

Soul and Body in the Thought of Ibn Hindū al-Rāzī

Ebrahim Noei*

Faculty Member of the Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (e_noei@sbu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2026/2/22
Revised: 2026/7/18
Accepted: 2026/7/22

Cite this article:
Noei, E. (2026).
"Soul and Body in the
Thought of Ibn Hindū
al-Rāzī". *Ayeneh
Marefat*, 26(87),
105-122 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2026.243492.1752>

ABSTRACT

The philosophical views of Ibn Hindū al-Rāzī (d. 1029) have largely been neglected, including his thoughts on the soul and its relationship with the body. Nonetheless, thinkers such as Miskawayh and al-Ghazālī were influenced by him. The present study is the first research in this field and has been prepared using recently discovered manuscripts of his works as well as his published writings. He defines man as "the living, rational, mortal [being]" (*al-hayy al-nātiq al-mā'it*). This definition is not his own innovation, and it would have been preferable had he emphasized the unique mode of human existence instead. Man is a concrete compound of soul and body. Our comprehension of the soul's existence is self-evident, and we possess knowledge by presence (*'ilm-i huḍūrī*) regarding the activities of the rational soul. The body is a natural, organic instrument of which the soul is the first entelechy (perfection). The body is material, whereas the soul is an immaterial substance that utilizes the body as a tool to actualize its perfections. The soul is divided into vegetative, animal, and human types, and accepting the existence of a single soul in different bodies is impossible. The human soul possesses various faculties, some of which it carries over from its prior stages, though it transcends them by being equipped with the rational degree. The perfection of this soul lies in acquiring the trait of justice, the establishment of intelligible forms within it, and its conjunction with the acquired intellect (*al-'aql al-mustafād*). The elucidation of these ideas, along with some of the debates surrounding them, constitutes the achievements of the present article, which have been extracted and analyzed from his writings using a descriptive method.

Keywords: Soul, body, Abu al-Faraj 'Alī ibn al-Ḥusayn Ibn Hindū al-Rāzī.

* Corresponding Author Email Address: e_noei@sbu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.243492.1752>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Abu al-Faraj Ali ibn al-Hossein ibn al-Hindu al-Razi (d. 1029 AD), a philosopher contemporary with Avicenna (d. 1037 AD), Miskawayh (d. 1030 AD), and Abu Rayhan al-Biruni (d. 1048 AD), and a student of Abu al-Hasan al-Aameiri (d. 991 AD) and Ibn al-Khammar (d. 1017 AD), has been neglected, although Miskawayh and al-Ghazali (d. 1111 AD) were influenced by him. Among his neglected ideas are his views on the soul and its relation to the body. This article is the first study in this field and is based on some discovered manuscripts of his works as well as his published writings outside Iran.

Discussion

The nature of the soul and the body, and their composition and relation to one another, has been a major anthropological issue that has undergone many ups and downs throughout the history of Islamic philosophy. Understanding the developments in this field depends on knowing the views of all the major sages who preceded it, and this article seeks to explain the place of Ibn Hindu's thought on the soul, the body, and their relationship from this perspective.

He defines man as "the living, the speaking, the dying." "The living" serves as the genus of this definition, while the two qualities of "speech" and "death" function as its distinguishing features. On the basis of the first, beings incapable of thought and reasoning are excluded from the concept of man, and through the second, man is distinguished from angels. This definition is not his own invention, and it would have been more fitting to emphasize the specific mode of human existence instead of "speech" and "death" as man's compound characteristics.

In his view, man is not merely his material body, but a compound of soul and body. The existence of the soul is a self-evident perception for us, and we have direct knowledge of the effects of our speaking soul without needing argument. We also know the body as a "natural organic body," for which the soul is the "primary perfection." The body is material and composed of the four natures—water, earth, wind, and fire—but the soul has a different mode of existence from the body and is neither matter nor an attribute. Rather, it is an incorporeal substance, abstract from matter, upon which the actuality and integrity of man depend, and it uses the body as a means for realizing its desires and perfections. In expressing the dignity of the body in relation to the soul, the body may also be likened to a city governed by a municipality called the soul.

Accordingly, Ibn al-Hindu regarded the conjunction of soul and body as a kind of combination of two entities, one abstract and the other material, each with a nature distinct from the other. Such a combination should be taken as an accidental supervenience upon essence and as a kind of concrete combination, although this view was not accepted by thinkers such as Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim al-Shirazi (d. 1640 AD), who considered the soul-body relation to be an union-based combination. Ibn al-Hindu also regards the soul as a species with different types—vegetative, animal, and human—and rejects the possibility of one soul existing in different bodies. At the same time, the human soul possesses various powers, some inherited from the vegetative level and some from the animal level, and through the addition of speech it gains superiority over them. The perfection of this soul lies both practically, in attribution to the queen of justice and attachment to the level of intellects, and theoretically, in the establishment of rational forms in the soul and connection to the rational intellect.

The distinctive feature of the human level of the soul is the capacity for speech, which becomes available to human beings after they pass through the two lower levels, namely the vegetative and animal levels. At its vegetative level, the soul has powers such as procreation, nurture, and nourishment, and at its animal level it also has powers concerned with the perception of particulars and with movements arising from desire and anger.

The explanation of these ideas from Ibn Hindu's writings, together with some of the controversies surrounding them, is the achievement of the present article, extracted and analyzed, and sometimes compared, from his writings through a descriptive method.

Conclusion

This study shows that Ibn al-Hindu views man as a compound of soul and body, with the soul as an incorporeal substance and the body as its instrument. His account of the soul's levels, powers, and perfections places him within a significant line of Islamic philosophical anthropology, even though some of his formulations later met with criticism.

نفس و بدن در اندیشه ابن‌هندوی رازی

ابراهیم نوئی *

گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (e_noei@sbu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۳ بازنگری: ۱۴۰۵/۴/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۵/۴/۳۱ استناد به این مقاله: نوئی، ا.م. (۱۴۰۵). «نفس و بدن در اندیشه ابن‌هندوی رازی»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۶(۸۷)، ۱۰۵-۱۲۲. https://doi.org/10.48308/jipt.2026.243492.1752	اندیشه‌های ابن‌هندوی رازی (وفات ۴۲۰ق) مغفول مانده‌اند، ازجمله اندیشه‌اش درباره نفس و رابطه‌اش با بدن. باین‌حال، مسکویه و غزالی تحت‌تأثیر اویند. نوشتار حاضر نخستین پژوهش در این زمینه است و با استفاده از نسخ خطی یافت‌شده از آثار وی و نیز آثار منتشرشده‌اش فراهم آمده است. او انسان را «الحی الناطق المائت» تعریف می‌کند. این تعریف ابداع او نیست و بهتر بود در آن بر نحوه خاص وجود انسان تأکید می‌کرد. انسان مرکبی انضمامی از نفس و بدن است. درک ما از وجود نفس ادراکی بدیهی است و به آثار نفس ناطقه علم حضوری داریم. بدن جسم آلی طبیعی است که نفس کمال نخستین آن است. بدن مادی، ولی نفس جوهری مجرد است که بدن را به‌مثابه ابزاری برای تحقق کمالاتش به کار می‌گیرد. نفس دارای انواع نباتی، حیوانی و انسانی است و پذیرش وجود نفسی واحد در اجسام گوناگون امری محال است. نفس انسانی قوای گوناگونی دارد که برخی را از مراتب پیشینش همراه دارد و با تجهیزش به مرتبه ناطقه بر آن‌ها برتری می‌یابد. استکمال این نفس در اتصاف به ملکه عدالت و رسوخ صور معقول در آن و اتصال به عقل مستفاد است. تبیین این اندیشه‌ها به ضمیمه برخی مناقشه‌های پیرامونشان از دستاوردهای مقاله حاضر است که با روش توصیفی از نوشته‌های وی استخراج و تحلیل شده است. کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، ابوالفرج علی بن حسین ابن‌هندوی رازی

