

# الدین رازی و ابن سینا نجم و برسی نفس در آرای



یعقوب یسنا



بنیاد آذین  
تاسیس

## چکیده

نفس از جمله موضوعات و مسائل قابل بحث در فلسفه، عرفان، ادیان و علم است. بنابراین، در فلسفه، عرفان و کلام اسلامی نیز از موضوع و مسئله‌های مهم و قابل توجه بوده که از آغاز شکل‌گیری فلسفه، عرفان و کلام اسلامی، فیلسوفان، عارفان و متکلمان به بحث نفس پرداخته‌اند. هدف این مقاله نیز پرداختن به جایگاه نفس در عرفان و فلسفه است که به صورت مشخص این جایگاه را در آرای نجم‌الدین رازی به نمایندگی از عرفان و در آرای ابن سینا به نمایندگی از فلسفه نسبتاً مورد مطالعه تطبیقی قرار داده است تا به صورت کلی به تفاوت دیدگاه عرفان و فلسفه دربارهٔ نفس اشاره شود و به صورت جزئی‌تر حدود آرای رازی و ابن سینا دربارهٔ نفس مشخص شوند.

برای تشخیص حدود و تفاوت آرای رازی و ابن سینا دربارهٔ نفس از روش کیفی - تحلیلی استفاده شده است. تلاش صورت گرفته که به صورت مستقیم به آرا و نظر رازی و ابن سینا در کتاب مرصاد و شفا استناد شود. در ضمن برای هرچه گشوده‌تر شدن بحث نفس چه در آرای رازی و ابن سینا و چه در عرفان و فلسفه به دیدگاه فیلسوفان و عارفان نیز ارجاع داده شده تا خواننده بتواند پس از خواندن مقاله به دریافتی نسبتاً کلی از بحث نفس در عرفان و فلسفه دست یابد.

در عرفان نفس بیشتر تجلی یا جلوه‌ای از ذات خداوند دانسته شده که در آرای عرفانی فقط خداوند حقیقت دارد، دیگر چیزها به نوعی همه تجلی‌هایی از ذات خداوند است. بنابراین، نفس نیز حقیقت نه بلکه جلوه‌ای از ذات خداوند است.

این برداشت از نفس در آرای رازی نیز بازتاب یافته است. عرفان معمولاً از نقل و روایت‌های مذهبی با تأویل و برداشت منحصر به آرای عرفانی بهره

می‌برد که رازی نیز در بحث نفس از همین رویکرد استفاده کرده است. ابن سینا جدی‌ترین فیلسوف، منطق‌دان و دانشمند در جهان اسلام است، با وصفی که دربارهٔ بسا موضوع و مسائل تحقیق کرده است؛ اما دربارهٔ بحث نفس، جایگاه ویژه دارد و از نفس‌شناسان کلاسیک در جهان است که تدوینی تازه، جدید و مهمی از علم‌النفس ارائه کرده است. ابن سینا نفس را حقیقت می‌داند؛ حقیقت نفس را با بحث‌های فلسفی و منطقی اثبات می‌کند که در نتیجه از نظر

معرفتی، آرای منسجم و یک‌دست از علم‌النفس ارائه می‌کند.

## مقدمه (طرح موضوع)

شناخت نفس (خودشناسی) از مباحث و مسائل مهم در فلسفه، کلام و عرفان است. بنابه توجهی که در این علوم دربارهٔ نفس صورت گرفته، می‌توان گفت نفس از مباحث مطرح و از مسائل جدی و محوری این علوم بوده است. علوم از چشم‌اندازهای متفاوت به شناخت نفس پرداخته که بررسی طرح این چشم‌اندازهای متفاوت، می‌تواند موجب مباحث تطبیقی-مقایسی از چگونگی شناخت نفس در علوم شود.

