (مسکویه، ۱۴۲۷: ۲۷۶؛ مسکویه، ۱۴۰۰: ۵۵۹) و با فرارسیدن مرگ ذات انسان به طور بالفعل کامل می‌شود. مفارقت نفس از بدن و زوال رابطه میان آن دو این مجال نیل به کمال را در دسترس می‌نهد: «الموت هو تمام حدّ الإنسان؛ لأنّه حیّ ناطقٌ مائتٌ، فالموت تمامه و کماله و به یصیر الى أَفْقِهِ الْأَعْلَى» (مسکویه، ۱۴۲۷: ۲۷۶). 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 زایل شود و دیگر صرفاً حیثیت لنفسه‌ای نفس باقی بماند مرگ رخ می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶(ب)، ج ۲: ۴۶۸). 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 به کار گرفتن بدن (به عنوان ابزار برای تحقق خواسته‌های نفس) نیست مرگ را ترک این به‌کارگیری دانسته‌اند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۲۵).

مرگ را همچنین می‌توان از این حیث هم که بدن توانایی تحقق خواسته‌ها و افعال نفس را از دست داده تصور کرد و گفت: «الموت فَقْدُ الْجَسَدِ أَفْعَالِ النَّفْسِ» (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۴۵). این یعنی تا موقعی که بدن می‌تواند خواسته‌ها و افعال نفس را تحقق بخشد حیات انسان هم برقرار است و هنگامی که این بدن از پذیرش و امتثال اوامر و خواسته‌های نفس بازماند مرگ و مفارقت میان آن دو رخ می‌دهد (مسکویه، ۱۴۰۰: ۷۸). 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 خواسته‌هایش به کار نگرفت، مرگ رخ می‌دهد. از سوی دیگر اگر بدن دچار فقدان افعال نفس شد و از انجام دادن خواسته‌های نفس بازماند، مرگ رخ می‌دهد (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۴۵).

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 می‌رود و به جسم تبدیل می‌شود و صورت‌های جسمیه آن علی‌الدوام تغییر می‌یابد. نفس نیز از حیث تعلقش به بدن همراه بدن از بین می‌رود، اما از حیث لنفسه باقی می‌ماند. مسکویه سخن درباره بقای نفس بعد از مفارقت از بدن را همانند سخن درباره ماهیت نفس و نحوه

وجودش امری مستصعب و غامض می‌داند؛ هرچند خود ناگزیر از سخن گفتن در این زمینه است. او درک بقای نفس و نامیرایی آن را منوط به پذیرش تجرد ذاتی نفس (و مغایرت آن با جسم، عرض، و مزاج) می‌داند (مسکویه، بی‌تا: ۳۷). هرچند بدن علت مُعدّه و زمینه برای حدوث نفس و شرط برای فیضان نفس از جانب مُبدع آن است، این نفس در ادامه به تدبیر بدن می‌پردازد و دیگر بدن و مزاج بدنی شرط برای بقای نفس نخواهد بود، بلکه این نفس است که با تعلّق تدبیرش حافظ و باقی‌نگه‌دارنده بدن و مزاج بدنی است. به تعبیر مسکویه: «انّ النفس تُدبّر البدنَ وَ تُسَوِّهُ سِياسَةً رِیاسَه» (مسکویه، بی‌تا: ۵۳). بنابراین پس از آنکه نفس حادث شد و به بدن تعلّق گرفت، دیگر نقش اصلی بدن یعنی شأن اعدادی بدن برای نفس پایان می‌پذیرد و این نفس است که به بدن حیات می‌بخشد (مسکویه، بی‌تا) و مرگ و مفارقت نفس از بدن موجب فساد و تباهی و از بین رفتن نفس نمی‌شود، بلکه نفس (که به اعتباری باید آن را ذات انسان و لبّ و خلاصه او دانست) امری است که برخلاف جسم و بدن، پس از این مفارقت، همچنان به وضعیت غیر جسمانی خویش و تجردش از ماده و زمان و مکان باقی می‌ماند و فقط تعلّق تدبیری‌اش از بدن را کنار می‌نهد و قوای بدنی را به عنوان ابزار برای خواسته‌هایش دیگر به کار نمی‌گیرد و اکنون که کمالاتی را که از طریق استخدام بدن می‌توانست کسب کند به دست آورد راهی عالم شریف قُرب الهی و همنشینی با ابرار و موطن سعادت تامّ (یا همنشینی با اشقیاء و نزول به دار شقاوت) می‌شود (مسکویه، ۱۴۲۷: ۲۷۹). مسکویه سه استدلال را بر بقای نفس پس از مفارقت از بدن ذکر می‌کند و بر هیچ‌یک هم خرده‌ای نمی‌گیرد (مسکویه، بی‌تا: ۵۶ - ۶۱).