* رایانامه نویسنده مسئول: e_noei@sbu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.243492.1752>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

مسائل مربوط به نفس مانند چیستی و رابطه‌اش با بدن یا بقایش از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی است. به لحاظ اعتقادی نیز هرگونه خطایی در فهم این مسائل به خطا در فهم معاد (به منزله یکی از اصول بنیادی اعتقادی) می‌انجامد. سرگذشت حکمت اسلامی گواه بر وجود تقریرهای متفاوتی از این مسائل در میان حکیمان است. اگر بنا باشد شناخت کاملی از سیر تطورات رخ داده در این زمینه در حکمت اسلامی داشته باشیم، گریزی از آن نیست که با اندیشه‌های همه شخصیت‌های متقدم و مهم در این مسیر، به‌ویژه متفکران متقدم به‌خوبی آشنا شویم. یکی از این متفکران که تاکنون درباره اندیشه‌های حکمی (و اخلاقی) وی پژوهش درخوری انجام نشده ابوالفرج علی بن حسین ابن‌هندوی رازی (وفات ۴۲۰ ق) است. به گفته ثعالبی در *یتیمه الدهر* (تألیف: ۳۸۸ ق)، ابن‌هندو [در ۳۷۲ ق] در نیشابور به شاگردی ابوالحسن عامری (وفات ۳۸۱ ق) پرداخت و [حدود ۳۷۵ ق] در بغداد نزد ابوالخیر حسن بن سوار معروف به ابن‌خمار (وفات ۴۰۸ ق) شاگردی کرد (خلیفات، ۱۹۹۵: ۷۷ و ۳۲-۳۳؛ صفدی، ۱۴۲۰: ۲۱/۱۱). ابن‌ابی‌اصیبه هم ابن‌هندو را از اجل شاگردان ابن‌خمار و افضل فراگیران نزد او دانسته و او را استاد، سرور، فاضل و چهره‌ای شناخته‌شده در علوم حکمی و طب و فنون ادبی شمرده است که آثارش بسیار و فضایلش بر زبان‌ها جاری بود (ابن‌ابی‌اصیبه، بی‌تا: ۴۲۹-۴۳۰). ابن‌خمار خود شاگرد یحیی بن عدی منطقی بوده است (خلیفات، ۱۹۹۵: ۸۵). شهرزوری نیز ابن‌هندو را ادیب، فاضل و حکیم و دارای مصنفات بسیار می‌داند (شهرزوری، ۱۴۳۰: ۲/۱۷۲). اگرچه ابن‌هندو معاصر با مسکویه (وفات ۴۲۱ ق) و ابن‌سینا (وفات ۴۲۸ ق) و ابوریحان بیرونی (وفات ۴۴۰ ق) بود. با وجود این، گزارش صریحی از ملاقات اینان با هم در اختیار نداریم، هرچند حضور ابن‌هندو و دو متفکر نخست در ری و نیز حضور ابوریحان بیرونی در جرجان (و تألیف کتاب *الآثار الباقیه* در آنجا در سال‌های اقامت ابن‌هندو در آنجا) (خلیفات، ۱۹۹۵: ۸۸-۹۱) مؤید گمانه‌آشنایی آن‌ها با هم است. *الفوز* / *الصغر* مسکویه نشان از تأثرش از ابن‌هندو در حکمت نظری دارد، همچنان‌که *میزان العمل* غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) حاوی اقتباس‌هایی از ابن‌هندو در اخلاق است.

مسئله نوشتار حاضر آن است که ابن‌هندوی رازی درباره نفس و رابطه‌اش با بدن چه اندیشه‌ای داشت؟ این مسئله با روشی توصیفی-تحلیلی و با تمرکز بر آثار منتشره و مخطوطش دنبال خواهد شد، هرچند گاهی برای روشن شدن مقصود او و نیز تمایزش از اندیشه‌های دیگر حکیمان از نوشته‌های متفکرانی مانند فارابی، ابن‌سینا، مسکویه و ملاصدرا استمداد جسته‌ایم. پیش از این، نوشته‌های متعددی درباره رابطه نفس و بدن به‌صورت تطبیقی تألیف شده است، از آن جمله‌اند میان ابن‌سینا و ارسطو، [۱] ملاصدرا و فلوطین، [۲] دکارتیان و ملاصدرا، [۳] ابن‌سینا و ملاصدرا، [۴] حکمت متعالیه و ابن‌عربی، [۵] حکیم طهران و صدرالمآلهین، [۶] و ملاصدرا و علامه طباطبایی [۷]. مقالاتی هم برای تحلیل دیدگاه برخی از این اندیشمندان تألیف شده‌اند از آن جمله‌اند دیدگاه مسکویه، [۸] سهروردی، [۹] خواجه نصیر، [۱۰] ملاصدرا [۱۱] و مدرس زنوزی [۱۲]. پیداست که هیچ‌یک از این پژوهش‌ها متعرض اندیشه‌های ابن‌هندو در باب نفس و رابطه‌اش با بدن نشده‌اند.

چیستی انسان

انسان در نگاه ابن‌هندو با عبارت «الحي الناطق المیت» تعریف می‌شود (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰؛ ۱۳۶۸: ۲۲). او مبدع چنین تعریفی نیست. فارابی (۱۴۱۳: ۳۱۵) و ابن‌سینا (۱۴۰۴: ۶۰؛ ۱۴۰۴ الف: ۲۷۸) و مسکویه (۱۴۰۰: ۱۲۴) نیز همین تعریف را ارائه داده‌اند. «الحي» به‌مثابه جنس این تعریف و به معنای موجود دارای حس (ادراک

جزئیات) و حرکت ارادی است. دو جزء «الناطق» و «المات» فصل مرکب‌اند. «الناطق» به معنای برخورداری از فکر و درک حقایق موجودات و استعمال قیاس و استدلال (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰؛ ۱۳۶۸: ۷۵) و «المات» به معنای قابلیت مرگ و فساد است (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰). می‌دانیم که هر تعریف باید جامع افرادش و مانع اغیار باشد (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۲۲ و ۷۱). در تعریف فوق قید «الحی» برای خارج ساختن جمادات و نباتات است. «الناطق» هم برای خارج ساختن حیواناتی است که قابلیت ارائه تعریف و استدلال را ندارند. «المات» هم برای تفاوت نهادن میان انسان‌ها و فرشتگان است؛ زیرا آن‌ها موجوداتی ناطق و نامیراند (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ همو، ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰). بنابراین، می‌توان گفت:

- انسان: حی ناطق مائت.
 - دیگر انواع حیوان مانند اسب و شیر: حی غیر ناطق مائت.
 - فرشتگان: حی ناطق غیر مائت. این تطبیق ناظر به قید «ناطق و غیر مائت» است و نمی‌تواند ناظر به قید «حی» باشد؛ زیرا «حی» مترادف با «حیوان» و به معنای «جوهر نامی حساس متحرک بالاراده» است و، از آنجاکه فرشتگان دارای رشد نیستند، قید «نامی» هم بر آن‌ها صدق نمی‌کند.
 - جن (یا خصوص ابلیس): حی غیر ناطق غیر مائت. البته ابن‌هندو مصداقی برای این قسم نیاورده و تعیین «جن» یا «ابلیس» به منزله مصداق این قسم ابتکار فارابی (۱۴۱۳: ۳۱۵) است. جن و ابلیس، برخلاف انسان و فرشتگان، ناطق به معنای مدرک کلیات نیستند. مؤید قرآنی «غیرمائت» بودن ابلیس آیات ۱۴ و ۱۵ سوره اعراف و آیات ۷۹-۸۰ سوره «ص» است. مطابق این آیات، ابلیس از خداوند خواست او را تا روز قیامت نمیراند و خداوند هم چنین مهلتی به او داد و غیرمائت شد.
- تفسیر «ناطق» به ادراک کلیات، از آن نظر که علم و ادراک از مقوله کیف نفسانی و از اعراض است، باعث می‌شود که تعریف انسان به «الحی الناطق...» تعریفی حدی نباشد. «الناطق» عرض خاص و بالتبع تعریف فوق از سنخ رسم است. بنابراین، مناسب است به جای «ناطق» و «موت» بر نحوه خاص وجود نفس انسانی تأکید شود «فالنفس الناطقة فصل حقیقی، لا الناطق» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۰۶). این نفس انسانی است که هم ادراک کلیات می‌کند و هم میراست. به سبب این نحوه خاص وجود نفس است که:
- انسان با ادراک کلیات از دیگر انواع حیوان (مدرک جزئیات) متمایز می‌شود. این ادراک کلیات به نحوه وجود نفس انسانی اختصاص ندارد، بلکه نحوه وجود فرشتگان اقتضا دارد که بتوانند کلیات را درک کنند.
 - انسان اگرچه همانند فرشتگان ذاتاً مجرد از ماده است، برخلاف آن‌ها، برای ادراک کلیات از ابزار و قوای بدنی استمداد می‌گیرد، هرچند نفس انسانی، با فرارسیدن مرگ، از آلات و قوای بدنی فراغت می‌یابد و افعال خود را بی‌واسطه انجام می‌دهد.