این مقاله اگرچه به بررسی نفس در آرای ابن سینا و نجم‌الدین رازی می‌پردازد؛ اما بهتر است در آغاز به تفاوت چگونگی شناخت نفس در فلسفه و عرفان پرداخته شود. ابن سینا از فیلسوفان مشاء و نجم‌الدین رازی از عرفا است. بنابراین تا به تشخیص شناخت فلسفی و عرفانی از نفس پرداخته نشود، مطرح کردن بررسی نفس در آرای این دو شخصیت فلسفی و عرفانی، چندان درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا موضوع قابل بحث در کل می‌تواند مبهم و گنگ بماند. برای این که نسبتاً بحث شناخت نفس در علوم به ویژه در فلسفه و عرفان مشخص شود؛ به طرح کلیات فلسفی و عرفانی دربارهٔ نفس پرداخته می‌شود تا به فهم هرچه بهتر موضوع کمک کند.

نفس در فارسی جان، روان (حسین آبادی، ۱۳۹۴: ۶)، و خود معنا می‌دهد (باقری، ۱۳۹۶: ۱۷). یعنی امری که یک موجود با آن زنده است، ارتباط ارگانیک اجزای بدنش برقرار است، اجزای بدنش را در اختیار دارد، می‌تواند اراده کند و با اجزای بدنش کارهای را انجام دهد، و در کل نفس موجب می‌شود تا موجودی تغذیه، نمو، تولید مثل، حتا ادراک و تعقل کند. ابزار شناخت در فلسفه عقل، استدلال و منطق است. فیلسوف می‌خواهد با جهان ارتباط عقلانی برقرار کند، جهان را فهم کند و از جهان تصویری نسبتاً کامل و درست داشته باشد. از نظر فیلسوف خداوند اصالت دارد، غیر خدا نیز وجود و اصالت دارد. عارف چندان به عقل و فهم متعارف (که فیلسوف برای شناخت از آن بهره می‌برد) سر و کار ندارد؛ زیرا عارف می‌خواهد به گنه و حقیقت هستی که خدا است، برسد (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۰). بنابراین، از نظر عارف فقط خداوند اصالت دارد، چیزهای دیگر به نوعی تجلیات خداوند هستند نه اموری که جدا و مستقل از خداوند وجود داشته باشند.

در جریان‌های کلامی به عقل و نقل اتکا می‌شود. عقل در کلام بیشتر بدیهیاتی است که در دایرهٔ دین مطرح است. گروهی از متکلمان انسان را در انجام کردارش اهل اختیار می‌دانند، به این گروه معتزله گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۶). گروهی انسان را در انجام کردارش مختار نمی‌دانند که این گروه جبر باورند (مطهری، ۱۳۷۴: ۵۸) و به اشعریه معروف‌اند.

بنابراین، نفس از فلسفه تا کلام و عرفان در چشم‌اندازهای متفاوت مطرح شده، از آن شناخت ارائه می‌شود. نفس در فلسفه حقیقتی جوهری دانسته شده که ذاتاً مجرد از ماده است، در عمل تعلق به ماده دارد (طباطبایی، بی تا: ۲۳۷). در این تعریف، اصطلاح جوهر و عبارت‌های «ذاتاً مجرد از ماده و در عمل تعلق به ماده دارد» نیاز به توضیح دارد. جوهر در فلسفه امری است که قائم به ذات باشد، مانند عرض نیاز به چیزی غیر از خود ندارد و مستقل از موضوع و از هر چیزی است (حسین آبادی، ۱۳۹۴: ۲۲). مجرد