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 زایل ساخت و به تبع نمی‌توان شیء را به ضدّ ذاتی‌اش 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 رذاتتی است که در آن وجود دارد. ریشه رذات در اشیا هم ماده و هیولایی است که در آنها وجود دارد. در مقابل این رذات، 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 فاسدناشدنی و نامیراست. بنابراین نفس باقی است. مقصود افلاطون از حرکت خروج تدریجی از قوه به فعلیت، که از سنخ مقولات عرضی است، نیست. چون وجود چنین حرکتی مستلزم وجود ماده و جسم، مکان و زمان، و فقدان و خروج تدریجی از آن فقدان برای رسیدن به وجدان است؛ درحالی‌که جوهر نفس حرکت است و این حرکت همان حیات نفس و ذاتی آن (و فوق زمانی و فوق مکانی) و دائمی و ثابت و زایل‌ناشدنی است. این حرکت نفس به واسطه دو توجه اوست: توجهی به جانب عقل و توجهی به جانب هیولی (و بدنی که به آن تعلّق 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 درمی‌آورد. باید توجه داشت که در عالم واقع نفس دو حرکت انجام نمی‌دهد، بلکه حرکت واحدی است که دو اعتبار دارد. به اعتبار نخست نفس استفاده‌کننده است و به اعتبار دوم افاده‌دهنده حرکت و حیات است.

نتیجه

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 تعلّقش به آن جسم بوده و اطلاق بدن بر آن به نحو حقیقت نیست. هنگامی که آن جسم دارای مزاج مستعدی برای تعلّق 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؛ همچنان که 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 ابزاری 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 می‌شود 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 دیگر خواهد بود. نفس نیز در قالب جوهری عقلی که تعلق به بدنی ندارد باقی می‌ماند و دیگر کمالاتی را که متوقف بر استخدام بدن باشد دنبال نمی‌کند.