علم ما به وجود نفس

درباره نحوه آگاهی ما از وجود نفس باید گفت ادراک ما از وجود نفس ادراکی در غایت ظهور است. مؤید این سخن آن است که هیچ انسانی در تمایز گیاهان از جمادات مردد نیست. گیاهان برخلاف جمادات، تغذیه و رشد دارند؛ زیرا نباتات نفسی دارند که جمادات از آن محروم‌اند. رشد مزبور را نمی‌توان به جسم گیاهان نسبت داد؛ زیرا جسم مشترک میان گیاه و جماد است، در هر دو اقتضای واحدی دارد. همچنین، حیوانات نیز نفسی دارند که کارکردش احساس و درک صور

و معانی جزئی است و هیچ‌یک از جمادات و نباتات چنین نفسی نیستند. انسان، علاوه بر کمالات هریک از این سه، قابلیت اندیشیدن و ادراک کلیات را نیز دارد. این ویژگی ریشه در نفس ناطقه دارد. نفس برای هریک از نبات، حیوان و انسان به‌مثابه شهردار و کدخداست که از نظام و ساختار شهر و ده مراقبت می‌کند و به آن قوام می‌بخشد. درمقابل، جمادات و عناصر بسیطه (آب، خاک، باد و آتش) فاقد کدخدا و شهردارند و، اگر از بیرون آسیبی به آن‌ها تحمیل شود، به بازسازی آن نمی‌توانند بپردازند، همچنان که نمی‌توانند حرکت و رشد کنند (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۱). باید توجه داشت که ما، با علم حضوری (و بدون نیاز به استدلال)، آثار نفس ناطقه خود یعنی قابلیت اندیشیدن و درک کلیات و استدلال‌آوری را در خویش می‌یابیم، اما درباره آثار نفس نباتی (مانند تغذیه و رشد) و نفس حیوانی (حساس بودن و حرکت ارادی داشتن) از این طریق به وجود آن‌ها پی می‌بریم که آن آثار را در خارج مشاهده و تجربه می‌کنیم، سپس کبرایی کلی و عقلی (که به‌صورت ارتکازی در ذهن وجود دارد) را به آن ضمیمه می‌کنیم و می‌گوییم، حالا که آن آثار در خارج وجود دارند، منشأ صدورشان یعنی نفس نباتی و حیوانی هم در خارج وجود دارد (فیاضی، ۱۳۸۹: ۵۹).

تعریف نفس و بدن

انسان دارای بدن و نفس است و شناخت او از خود منوط به شناخت این دو است. در باب ماهیت نفس و بدن باید گفت ابن‌هندو همانند دیگر مشائیان نفس را «کمال اول لجسم آلی طبیعی» می‌داند (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۹۱؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۱). مطابق این تعریف، بدن همان «جسم طبیعی» (برخلاف اجسام صناعی مانند انگشتر) و «آلی» (در برابر اجسام طبیعی غیرابزاری و فاقد نفس مانند زمین) است (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۹۲ و ۱۰۷) که در عالم ماده و طبیعت وجود دارد. بدن همچنین قابل تبدیل و سیال است و مراتب رشد و ضعف را از نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی و پیری می‌پیماید و سرانجام هم حیث بدن بودنش فانی (با زوال صورت بدنی) و با حیثیت جسم بودنش پذیرای صورتهای گوناگون می‌شود (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۴۶-۲۴۷). وجه کمال بودن نفس برای بدن (جسم طبیعی) آن است که نفس صورت است و صورت هر شیء کمال و تمام آن است؛ همان‌طور که صنعتگر وقتی به انگشتر شکل و صورت خاص آن را می‌دهد، دست از کار خود بر روی آن می‌کشد؛ زیرا آن را به کمالش رسانده است (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۹۲ و ۹۳). باید توجه داشت که «کمال» عبارت است از «ما یتّم به ذات النوع أو صفاته» و در برابر «کمال اول»، در تعریف نفس، «کمال ثانی» قرار دارد و تفاوتشان در این است که «کمال اول» امری وجودی است و موجب فعلیت و حقیقت یافتن شیء (و تمامیت یافتن ذات شیء) می‌شود، اما «کمال ثانی» عرضی آن شیء است و اموری مانند رنگ و اندازه را عارض بر آن شیء می‌سازد. آنچه تاکنون ذکر شد ناظر به تعریف نفس به‌طور مطلق (نباتی، حیوانی و انسانی) بود و درخصوص نفس انسانی باید ویژگی «من جهة ما یدرك حقائق الموجودات و يستعمل الاستدلال و القیاسات» را به تعریف فوق از نفس افزود، چنان‌که ویژگی اختصاصی انسان یعنی ناطق بودن بر آن دلالت دارد (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸ و ۱۰۰؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰ و ۱۲۰: برگ ۷۵).

سنخ وجودی بدن و نفس

اگرچه در نوشته‌های ابن‌هندو صریحاً نفس با عباراتی از قبیل «جوهری ذاتاً مجرد که در مقام فعل تعلق به ماده دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳۵۳/۲) تعریف نشده، او در مقام تبیین سنخ وجودی بدن و نفس به‌نحوی سخن گفته که رضایت وی از این تعریف را نشان می‌دهد. او بدن را ابزار نفس (برای تحقق خواسته‌هایش) می‌داند (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛

۱۰۶۰: برگ ۱۲۰؛ ۱۹۹۵: ۲۳۹). در عین حال، بدن مادی است (و چنان که پیش از این گفتیم، بدن «جسم طبیعی آلی» است که نفس برای آن «کمال اول» است) و از طبایع چهارگانه (آتش، هوا، آب و خاک) ترکیب یافته (ابن هندو، ۱۹۹۵: ۱۰۱ و ۱۰۲) و پیدایش و تغذیه اش هم با آن هاست؛ زیرا از نطفه ایجاد شده و نطفه هم به نحوی از غذای انسانی ایجاد شده که عبارت از نبات و حیوان است که خود این ها نیز از این طبایع چهارگانه ایجاد شده اند. این طبیعت ها در یکدیگر اثر می گذارند و در پی تضاد این طبایع با یکدیگر، هرگاه یکی از آن ها بر بقیه تسلط یافت، این تسلط در صورت بدنی انسان هم آشکار می شود (ابن هندو، ۱۹۹۵: ۲۴۶).