موجودی است که نه ماده است و نه از ماده ناشی شده است (لایبی، ۱۳۸۷: ۲۳). جوهر می‌تواند جسم یا غیر جسم باشد (حسین آبادی، ۱۳۹۴: ۲۳). اگر جسم بود، طبعاً که ماده‌ی نیز است؛ اگر غیر جسم بود ماده‌ی نیست؛ اما مجرد ماده‌ی نیست. پس نفس در فلسفه، جوهر مجرد است؛ یعنی ماده‌ی نیست. چنان‌که اشاره شد هر جوهری یا جسم است یا جسم نیست. جوهری که جسم نیست می‌تواند در جسم باشد یا مفارق از جسم باشد. بنابراین، نفس جوهر مجرد و غیر ماده‌ی است اما برای این‌که اراده‌اش را تحقق ببخشد و در جهان عمل کند، از نظر عملکرد به جسم تعلق دارد. با آن‌که برخی از رفتارهای نفس از جمله تنفس، تغذیه، نمو و تولید مثل در انسان و جان‌داران دیگر مشترک است اما نفس در انسان غیر از این موارد، ناطق و متفکر نیز است (عبودیت، ۱۸۰: ۱۸۴). در کل فلسفه می‌خواهد از نفس، از مراتب نفس، از مجرد بودن نفس، از بقای نفس و از عملکرد نفس شناخت عقلانی ارائه کند.

بحث نفس در عرفان در چشم‌انداز متفاوت از فلسفه مطرح است. عرفای اسلامی به این نظرند که هرچه را مطرح می‌کنند، تجربه یا سخنی بیرون از معرفت اسلامی نیست (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۱)، درحالی‌که در فلسفه عقل می‌تواند تجربه‌ای انسانی مستقل از معرفت دینی باشد.

عرفان اسلامی انشعابی معرفتی از اسلام تلقی نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۰). بنابراین، عرفان آن‌چه را که درباره‌ی نفس می‌گوید بر اساس معرفت و تجربه دینی بیان می‌کند. ممکن در ظاهر بیان و لفظ همسان با شریعت یا کلام اسلامی نباشد، اما برداشت عرفان از نفس تأویلی است از گزاره‌های دینی که در بیان عارفانه و ادیبانه ارائه شده است. این تأویل عرفانی هیچ‌گاه مدعی نیست که تجربه و تأویل ارائه شده بیرون از دایره معرفت اسلامی است؛ بلکه تأکید عرفان بر این است که آنچه را بیان می‌کند فهم «حقیقت» دین است.

در عرفان شریعت، طریقت و حقیقت به هم ارتباط دارند. عارف از مسیر طریقت از شریعت عبور می‌کند تا به حقیقت برسد. چنان‌که در عرفان شریعت، طریقت و حقیقت در کلیتی مطرح است؛ انسان نیز دارای کلیت است که این کلیت را نمی‌توان به سه بخش مجزا: بدن، نفس و روح تقلیل داد. زیرا در عین اختلاف با یکدیگر متحدند، نسبت آن‌ها با یکدیگر نسبت ظاهر و باطن است؛ یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن، و سومی باطن باطن است (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۶). عارف با مجاهده، تصفیه و تهذیب دل و با سیر و سلوک می‌خواهد به حقیقت وصل شود که فقط یک حقیقت وجود دارد، و این حقیقت خداوند است. در عرفان کمال انسان در پیوستن به حقیقت و از خود فانی شدن و در او (خداوند) باقی شدن است (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۱).

این نظر مطهری در معرفت عرفانی پیشینه دارد که به نظریه‌ی عرفانی «فنا فی الله» ارتباط دارد. سالک پس از گذر از مرتبه‌ی مثال، عقل و نفس وارد مرحله فنا می‌شود. غایت معرفت نفس فنا فی الله است. به حقیقت فنا دست نمی‌یابد مگر کسی که کمر همت بسته و از راه سیر و سلوک و مجاهدت و تزکیه وارد شود و آن را با علم حضوری تجربه کند (لاریجانی، بی تا: ۱۲). عارف پس از دست یافتن به مرتبه فنا فی الله به مرتبه «بقا بالله» می‌رسد (سبزواری، ۱۳۷۵: ۷۳۷).