منابع

- ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدء والمعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۹ ش). *النجاة عن الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۸ ش). رساله الاضحویه. مترجم: نامشخص. در: *مجموعه رسائل ابن سینا*. قم: آیت اشراق.
- _____ (۱۴۰۰ ق). رساله فی القوى النفسانية. در: *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ ق). *الشفاء الطبيعى، النفس*. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- _____ (۱۹۸۹ م). الحدود. در: *المصطلح الفلسفى عند العرب*. قاهره: الهيئه المصريه.
- _____ (۲۰۰۷ م). *رساله احوال النفس*. پاریس: دار بیلون.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵ ش). *التحصیل*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰ ش). *التعريفات*. تهران: ناصر خسرو.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳ ش). *رسائل الشجره الالهيه*. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۵۴ ش). *المبدء والمعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰ ش). *الشواهد الربوبيه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۳ ش). *مفاتيح الغيب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶ ش). *تفسير القرآن الكريم*. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایه الأثيريه*. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- _____ (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعاليه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸ ق)، *الذریعه الى تصانیف الشیعه*، قم، اسماعیلیان.
- عامری. ابوالحسن (۱۳۷۵ ش). *رسائل ابوالحسن عامری*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فخر رازی (۱۳۷۳ ش). *شرح عیون الحکمه*. تهران: مؤسسه الصادق.
- _____ (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقيه*. قم: بیدار.
- کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۸۳ م). رساله فی الحیله لدفع الأحزان. در: *رسائل فلسفیه*. قاهره: بی‌نا.
- مسکویه، ابوعلی (۱۴۰۰ ش). *الرسائل و المکاتیب*. تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۴۲۷ ق). *تهذیب الأخلاق*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____ (۲۰۱۷ م). *الهوامل و الشوامل*. مؤسسه الهنداوی.
- _____ (بی‌تا). *الفوز الاصح*. بیروت: دار و مکتبه الحیاه.
- نصیرالدین طوسی (۱۳۷۵ ش). *شرح الإشارات و التنبیها*. قم: البلاغه.
- نوری، علی بن جمشید (۱۳۶۶ ش). *تعلیقه بر تفسیر القرآن الکریم لملاصدرا*. قم: بیدار.
- Aameri, A. (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-Mashrekiyah*. Qom: Bidar Publications. (in Persian)
- _____ (1994). *Sharhe Al-Oyoun Al-Hikmah*. Tehran: Al-Sadegh Institute. (in Persian)
- Ibn-Sina (1979). *Risalat Fi Al_Qawwi Al_Nafsaniiyyah*. in: *Rasa'il Ibn Sina*. Qom: Bidar Publications. (in Persian)
- _____ (1983). *A-Shifa, A-Tabi'iyat, Al-Nafs*. Qom: Maktaba of Grand Ayatollah Al-Mar'ashi Al-Najafi. (in Persian)
- _____ (1984). *Al-Mabbad Wa Al-Ma'ad*. Tehran: Institute of Cultural Studies. (in Persian)
- _____ (1989). *Al-Hudud*. in: *Al-Mustaleh al-Falsafi and Al-Arab*. Cairo: Al-Hiyet al-Masriyyah. (in Persian)
- _____ (2000). *Al-Najat*. Tehran: Tehran University Publications. (in Persian)
- _____ (2007). *Risalat Ahwal-Al-Nafs*. Paris: Dar Billion. (in Persian)
- _____ (2009). *Risalat Al-Adhawiyyah*. translation by an unknown translator. in: *Rasa'il Ibn Sina*. Qom: Ayat Al-Ishraq Publications. (in Persian)
- Jorjani, A. b. M. (1991). *Al-Taarefat*. Tehran: Nasser Khosrow Press. (in Persian)
- Kennedy, Y. b. I. (1983). *Resalah fi Al-Daafeah Al-ahzan*. in: *Philosophical Letters*. Cairo: Bina. (in Persian)
- Moskawieh, A.A. (n.d.). *Al-Fawz Al-Asghar*. Beirut: Dar and School of Al-Hayat.

- (2006). *Tahzeeb Al-Akhlaq*. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
- (2017). *Al-Hawamal wa Al-Shwamal*. Al-Handavi Institute. (in Persian)
- (2021). *Al-Rasaleh wa Al-Makatib*. Tehran: Publishing of written heritage. (in Persian)
- Nasir al-Din Tusi (1996). *Sharhe Al-Esharat*. Qom: Al-Balagha Publishing House. (in Persian)
- Nouri, A. J. (1987). *Commentary on Mulla Sadra's Interpretation of the Holy Quran*. Qom: Bidar. (in Persian)
- Sadr Al-Din Shirazi (1975). *Al-Mabbad va Al-Ma'ad*. Tehran: Hikmat va Philosophie Anjum. (in Persian)
- (1981). *Al-Hikmah al-Mutala'iyah*. Beirut: Dar Ihya Al-Turat Al-arab. (in Persian)
- (1981). *Al-Shawahid Al-Ruboobiyyah*. Mashhad: University Press Center. (in Persian)
- (1984). *Mafatih Al-Ghayb*. Tehran: Cultural Research Institute. (in Persian)
- (1987). *Tafsir Al-Quran Al-Karim*. Qom: Bidar. (in Persian)
- (2001). *Sharh al-Hidayah Al-Athiriyah*. Beirut: Arab History Institute. (in Persian)
- Shahrzouri, Sh.M. (2004). *Rasael al-shajarah Al-Elaheah*. Tehran: Cultural Studies Institute. (in Persian)
- Tehrani, Agha Bozorg (1987). *Al-Dhari'ah to the Shi'a Works*, Qom, Ismailiyan. (in Persian)