گواه آنکه نفس سخی غیر از سنخ وجودی بدن دارد آن است که وقتی بدن و قوا و آلاتش رو به ضعف یا بطلان و زوال می نهند، نفس (ناطقه) همچنان می تواند ادراک را انجام دهد، چنان که مشاهده می کنیم که گاهی نابینایان ذکاوت بیشتری از بینایان دارند و زودتر از آن ها به درک معقولات می پردازند. همچنین، در خواب که قوای حسی ما فعال نیست، رؤیاهای شگفتی را می بینیم که به منزله وحی اند. وجود این قبیل آگاهی ها بدون حضور یا فعالیت قوای بدنی گواه بر آن است که نفس (به ویژه ناطقه) نمی تواند مادی و هم سنخ با وجود بدن و قوایش باشد (ابن هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۹). ابن هندو نفس را غیر عرض دانسته و آن را جوهری غیر جسمانی (مجرد) می داند. تبیین های وی در این زمینه در زیر می آیند.

عرض نبودن نفس

وجود حالات و آثار متعدد نفس، که در حقیقت اعراض نفس و قائم به موضوع اند، دلیل بر جوهر بودن نفس (و عرض نبودن آن) است (فیاضی، ۱۳۸۹: ۵۹). از سوی دیگر، باید توجه کرد که اضافه نفس به بدن به معنای عرض بودن نفس نیست؛ زیرا رابطه و وابستگی عرض به جوهر رابطه ای یک طرفه است و اضافه عرض به موضوع به سبب نیازی است که از جنبه وجودی به موضوعش دارد و عرض هم هیچ نقشی در تکمیل و قوام بخشیدن به موضوعش ندارد. این در حالی است که اضافه نفس به بدن دوطرفه است و، هرچند نفس به بدن (به منزله ابزار تحقق خواسته هایش) نیاز دارد، بدن هم به نفس نیاز دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۷۱) و نفس کمال اول برای بدن (جسم طبیعی آلی) است. این بدان معناست که بدن برای بدن بودنش متوقف بر تعلق نفس به آن و تدبیرش توسط نفس است و بدن، پیش از این تعلق و تدبیر، صرفاً جسم طبیعی آلی است و در بدن بودن بدن متعلق بودن آن به نفس را باید اخذ کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۳۸۲-۳۸۳). با وجود این، ابن هندو متذکر شده است که، اگر بنا بود نفس عرض بود، «کیف» از دیگر اعراض به نفس نزدیک تر بود؛ زیرا ممکن بود کسی توهم کند که نفس همان مزاج گرم یا سرد یا مرطوب یا خشک بدن یا ترکیبی از این مزاج هاست، همچنان که سکنجبین ترکیبی از سرکه و عسل است. ولی این چهار مزاج، نه به تنهایی و نه به هنگام ترکیب با هم، موجب وقوع افعالی مانند شکل در اجسام نمی شوند و اجسام ممکن است به هر شکلی در آیند، چنان که قطعه هایی از زمین را به شکل گرد یا مربع یا اشکال دیگر می بینیم و آب هم به شکل ظرفی که در آن قرار می گیرد درمی آید. در اشیایی هم که از ترکیب این کیفیات چهارگانه پدید آمده اند آن کیفیات، نه به تنهایی و نه به صورت ترکیبی، نقشی ندارند. همانند آهنی که از نار و جسم ارضی تشکیل شده، آن ها نیز به شکل خاصی اختصاص ندارند و می توانند به شکل های گوناگون در آیند. ولی نفس در مرتبه نباتی به گیاهان قابلیت تغذیه و رشد می دهد و در مرتبه حیوانی به حیوانات توان درک صور و معانی جزئی و حرکت می بخشد و، در مرتبه ناطقه، انسان را مدرک کلیات می سازد. بنابراین، نفس نه یکی از این کیفیات چهارگانه و نه ترکیبی از آن هاست و بالتبع نباید نفس را عرض دانست (ابن هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۱-۲۳۲).

جسم نبودن نفس

نفس از سنخ جواهر جسمیه هم نیست؛ زیرا هر جسمی (و نیز هریک از طبایع چهارگانه) تنها یک حرکت دارد یا به‌سوی بالا (همانند حرکت نار و هوا) یا به‌سمت پایین (مانند حرکت آب و زمین) یا حرکتی دوری (مانند حرکت افلاک). اگر بیش از یک حرکت در اجسام مشاهده شود، حرکت دوم و بیش از آن ناشی از تأثیر عوامل بیرونی و قسری است. حال اگر نفس جسم بود، نمی‌توانست ذاتاً بیش از یک حرکت داشته باشد، درحالی‌که به‌روشنی می‌بینیم نفس دارای حرکات متعددی است، چنان‌که درختان دارای حرکت به پایین (ریشه‌های درختان) و هم به بالا (تنه درختان) و هم به راست و چپ (شاخه‌های درختان) هستند. حیوانات و انسان‌ها هم به جوانب گوناگون در حرکت‌اند (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۲-۲۳۳). مطابق استدلال دیگری بر مغایرت نفس با جسم، اگر بنا بود نفس را جسم بدانیم، باید می‌پذیرفتیم که یا نفس تمام بدن است یا داخل و جزئی از بدن است یا جسمی است که با بدن ملاقات دارد یا با بدن ترکیب و ممزوج شده است، درحالی‌که نفس نمی‌تواند بدن انسان باشد؛ زیرا بدن تحرک دارد و هر متحرکی به‌وسیله غیرخودش دارای حرکت شده است و بدن نمی‌تواند خود را به حرکت درآورد و باید عاملی بیرونی باعث حرکت آن شده باشد و آن عامل نفس است. علاوه بر اینکه اگر نفس همان بدن بود باید، با از بین رفتن عضوی از بدن، قسمتی از نفس از بین برود (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۲-۲۳۳). نفس همچنین نمی‌تواند جسمی در داخل بدن (به‌مثابه جسم دیگر) هم باشد؛ زیرا هیچ جسمی در جسم دیگر فرو نمی‌رود و، اگر چنین بود باید می‌پذیرفتیم امکان دارد همه عالم، از آن حیث که جسمی است، در جسمی کوچک‌تر مانند دانه خردل یا حتی کمتر از آن فروبرود. نیز اگر بنا بر پذیرش امکان فرورفتن جسمی در جسم دیگر باشد، وجهی برای انحصار فرورفتن خصوص یک جسم در جسم دیگر باقی نمی‌ماند و باید بپذیریم که دو یا سه یا اجسام متعدد هم می‌توانند در یک جسم فروروند. این در حالی است که هر جسم مکان و فضای خاص خود را اشغال می‌کند و مکان هر جسم به مقدار حجم آن است و امکان ندارد که مکانش از حجمش بیشتر یا کمتر باشد. حال اگر قرار باشد جسم یا اجسام دیگری در جسم نخست فروروند، باید پرسید این جسم یا اجسام جدید در کدام مکان و حجم داخل می‌شوند؟ مکان این جسم یا اجسام کجاست؟ اگر کسی بگوید که با فرورفتن جسم یا اجسامی در جسم دیگری درواقع حجم جسم نخست بسط می‌یابد تا برای مکان جسم دوم یا اجسام فرورفته در آن مکانی پدید آید، در پاسخ به او باید گفت که در این صورت عملاً مداخله‌ای رخ نداده و درواقع مخالطت و مجاورت دو یا چند جسم با یکدیگر رخ داده که هریک از آن‌ها حجم و مکان خاص خود را همچنان دارند و تفاوت اکنون و گذشته آن‌ها صرفاً در این است که پیش از این در کنار یکدیگر قرار نداشتند و اکنون در مجاورت با هم‌اند. مجاورت در میان اجسام هم صرفاً در حد در کنار هم قرار گرفتن اطراف و سطوح آن‌هاست و امکان ندارد یک جسم با همه وجودش (حتی اعماق و بواطنش) با جسم دیگر تلاقی و هم‌جواری کند. بنابراین، اگر قرار بود که نفس جسمی (همین بدن) را مجاورت کند، باید می‌پذیرفتیم که فقط سطوح و جوانبی از بدن، که با نفس ملاقات و مجاورت دارند، دارای حیات شده‌اند و (برای آن مجاورت) و اعماق و باطن بدن، که با نفس (با تلقی جسم از آن) مجاورت ندارد، نمی‌توانند دارای حیات هم باشند. این در حالی است که ما حیات را به همه بدن و نه فقط سطح ظاهری بدن نسبت می‌دهیم (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۳-۲۳۴).