حتا در عرفان از نفس رحمانی سخن رفته است. نفس رحمانی همان ظهور یا جلوه یا نسبت اشراقی وحدانی سریانی خداوند متعالی است (امینی نژاد، ۱۳۳۷: ۲۷). پس نفس حقیقت نیست، زیرا حقیقت فقط خداوند است، نفس جلوه‌ای از حقیقت خداوندی است که به آن حقیقت رجعت می‌کند. ابن عربی می‌گوید: «چون او را به خود و از خود شناختیم هر چه را که به خود نسبت کردیم به او نسبت کردیم و او خود را به وسیله ما برای ما وصف کرد. چون او را دیدیم خود را دیدیم و او نیز چون ما را دید خود را دید» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۲). این برداشت ابن عربی از نفس یا خود در منطق الطیر عطار نیز قابل دریافت است. سی مرغ با سفر طولانی که همان سیر و سلوک است از هفت وادی گذر می‌کنند تا در سیمرغ که حقیقت است، فانی می‌شوند و به بقا بالله می‌رسند:

آفتاب قربت از پیشان بتافت  
جمله را از پرتو آن جان بتافت  
هم ز عکس روی سیمرغ جهان  
چهره سیمرغ دیدند آن زمان  
چون نگه کردند آن سی مرغ زود  
بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود  
در تحیر جمله سرگردان شدند  
می‌ندانستند تا آن شدند  
خویش را دیدند سیمرغ تمام  
بود خود سیمرغ بی مرغ مدام  
چون سوی سیمرغ کردند نگاه  
بود آن سیمرغ این کاین جایگاه  
ور به سوی خویش کردند نظر  
بود این سی مرغ ایشان آن دیگر  
ور نظر در هر دو کردند به هم  
هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم  
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۵۸).

بنابه اشاره‌هایی که صورت گرفت، دیده می‌شود بحث نفس در فلسفه و عرفان از چشم‌اندازهای نسبتاً متفاوت مطرح است. فلسفه قصد شناخت عقلانی از نفس را دارد، حتا می‌خواهد نفس را در حکمت طبیعی مطرح کند و از جایگاه طبیعی مورد مطالعه قرار بدهد، طوری که این سینا نفس را در حکمت طبیعی مطرح کرد که مطالعه نفس در آرای ابن سینا شامل نبات‌شناسی و حیوان‌شناسی (غیر از انسان) نیز می‌شود؛ اما در عرفان نگاه به نفس بیشتر قدسی و میتافیزیکی است که باید هنگام مطالعه و بررسی نفس، نگاه قدسی نفس را در نظر گرفت. لازم نیست که نفس‌شناسی را به معرفت عرفانی از نفس تقلیل داد یا به معرفت فلسفی؛ بلکه مهم این است که با شناخت چشم‌اندازهای فلسفه و عرفان از نفس وارد بحث شد، و به تفاوت‌ها و همسانی‌های این دو معرفت نسبت به نفس پرداخت.

### نفس در آرای نجم‌الدین رازی

نجم‌الدین رازی بحث درباره‌ی هر موضوع را با استناد تأویلی به آیات و حدیث آغاز کرده، سپس به توضیح آن موضوع و مطلب می‌پردازد. در ضمن، برای قابل فهم کردن منظورش ابیات و سخنانی از عارفان را نیز مثال می‌آورد. رازی در اصول مذهب پیرو اشعریان است که در سراسر مرصادالعباد به ویژه

در فصل چهارم از باب چهارم تأثیر کلام اشعری بر او واضح است (ریاحی، ۱۳۵۲: ۲۹). بنابراین، نفس‌شناسی و معادشناسی عرفانی او نیز تابع همین معرفت کلامی است.

در سده هفتم دو شیوه تصوف در ایران رواج داشت: طریقه وجد و حال و شوریدگی و وارستگی بود که حسین ابن منصور، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، عطار و مولانا اهل این طریقه بودند. طریقه دیگر، مکتب علمی تصوف بود که بیشتر به آداب، سنن، اوراد و اذکار تصوفی و عرفانی می‌پرداختند. محیی‌الدین ابن عربی (درگذشت ۶۳۸)، ابن فارض (درگذشت ۶۳۲) و... اهل این مکتب بودند. شیوه این‌ها تصوف و عرفان عابدانه بود. نجم رازی در رویکرد عرفانی موقعیتی بینابین داشته، یعنی عشق و عبادت را در اجرای کردار عرفانی لحاظ کرده است. رازی به اجرای کامل احکام شرعی تأکید می‌کند، در ضمن عشق را غایت معرفت و سلوک می‌شمارد (ریاحی، ۱۳۵۲: ۳۰). در بحث عرفانی نفس، متأثر از قرآن، حدیث و مباحث عرفانی قبل از خود است. هرچه را که درباره نفس

**درباره چیستی نفس انسان با دیگر حیوانات، گفته می‌شود که نفس بر همه اجزا و قالب انسان احاطه و نفوذ دارد، چنان‌که روغن در اجزا و وجود کنجد تعبیه است. همین نسبت را نفس دیگر حیوانات نیز با وجودشان دارد؛ اما در ضمن این اشتراک، نفس انسان را صفاتی است که در نفس حیوانات نیست از جمله صفت بقا است که تنها نفس انسان این صفت را دارد. نفس حیوانات دیگر موقع مفارقت از بدن، ناچیز می‌شوند.**

می‌گوید استناد می‌دهد به آیات، حدیث، آیات و سخنان عارفان. در کل رویکرد او درباره نفس در سراسر کتاب، نقلی است؛ در ضمن استفاده از بدیهیات عقلی که در حوزه دین مطرح است، بیشترین استفاده را از روایات نقلی می‌کند.

### چیستی نفس در آرای رازی

در مرصادالعباد آمده که بقا دو نوع است: یکی، همیشه بود و باشد: این بقای خداوند است؛ دوم، نبود بلکه پدید آمد: یعنی از اول نبود، خداوند آن را بیافرید تا ابد باقی باشد با بقای حق. اشاره می‌شود که نفس انسان شامل هر دو نوع بقا می‌شود. از اول نبود، خداوند نفس را آفرید، در موقع آفرینش از بقای حق، بقای ابدی یافت.

نفس نتیجه یکجاشدن یا ازدواج روح و قالب است. رازی مثال می‌آورد، موقعی که مرد و زنی باهم جفت شوند، از ایشان در یک شکم دو فرزند بیاید که یک پسر و یک دختر باشد. با یکجاشدن روح و قالب، از این ازدواج دو فرزند پدید می‌آید که دل و نفس است. دل پسر است و نفس دختر. روح نماد نرینگی و پدر دانسته شده، قالب که از خاک است نماد مادینگی و مادر دانسته شده است. دل پسر است که شباهت به روح و پدر دارد. نفس دختر

است، شباهت به مادر دارد (رازی، ۱۳۵۲: ۱۷۵). بنابراین، دل همه صفات روح را دارد که صفات روحانی است. نفس که صفات مادر را دارد، تعلق به صفات این جهانی و سُفلی دارد. این که نفس زاده روح و قالب است، در نفس نیز صفات بقا و روحانیت وجود دارد. بنابراین، نفس نیاز به تذکیه و پرورش دارد؛ چون متمایل به صفات روحانی و دنیوی است، اگر پرورش و تذکیه شود، صفات روحانی نفس تقویت می‌شود، در صورتی که پرورش نیابد تمایلش به امور و صفات دنیوی بیشتر شده، صفات روحانی آن کاهش می‌یابد.