همچنین، نمی‌توان نفس را جسمی ممزوج با این بدن دانست، چون امتزاج اشیا با یکدیگر اقتضا دارد که آن‌ها با هم اختلاط یابند و در هم تأثیر بگذارند و هریک از آن اجسام صورت نخستین خود را از دست بدهند و صورت جدیدی پدید آید، همچنان‌که در سکنجبین صورت سرکه‌ای و عسلی از بین می‌رود و صورت جدیدی پدید می‌آید. حال اگر بنا بود نفس هم با بدن ترکیب شود، باید هریک از نفس و بدن صورت سابق خود را از دست بدهند و هر دو از بین بروند. اما

می‌دانیم بدن دچار فساد و تباهی نمی‌شود و همچنان صورتش باقی و جسمی دارای طول، عرض و عمق است. در پی این استدلال‌ها، باید پذیرفت نفس نمی‌تواند عرض یا جسم باشد و باید آن را جوهری غیرجسمانی دانست (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۵-۲۳۴).

ابن‌هندو هنگام شناسایی بدن و نفس به تعلق و ارتباطی که آن دو با یکدیگر دارند نظر دارد. بنابراین، در تعریف بدن، حیثیت ایزاری و تحت تدبیر نفس بودن اخذ و، در تعریف نفس، تدبیر بدن اخذ می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۳۸۳-۳۸۲ و ۴۴۲؛ نوری، ۱۳۶۶: ۲/۴۵۸). اما می‌توان به بدن و نفس مستقل از دیگری هم نگریست که، مطابق آن، دیگر نمی‌توان به بدن از آن حیث که مستقل از ارتباط با نفس است حقیقتاً «بدن» را اطلاق کرد و باید آن را جسم دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۳۸۳؛ جسمی که تعلق و ارتباط با نفس در آن لحاظ نشده است. همچنان که اگر بنا باشد به نفس فارغ از ارتباطش با بدن نگریسته شود، یا باید عنوان دیگری (مانند عقل) را برای آن انتخاب کنیم یا اطلاق نفس در اینجا را اشتراک لفظی بدانیم و بگوییم: «نفس را صرفاً از این جهت نفس می‌نامیم که افعال خاصی را در اجسام انجام می‌دهد. اما برای نفس، به حسب ذاتش، تنها از باب اشتراک در اسم است که نام نفس را برگزیده‌ایم، بلکه نام مختص به نفس — به حسب ذاتش — عقل است و نه نفس» (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۲۲۲). به باور ملاصدرا نیز، لفظ نفس را برای این قوه به حسب ذات ننهادند، بلکه از این حیث ننهادند که منشأ صدور افعالی مانند حس و حرکت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۶).

وحدت یا کثرت نفس در انسان

با التفات به اینکه وجود نفس در انسان را از طریق مبدئیت نفس برای صدور افعال و آثار گوناگون می‌توان پذیرفت، اینک این پرسش پیش‌روی ما قرار دارد: اکنون که انسان دارای افعال و آثار گوناگونی (مانند تغذیه، رشد، حساسیت، حرکت و نطق) است، آیا باید هریک از آن‌ها را به نفسی نسبت داد یا اینکه می‌توان همه آن‌ها را به نفس واحدی که دارای قوای متعددی است منسوب ساخت؟ ابن‌هندو پاسخ نخست را می‌پذیرد و نفس را جنسی دارای انواع مختلف می‌داند. نبات نوعی است که تغذیه و رشد دارد. حیوانات، علاوه بر آن، دارای ویژگی‌های متعددی‌اند. برخی از آن‌ها، اگرچه مکانشان را تغییر نمی‌دهند (و از جنبه‌ای همانند نباتات‌اند)، گویا فقط لامسه دارند (مثل کرم خاکی) و سرما و گرما را درک می‌کنند و به آن واکنش نشان می‌دهند. برخی دیگر از حیوانات تغییراتی در مکان خود هم می‌دهند. برخی، علاوه بر این، به تخیل هم می‌پردازند و صور محسوسات را هم در نبود اشیای محسوس درک می‌کنند. برخی دیگر (انسان)، علاوه بر این، خردورزی نیز می‌کنند.

ابن‌هندو واحد بودن نفس را محال می‌داند. پذیرش وحدت نفس در اجسام گوناگون مستلزم آن است که بپذیریم نبات، حیوان و انسان دارای نفس واحدند و، اگر آثار حیوان (مثلاً) در نبات دیده نمی‌شود، از این‌روست که جسم نبات مانعی برای بروز افعال حیوانات از نفسش ایجاد کرده است؛ همچنان که اگر حیوان نمی‌تواند کلیات را درک کند، صرفاً به سبب آن است که جسم حیوانی برای او مانعی ایجاد کرده است، هرچند نفس ذاتاً چنین محدودیت‌هایی ندارد. به پندار ابن‌هندو، پذیرش وحدت نفس مستلزم آن است که بپذیریم نفس نباتی ذاتاً بتواند مدرک محسوسات و نطق هم باشد یا اینکه نفس حمار بتواند ستاره‌شناسی کند و الهیات و حکمت و سیاست‌گذاری مدینه را بداند، هرچند عرض و مانعی بیرونی (جسمش) می‌تواند مزاحمتی برای فعلیت یافتن این قابلیت‌ها ایجاد کند. البته این مانع دائماً حضور دارد و، علی‌رغم وجود آن همه قابلیت برای نبات یا حمار، هیچ‌گاه آن قابلیت‌ها به فعلیت نخواهند رسید. اما به‌راستی آیا وجود چنین قابلیت‌هایی، که هیچ‌گاه

امکان ندارد به فعلیت برسد، امری لغو نیست؟ نتیجتاً این‌هندو پذیرفته است که اجسام دارای نفوس انواع گوناگون و متعددی از نفس را دارند. برخی از اجسام دو نفس نامیه و حساسه را دارند و برخی، افزون بر آن‌ها، یکی از دو نفس شهوانی یا غضبی را دارند و برخی هم ممکن است هر چهار نفس مزبور را داشته باشند، همچنان‌که می‌توان فرض کرد برخی اجسام دارای نفوس، علاوه بر این چهار نفس، دارای نفس ناطقه هم باشند (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۶). بنابراین، باید گفت هریک از انسان‌ها از آن حیث که، علاوه بر فعل ویژه انسان (نطق)، افعال نبات و حیوان را هم انجام می‌دهند باید دارای نفوس متعدد باشند. این در حالی است که دیگر حکیمان هر انسانی را دارای نفس واحد می‌دانند و صدور افعال گوناگون را به قوای گوناگون این نفس واحد نسبت می‌دهند؛ برای مثال، قوه‌ای عهده‌دار تغذیه است و قوه دیگری عهده‌دار رشد، قوه سومی هم ادراک مبصرات را بر عهده دارد و قوه دیگری شنیدن را و نفس هم به تدبیر این قوای متعدد می‌پردازد و به اعتبار این تدبیر است که افعال آن قوا را به نفس هم می‌توان نسبت داد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۵). به بیان دیگر، می‌توان از مراتب تشکیکی نفس انسان سخن گفت و پذیرفت که انسان دارای نفسی کامل‌تر (نفس ناطقه) است که حاوی کمالات نفس نباتی و حیوانی (که در مقایسه با آن ناقص‌اند) نیز هست و افعال و آثار آن دو نفس را می‌توان به این نفس هم نسبت داد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۹: ۸/ ۷۱). بنابراین، به‌اختصار می‌توان گفت «النفس فی وحدتها کلّ القوی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۹: ۸/ ۲۲۱).