دو صفت از صفات ذاتی نفس دانسته شده که هوا و غضب است. این دو صفت از خاصیت عناصر اربعه وارد نفس شده است، زیرا عناصر اربعه یا قالب انسان، مادر نفس، بود. هوامیل و قصد به سویی پایین دارد، از خاصیت خاک و آب به وجود می‌آید. غضب، تکبر و تغلب است، از خاصیت باد و آتش شکل می‌گیرد. موجب به دوزخ رفتن انسان این دو صفت ذاتی نفس می‌شود (رازی، ۱۳۵۲: ۱۷۹). با آن که این دو صفت نفس باعث به دوزخ رفتن انسان می‌شود اما تأکید صورت گرفته، این دو صفت برای نفس نیاز است؛ زیرا صفت هوا منافع فرد را تشخیص می‌دهد و صفت غضب، ضرر را تشخیص داده، از فرد دفع می‌کند. در صورتی که این دو صفت از حد معمول کاهش پیدا کند سبب فساد و تباهی بدن و زنده بودن می‌شود؛ اگر گرایش به این دو صفت از حد معمول زیاد شود، موجب کاهش عقل و ایمان می‌شود. بنابراین، باید با ترکیه و تربیت تعادل این دو صفت را در نفس نگاه داشت تا هم نفس و بدن، و هم عقل و ایمان در سلامت و ترقی بماند.

با وصفی که در مرصاد آمده نفس زاده روح و قالب است، بر این اساس می‌توان گفت روح، نفس و قالب از هم جدا است و جوهرهای متفاوت دارد؛ اما پس از آمیختاری روح و قالب و شکل‌گیری نفس به نوعی وحدت بین روح، نفس، دل و حتا قالب به وجود می‌آید: «و این‌جا از نفوس انسانی ذوات می‌خواهیم که مجموعه روح و دل و نفس است و به لفظ نفس این‌جا از آن وجه گفتیم که حق تعالی در وقت مراجعت او را هم به لفظ نفس می‌خواند که «با ایتها النفس المطمئنه ارجعی» و به حقیقت خطاب با ذات انسانی است که مجموعه‌ای است نه با یک جزو. در وقت تعلق او به قالب او را روح خواندند که «و نفخت فیهِ من روحی» زیرا که اصل او بود، دل و نفس بعد از ازدواج روح و قالب حاصل خواست آمد، چنانکه شرح آن داده‌ایم و در وقت مراجعت آن مجموعه را به لفظ نفس خواند، حق تعالی ذات خود را نفس خواند که «تعلّم ما فی نفسی و ولا أعلم ما فی نفسک» یعنی «فی ذاتک» (رازی، ۱۳۵۲: ۳۴۴). با استناد به این تأویل و برداشت رازی از آیات درباره نفس، می‌توان به این نتیجه رسید که نفس، روح و دل تجلی‌های از حقیقت و ذات خداوندی است که به اسفل سافلین فرستاده شده اما به جهان برین فراخوانده می‌شود.

درباره چیستی نفس انسان با دیگر حیوانات، گفته می‌شود که نفس بر همه اجزا و قالب انسان احاطه و نفوذ دارد، چنان‌که روغن در اجزا و وجود کنجد تعبیه است. همین نسبت را نفس دیگر حیوانات نیز با وجودشان دارد؛ اما در ضمن این اشتراک، نفس انسان را صفاتی است که در نفس حیوانات نیست از جمله صفت بقا است که تنها نفس انسان این صفت را دارد. نفس حیوانات دیگر موقع مفارقت از بدن، ناچیز می‌شوند.

روحانیت نفس انسان صفت بقای نفس او است که ذات و حقیقت خداوند خاستگاه روحانیت نفس انسان است. نفس حیوانات دیگر زاده عناصر و افلاک اند، روحانیت در نفس حیوانات وجود ندارد (رازی، ۱۳۵۲: ۱۷۶). بنابراین، نفس حیوانات از صفت بقا برخوردار نیست. این که اشاره شده، نفس حیوانات موقع جدایی از بدن (پس از مرگ) ناچیز می‌شود، شاید این ناچیز شدن به معنای از بین رفتن باشد.

### مراتب و تذکیه نفس در آرای رازی

نجم رازی بنابه استناد این حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌گوید با تزکیه و تربیت نفس می‌توان نفس را شناخت. با شناخت نفس قادر به شناخت حق می‌توان شد. مهم این است تا نفس شناخته نشود، تربیت کردن نفس ممکن نیست؛ اگر نفس تربیت نشود، شناخت حقیقی نفس که موجب معرفت حق می‌شود نیز به دست نمی‌آید (رازی، ۱۳۵۲: ۱۷۴).

نفس در عالم انسانی دارای چهار مرتبه است: نفس اماره، لومه، ملهمه و مطمئنه. این چهار مرتبه نفس در حقیقت استوار بر چهار مرتبه ارواح است (رازی، ۱۳۵۲: ۳۴۸). اگرچه نجم رازی می‌گوید با تربیت نفس می‌توان نفس را از مرتبه اماره‌گی که پایین‌ترین مرتبه است به بلندترین مرتبه که مرتبه مطمئنه است، رساند (رازی، ۱۳۵۲: ۱۷۳). در ضمن تأکید می‌کند که ابتدا نفوس همه، چه نبی و چه ولی در مرحله اماره‌گی است که به تصرف جذبات حق و اکسیر شرح از مرحله اماره‌گی به مرتبه مطمئنه می‌رسد (رازی، ۱۳۵۲: ۱۶۹)، اما اشاره می‌کند میان محققان و ارباب سلوک اختلاف است، این که نفس از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر می‌تواند عبور کند یا در همان مرحله‌ای که بود، باقی می‌ماند؟ در پاسخ این پرسش، نظر رازی این است بعضی از نفوس از مرحله‌ای به مرحله‌ای ترقی می‌توانند؛ اما بعضی دیگر ممکن ترقی کنند؛ اما به مرحله‌ای دیگر نمی‌توانند برسند؛ زیرا در بدایت فطرت، صفوف ارواح به چهار صف مشخص شده که صف اول ارواح انبیا و ارواح خواص اولیا، صف دوم ارواح عوام اولیا و خواص مؤمنان، صف سوم ارواح عوام مؤمنان و خواص عاصیان و صف چهارم ارواح عوام عاصیان و ارواح منافقان و کافران است. اهل صف چهارم به مقام صف سوم، صف سوم به دوم و از دوم به اول نرسند (رازی، ۱۳۵۲: ۳۴۵). ارواح هر صف مشخص است، به اساس صف ارواح، صف نفوس در عالم انسانی نیز مشخص شده است؛ بنابراین، نفس در مرحله‌ای که قرار دارد، نمی‌تواند به مرحله‌ای دیگر عبور کند. اگر ارواح یا نفسی از یک صف به صف دیگر یا از یک مرحله به مرحله دیگر عبور می‌کند، فقط بنابه فضل الهی است که بر او کرامت خداوندی صورت گرفته است (رازی، ۱۳۵۲: ۳۴۷). نفس در صفی که قرار دارد نمی‌تواند از آن صف گذر کند؛ زیرا از قبل برای هر صف نفس به همان اندازه استعداد داده شده که بنابه آن استعداد می‌تواند در صفی که است، قرار داشته باشد.

اگر به دستگاه معرفتی مراتب نفس نجم رازی، دقت کنیم این دستگاه از نظر معرفتی دچار تناقض است. گاهی با استناد به آیت و حدیثی می‌گوید نفس از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر با تربیت و تزکیه می‌تواند برسد؛ اما در برابر با ارجاع به آیت و حدیثی، بیان می‌کند که از قبل صف نفس مشخص شده و هر نفسی که در صفی قرار دارد بنابه صف ارواح و استعدادی که آن صف در آن مرحله دارد، قرار گرفته است؛ بنابراین گذر از یک صف به صف دیگر

ناممکن است، فقط در صورتی که مورد فضل الهی قرار بگیرد، ممکن است. اگر از نظر کلامی به جایگاه مراتب نفس در آرای نجم رازی توجه کنیم، آرای معرفتی او از نفس در بین آرای معتزله و اشاعره سرگردان است. در مواردی که اشاره می‌کند نفس می‌تواند با تربیت و تزکیه از مرحله‌ای عبور کند، برای نفس اختیار و اراده در نظر گرفته شده است که می‌توان چنین نظری را به اختیار باوری معتزله ارجاع داد اما جاهایی که می‌گوید نفس نمی‌تواند از صفی که برایش مقرر شده به صفی دیگر گذر کند جز این که مورد فضل الهی قرار بگیرد؛ این جا دچار جبر باوری اشاعره قرار دارد. می‌توان گفت چگونگی مراتب نفس در آرای نجم رازی بیشتر جبر باور و شعری است.