مراتب و قوای نفس و استکمال آن

نفس دارای سه مرتبه است. مرتبه نباتی که در غایت نقصان است و مرتبه انسانی (حیوان ناطق) که کامل‌ترین مرتبه است و مرتبه میانه که به دیگر انواع حیوان اختصاص دارد (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰).

مرتبه نباتی نفس

نفس نباتی را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌دانند، از آن حیث که افعالی مانند تولیدمثل، رشد و تغذیه را انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف: ۳۱۹). قوای نفس نباتی به دو دسته قوای خادمه و قوای مخدومه تقسیم می‌شوند. دسته نخست عهده‌دار انجام افعالی‌اند که همسو با عملکرد دسته دوم‌اند. قوای مخدومه نفس نباتی عبارت‌اند از سه قوه مولده (موظف به تولید جنین در رحم یا تولید خون در کبد)، مربیه (پرورش جنین و رساندن آن به حد تمام‌وکمال) و غاذیه (رساندن غذا به بدن و جایگزین ساختن غذا با مقداری از بدن که تحلیل رفته‌اند). البته، قوای مربیه و غاذیه به مولده هم خدمت می‌رسانند. قوایی هم که خادم غاذیه‌اند عبارت‌اند از جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه. دو قوه مصوره (صورت‌بخش به جنین) و مغیره (تغییردهنده صورت جنین و تغییردهنده غذا به بدن) نیز خدمتگزاران قوه مولده‌اند (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۱۰۴).

مرتبه حیوانی نفس

نفس حیوانی را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌دانند، از آن حیث که جزئیات را درک می‌کند و حرکت ارادی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف: ۳۲۰). نفس حیوانی دارای سه دسته قوه است. دسته ادراکی مانند قوه تخیل (که مدبره و تدبیرکننده معیشت است)، قوه ذاکره، قوه ادراک محسوسات پنج‌گانه (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۱۰۵). دسته دوم و سوم ناظر به قوای غضبی و شهوی‌اند. نفس انسان برای تدبیر معاش به قوه غضبی و شهوی نیاز دارد و به اعتبار برخورداری از این دو قوه گاهی بر

آن اطلاق نفس غضبی یا سبعی و نفس شهوی یا بهیمی می‌شود. نفس غضبی او را به‌سوی دفع تهدیدها سوق می‌دهد و نفس شهوی هم او را به جلب مطلوباتش مانند خوردنی و نوشیدنی‌ها راهنمایی می‌کند و، با عملکرد درست این دو نفس، انسان از بقای بدن و بقای نوع خود بهره‌مند می‌شود. جایگاه (به تعبیر دقیق‌تر، ابزار) نفوس غضبی و شهوی به‌ترتیب عبارت‌اند از قلب و کبد (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰).

مرتبه انسانی نفس

با وجود آنکه آدمی از حیثی نبات است و برای بقای خود به تغذیه، رشد، ترمیم و تقویت بدن و غیره می‌پردازد و از حیثی حیوان است و به ادراک صورت‌ها و معانی جزئی می‌پردازد و با استمداد از شهوات به جذب امور سازگار با خویش می‌پردازد و با کمک از غضب، امور ناسازگار با وجود خویش را دور می‌سازد. در کنار این دو حیثیت، آدمی دارای جنبه ناطقیّت و قابلیت درک حقایق موجودات و استعمال قیاس و استدلال بر آن‌ها را دارد و به تدبیر نفس، منزل و کشور می‌پردازد (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸ و ۱۰۰؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰ و ۱۲۰: ۱۳۶۸: ۷۵) این قوه را عقل انسانی (در برابر عقل فعال و ملکّی) می‌خوانند که خود به دو دسته عقل بالقوه (موجود در کودکان) و دسته عقل بالفعل (نزد فیلسوفان) تقسیم می‌شود (ابن‌هندو، ۱۳۶۸: ۹۰). مغز جایگاه (به تعبیر دقیق‌تر، ابزار) نفس ناطقه است (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ همو، ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰).

استکمال نفس

با التفات به اینکه نفس انسان دارای دو شأن عملی و نظری است، استکمال نفس او هم از دو حیثیت قابل‌بررسی است.

استکمال شأن عملی نفس

در صورتی‌که نفس ناطقه (عقل بالفعل) بر انسان حکم‌فرما باشد، با فرشتگان قرابت می‌یابد و، در صورتی‌که آدمی صرفاً از نفس غضبی و شهوی تبعیت کند، به زمره بهیمه‌ها و درندگان وارد می‌شود (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰). آدمی همواره در این کشمکش قرار دارد که نبات باشد یا حیوان یا از این دو عبور کند و با تقید به اقتضائات نفس ناطقه، خود را با فرشتگان همانند سازد. شرف انسانی هم به الحاق به همین مرتبه فرشتگان است و اساساً شأن و کمال هر پدیده به الحاق به مرتبه وجودی افضل از مرتبه وجودی خویش است، همچنان‌که کمال کاتب نیل به مرتبه وزارت است و شرف فرمانده پیش‌قراولان یک لشکر نیل به مرتبه فرماندهی لشکر است. حال با التفات به اینکه فرشتگان ناطقانی‌اند که عقل محض‌اند و هرگز گرفتار تراحم با دواعی شهوانی و غضبی نیستند، می‌توان پذیرفت هرگاه نفس انسانی بتواند خود را از مزاحمت‌های ناشی از شهوت و غضب رهایی بخشد، فرشته‌ای رهایی‌یافته از سلطنت آن دو نفس می‌شود و به سعادت ابدی و هم‌جواری ملکوتیان می‌رسد. هم پیامبران چنین بشارتی را به ما داده‌اند و هم فیلسوفان بر آن برهان‌هایی اقامه کرده‌اند. سعادت‌ی که هرگز لذائذ دنیوی همانند آن نیستند و به مقداری با آن تفاوت دارند که نامیدن لذائذ دنیوی به سعادت نمی‌تواند به‌نحو حقیقت تلقی شود؛ چراکه میان انسان و حیوانات تفاوتی در آن‌ها دیده نمی‌شود و حتی می‌توان تصور کرد که گاهی برخی از حیوانات به‌مراتب بیشتر از انسان‌ها دارای لذت‌اند؛ چنان‌که بوزینگان در استفاده از قوه شهوت یا گوسفندان در خوردن علف به درجه‌ای از التذّاد می‌رسند که انسان‌ها در مرتبه حیوانی خویش توان سبقت بر آن‌ها را ندارند. آنچه موجب استکمال انسان می‌شود آن است که مطابق اقتضائات عقل خویش رفتار کند

و خود را به فضائل و کمال ویژه انسان برساند و مزین به فضایل حکمت، شجاعت و عفت شود و در استعمال قوای عالمه (ناطقه) و عامله (شهوت و غضب) خود را از افراط و تفریط به دور دارد و متصف به عدالت شود (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸ب؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰ب).

استکمال شأن نظری نفس

هرچند استکمال نفس ناطقه با درک معقولات است، علوم انسان به دو دسته حسی (ادراکات حسی جزئی و آگاهی از صناعات و حرّف) و عقلی (علم به حقایق موجودات) تقسیم می‌شوند. علوم حسی (در مقایسه با علوم عقلی) استکمالی برای نفس در پی ندارند؛ زیرا تنها تا هنگامی برای نفس می‌مانند که نفس در ارتباط با محسوسات است و حواس را به کار گرفته است و، پس از مفارقت نفس از حواس، آن مدرکات جزئی هم در اختیار نفس نخواهند بود؛ همچنان که وقتی اشیا از مقابل آینه کنار گذاشته شوند، صورت آن اشیا هم در آینه منعکس نخواهد شد؛ زیرا نه آن صورت‌ها برای آینه ذاتی بوده و نه صورت‌های حسی برای نفس صوری راسخ‌اند. بنابراین، باید کمال باقی برای نفس را علوم عقلیه دانست که صورت‌های معقول، ذاتی و راسخ در نفس‌اند (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۴۲-۲۴۳).

آنچه ابن‌هندو درباره شأن نظری نفس آورده در اندیشه دیگر حکیمان بسط بیشتری یافته است. آنان، با تقسیم مراتب عقل نظری به «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد»، کمال انسان را به اتصال به عقل مستفاد می‌دانند. «غایة کمال الإنسان أن يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد و لقوته العملية العدالة» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ب: ۹۹-۱۰۰).

ترکیب نفس و بدن

پیش از این گفته شد که ابن‌هندو نفس را مجرد (جوهر غیرجسمانی) و بدن را مادی می‌داند و ترکیب این دو در انسان مستلزم پذیرش ترکیب میان مجرد و ماده است. در این ترکیب، می‌توان بدن را به مثابه ماده یا حلقه نقره‌ای برای انگشتر و بسان ابزار برای تحقق خواسته‌های نفس (همانند قلم در دستان کاتب) دانست. نفس کمال برای بدن است و بدن جسمی است که به مثابه مرکب در خدمت سواری به نام نفس است (ابن‌هندو، ۱۰۲۵: برگ ۹۸ب؛ ۱۰۶۰: برگ ۱۲۰أ). از همین رو، باید به توصیه افلاطون عمل کرد: «اعتنوا بقوام البدن فإنه آلة النفس» (ابن‌هندو، ۱۳۱۸: ۱۴) تبعیت اعضای بدنی (به مثابه ابزار) از اراده و خواسته نفس به نحوی است که آن‌ها را شبیه به سایه نفس می‌سازد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۷۰). هریک از اعضای بدن فعلی از افعال بدن را به نیابت از نفس انجام می‌دهند، همانند ابزارهای نجاری که هریک کار خاصی را که نجار اراده کرده انجام می‌دهند (مسکویه، ۱۴۰۰: ۱۲۵). انسان نیز نفس ناطقه است، از آن حیث که اعضای بدن را به کار می‌برد تا افعال خاصش را انجام دهد (مسکویه، ۲۰۱۷: ۱۷۷). پذیرش رابطه ابزاری برای بدن نسبت به نفس یا تنظیر آن‌ها به کدخدا و ده یا شهردار و شهر (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۳۱) مستلزم آن است که هریک از نفس و بدن را دارای ماهیت متمایز و ترکیبشان را همانند عروض عرضی بر جوهری بدانیم و بپذیریم آن ترکیب ترکیبی انضمامی است و ممکن است امری (مثل حیات) حقیقتاً برای یکی از این دو عضو ترکیب باشد (نفس) و به تبع انضمام دیگری (بدن) به عضو نخست، به عضو اخیر ترکیب (بدن) سرایت یافته باشد. مطابق اعتبار وجود لغیره هریک از نفس و بدن باید بدن (که همان جسد به شرط تعلق نفس به آن است) را امری مادی دانست که بر اثر مجاورتش با نفس به نحوی عرضی می‌توان حیات را به آن نسبت داد (اخوان‌الصفاء، بی تا: ۴۰/۳)، درحالی که نفس جوهری مجرد و ذاتاً حیّ است که

بدن را به منزله ابزاری برای تحقق خواسته‌هایش 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 و ۱۲۵). ملاصدرا به مشائیان اعتراض دارد که چرا آنان تدبیر بدن توسط نفس را از سنخ عرضی که عارض بر نفس می‌شود و انضمامی می‌شمارند؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶/۹). او ترکیب نفس و بدن را ترکیب اتحادی می‌داند و نفس را صورت بدن و حتی به نحوی عین آن می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۰/۹) که، مطابق آن، سریان آثار بدن به نفس مجاز نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۲۸۶).

حیات انسان به تدبیر بدن توسط نفس است و زوال ترکیب نفس و بدن به هنگام مرگ است. در این مجال البته نفس، همانند گذشته، مجرد است و به حیاتش ادامه می‌دهد، ولی دیگر از بدن به منزله ابزاری برای تحقق خواسته‌هایش بهره نمی‌گیرد و از همه اعراض بدنی رها خواهد شد و دیگر نه حرکتی و نه سکونی نخواهد داشت و به اعمالی (مانند مشاهده حقایق مجرد و روحانی) اقدام خواهد کرد که پیش از این به واسطه تعلقش به بدن از انجام آن‌ها باز می‌ماند (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۴۳). بدن هم ممکن است تا مدتی به همان هیئت سابقش باقی بماند، چنان‌که مزاج سابقش، در پی وزیدن هوا یا فروافتادن بدن در غسل یا کافور، چندان تحت تأثیر طبایع متضاد با آن قرار نگیرد. این وضعیت البته نمی‌تواند دائمی باشد؛ زیرا آن هوا یا آن داروها تأثیری دائمی ندارند و سرانجام طبایع خارجی و متضادشان در آن‌ها غلبه خواهند یافت، حتی ممکن است ترکیب مزاج در بدن در پی تعارض طبایع موجود در آن باعث فساد بدن شود، چنان‌که طبیعت آتش و باد به‌سوی بالا و رهایی از ترکیب با آب و خاک در بدن تمایل دارند، ولی در مقابل طبیعت آب و خاک به‌سوی پایین و سیلان یا رسوب متمایل‌اند. در مواردی هم بدن به هنگام مرگ بلافاصله متلاشی می‌شود؛ همان‌گونه که هندویان جثه‌های مردگان خویش را بلافاصله می‌سوزانند. پس از مفارقت نفس با بدن، صورت سابق بدن از بین می‌رود، اما ماده بدن صورت دیگری خواهد گرفت؛ مثل اینکه هندویان با سوزاندن بدن مردگان‌شان، صورتی از نار را به جای صورت سابق بدن می‌نشانند. ماده بدن، بعد از آنکه صورت سابقش را از دست داد، همچنان باقی است (همان هیولای بعیده) و ممکن است صورت یکی از طبایع یا صورتی نباتی بگیرد و در زمین‌های مزروعی بروید یا اینکه صورتی حیوانی بپذیرد و حیوانی از آن پدید بیاید یا از آن تغذیه کند و در بدن آن حیوان به نطفه حیوان دیگری تبدیل شود. حتی ممکن است ماده بدن انسان سابق به‌مرور در مسیر تغذیه انسان دیگری قرار بگیرد و در بدن او به نطفه بدن انسان دیگری تبدیل شود (ابن‌هندو، ۱۹۹۵: ۲۴۸-۲۴۶).

نتیجه‌گیری

این نوشتار به تبیین و تحلیل اندیشه‌های یکی از حکیمان مشائی قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری (که پیش از مسکویه و ابن‌سینا در گذشته)، ابوالفرج ابن‌هندوی رازی، درباره نفس و بدن و ترکیبشان (پس از استخراج آن‌ها از آثار مخطوط و منتشره‌اش) پرداخت و نشان داد که وی با تعریف انسان به «حیّ ناطق مائت» او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد، هرچند مناسب‌تر آن بود که به جای تمرکز بر فصل مرکب «ناطق و مائت» بر نحوه وجود انسان و نفس ناطقه او به منزله وجه تمایز وجودی انسان از سایر موجودات تأکید می‌کرد. انسان از بدن و نفس ترکیب شده و بدن جسمی آلی و طبیعی و مرکب از طبایع چهارگانه است و نفس کمال نخستین برای چنین جسمی است. علم ما، به مغایرت این دو با هم، برآمده از درک حضوری ما از وجود نفس و عملکرد آن است. نفس انسانی (به مثابه جوهری غیر جسمانی و مجرد از ماده) با گذر از مرتبه نباتی و حیوانی به مرتبه ناطقه می‌رسد که خود دارای دو شأن عملی و نظری است و، با استخدام

بدن به مثابه ابزاری برای تحقق کمالاتش، زمینه نیل به استكمال این دو شأنش را فراهم می‌آورد. البته، همین شأن ابزاری، به ضمیمه مادی بودن بدن و تجرد نفس، مجال این تلقی را هم فراهم می‌آورد که ترکیب و رابطه نفس و بدن با یکدیگر در نگاه ابن‌هندوی رازی انضمامی باشد که البته با اندیشه و دلایل اتحادی تلقی شدن ترکیب نفس و بدن در حکمت متعالیه به چالش کشیده شده است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسنده مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

- [۱]. فصلنامه اندیشه فلسفی، پاییز ۱۴۰۰.
- [۲]. دوفصلنامه کاوش‌های فلسفه دین، پاییز و زمستان ۱۴۰۳.
- [۳]. دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی، ش ۲۳.
- [۴]. فصلنامه نقد و نظر، پاییز ۱۳۹۰؛ دوفصلنامه مقالات و بررسی‌ها، ش ۹۱.
- [۵]. تاریخ فلسفه، پاییز ۱۳۹۳.
- [۶]. فصلنامه حکمت اسلامی، پاییز ۱۳۹۴.
- [۷]. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۵۰.
- [۸]. فصلنامه فلسفه دین، زمستان ۱۴۰۴.
- [۹]. فصلنامه ذهن، ش ۳۹.
- [۱۰]. فصلنامه مطالعات معرفتی، زمستان ۱۳۹۳.
- [۱۱]. فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۸؛ فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۲۳ و ۳۴؛ فصلنامه آیین حکمت، ش ۴؛ فصلنامه خردنامه صدرا، ش ۴۱.
- [۱۲]. فصلنامه حکمت اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۸.

منابع

قرآن کریم.

- ابن‌ابی‌اصیبه (بی‌تا). عیون‌الأنباء. بیروت: دارالمکتبة الحیاء.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). الشفاء، البرهان. قم: مکتبة‌المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). الشفاء، الجدل. قم: مکتبة‌المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ش-الف). النجاة. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ش-ب). المبدء و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: مرکز النشرالتابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹). الحدود در المصطلح الفلسفی عند العرب. قاهره: الهيئة المصرية.
- ابن‌هندو، علی بن حسین (۱۰۲۵ق). المقالة السماعیة فی سیاسة النفس، نسخه خطی ۵/ ۲۱۹۰، قم: کتابخانه مرکز احیاء تراث اسلامی قم.
- ابن‌هندو، علی بن حسین (۱۰۶۰ق). المقالة السماعیة فی سیاسة النفس. نسخه خطی ۷/ ۴۷۰۰، تهران: کتابخانه ملی

ایران.

- ابن هندو، علی بن حسین (۱۳۱۸ق). *الکلم الروحانية من الحكم الروحانية*. قاهره: مطبعة الترقی.
- ابن هندو، علی بن حسین (۱۳۶۸ش). *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن هندو، علی بن حسین (۱۹۹۵). مقاله فی وصف المعاد الفلسفی در *ابن هندو، سیرته، آراءه الفلسفیه*. اردن: جامعة الأردنية.
- اخوان الصفا (بی تا). *رسائل اخوان الصفا*. بیروت: دارالإسلامیه.
- خلیفات، سحبان (۱۹۹۵). *ابن هندو، سیرته، آراءه الفلسفیه*. اردن: الجامعة الأردنية.
- سبزواری، هادی ابن مهدی (۱۳۶۹ش). *شرح المنظومة*. تهران: نشر ناب.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۴۳۰ق). *تواریخ الحكماء و الفلاسفة*. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۹). *الأسفار الأربعة*. بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- صفدی، صلاح‌الدین خلیل (۱۴۲۰ق). *الوافی بالوفیات*. بیروت: دارإحياء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸ش). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الأعمال الفلسفیه*. بیروت: دارالمناهل.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة*. قم: بیدار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹ش). *علم النفس فلسفی*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب (۱۴۰۰ش). *الرسائل و المکاتیب*. تهران: میراث مکتوب.
- مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب (۲۰۱۷). *الهوامل و الشوامل*. بیروت: مؤسسة الهمندای.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵ش). *شرح الأسفار الأربعة*، جلد ۸. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- نوری، علی بن جمشید (۱۳۶۶ش). *(تعلیقہ بر) تفسیر القرآن الکریم لملاصدرا*. قم: بیدار.

References

The Holy Qur'ān.

Ibn Abī Uṣaybi'ah. (n.d.). *Uyūn al-anbā'*. Beirut: Dār al-Maktabat al-Ḥayāt.

Ibn Hindū, 'Alī b. Ḥusayn. (1616). *al-Maqāla al-samāḥiyya fī siyāsāt al-naḥs*, Ms. 5/2190. Qom: Qom Center for Islamic Heritage Revival Library.

Ibn Hindū, 'Alī b. Ḥusayn. (1650). *al-Maqāla al-samāḥiyya fī siyāsāt al-naḥs*, Ms. 7/4700. Tehran: National Library of Iran.

Ibn Hindū, 'Alī b. Ḥusayn. (1900). *al-Kalim al-rūḥāniyya min al-ḥikam al-rūḥāniyya*. Cairo: Maṭba'at al-Taraqī.

Ibn Hindū, 'Alī b. Ḥusayn. (1989). *Miftāḥ al-ṭibb wa minhāj al-ṭullāb*. Tehran: Tehran University Press.

Ibn Hindū, 'Alī b. Ḥusayn. (1995). *Maqāla fī waṣf al-ma'ād al-falsafī*, in *Ibn Hindū, sīratuhu, ārā'uḥu al-falsafīyya*. Jordan: University of Jordan.

Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdallāh. (1984a). *al-Shifā'*, *al-Burhān*. Qom: Maktabat al-Mar'ashī.

Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdallāh. (1984b). *al-Shifā'*, *al-Jadal*. Qom: Maktabat al-Mar'ashī.

- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abdallāh. (1984a). *al-Najāt*. Tehran: Tehran University Press.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abdallāh. (1984b). *al-Mabda’ wa al-ma’ād*. Tehran: Institute of Islamic Studies.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abdallāh. (1996). *al-Nafs min kitāb al-shifā’*, ed. Ḥasan Ḥasan-zāda Āmulī. Qom: Markaz al-Nashr al-Tābi’ li-Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abdallāh. (1989). *al-Ḥudūd fī al-muṣṭalaḥ al-falsafī ‘inda al-‘arab*. Cairo: al-Hay’at al-Miṣriyya.
- Ikhwān al-Ṣafā. (n.d.). *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā*. Beirut: Dār al-Islāmiyya.
- Khalīfāt, Saḥbān. (1995). *Ibn Hindū: His Biography and Philosophical Views*. Jordan: University of Jordan.
- Miskawayh, Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad. (2021). *al-Rasā’il wa al-makātib*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.
- Miskawayh, Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad. (2017). *al-Hawāmil wa al-shawāmil*. Beirut: Mu’assasat al-Hindāwī.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1996). *Sharḥ al-asfār al-arba’a*, Vol. 8. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Nūrī, ‘Alī b. Jamshīd. (1987). *Ta’līq ‘alā tafsīr al-Qur’ān al-karīm li-Mullā Ṣadrā*. Qom: Bīdār.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. (1989). *al-Asfār al-arba’a*. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Sabziwārī, Hādī b. Mahdī. (1990). *Sharḥ al-manẓūma*. Tehran: Nashr-i Nāb.
- Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl. (1999). *al-Wāfī bi-al-wafayāt*. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turāth.
- Shahrzūrī, Shams al-Dīn Muḥammad. (2009). *Tawārīkh al-ḥukamā’ wa al-falāsifa*. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. (1999). *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad. (1992). *al-A’māl al-falsafīyya*. Beirut: Dār al-Manāhil.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar. (1990). *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*. Qom: Bīdār.
- Fayyādī, Ghulāmriḍā. (2010). *Philosophical Psychology*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

*This page is intentionally
left blank.*