در بحث چپستی نفس اشاره شد که نفس هم با روح و هم با بدن ارتباط دارد؛ بنابه این ارتباط می‌تواند جنبه روحانی‌اش بیشتر شود یا جنبه مادی و این جهانی‌اش. برای همین دو جنبگی نفس است که رازی نفس را با استناد به این حدیث «اعدا عدوک نفسک الی بین جنبیک» دشمن انسان می‌داند. نفس دشمن دو رویی توصیف می‌شود که حيله‌گری و مکاره‌گی آن را نهایت نیست. برای این که انسان از شر نفس در امان بماند، باید آن را مطیع و تابع کند (رازی، ۱۳۵۲: ۱۷۵). خاصیت شریعت و کیمیاگری دین است که می‌تواند صفات نفس از جمله هوا، غضب و شهوت را مهار و کنترل کند؛ چنان که اسب رام شود. در صورتی که اسب رام شود، می‌توان آن را هر کجا برد، اگر رام نشود بی‌اختیار خود و سوار را در چاهی می‌اندازد یا به دیواری می‌کوبد (رازی، ۱۳۵۲: ۱۸۲). نفس را باید از اماره‌گی که امرکننده و فرمان‌دهنده است به مأمورگی تبدیل کرد که باید مأمور شریعت شود تا از اماره‌گی رهایی یابد (رازی، ۱۳۵۲: ۳۷۱).

رازی به فیلسوفان انتقاد می‌کند، به تعبیری او فیلسوفان به این نظرند با عقل می‌توان به تهذیب اخلاق و تربیت نفس پرداخت. بنابراین، نیاز به شرع و انبیا نیست؛ اما نظر رازی این است که با عقل تربیت و تزکیه نفس ممکن نیست حتی تربیت عقلانی نفس باعث کدورت و ناپیوستگی بیشتر نفس برای دیدن و درک حقیقت می‌تواند شود. تأکید می‌کند: «... جز دلی فهم نکند که مؤید بود بتائید الهی، و دیده سر او از «نورالله» بینایی یافته بود که «المؤمن بنظر بنور الله» (رازی، ۱۳۵۲: ۳۷۲). این تأکیدها معرفت عرفانی رازی را هر چه بیشتر جبر باور می‌کند که می‌تواند بیانگر تأثیر کلام اشاعره بر اندیشه او باشد.

### بقای نفس در آرای رازی

نفس، چه نیک کردار باشد چه بدکردار، بعد از مرگ به سوی خداوند رجعت می‌کند: «حقیقت معاد بازگشتن نفوس انسانی است با حضرت خداوندی، باختیار چنانک نفوس شُعدا، یا به اظطرار چنانک نفوس اشقیاء و بازگشت همه با آن حضرت است که «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ» و فرمود «كَمَا بَدَأْتُمْ تَعُودُونَ» (رازی، ۱۳۵۲: ۳۴۴). زیرا نفس صفت بقا را موقع تخمیر طینت آدم حاصل کرده بود (رازی، ۱۳۵۲: ۱۷۵). در ضمن نفس براق روح است؛ روح بعد از مرگ در مراجعت به عالم خویش تا جایی که نفس می‌تواند برود، سوار بر نفس می‌رود (رازی، ۱۳۵۲: ۱۸۳).

رازی توضیح نمی‌دهد که روح کجا می‌رود، نفس کجا می‌رود و دل کجا می‌رود و دچار چه سرنوشتی می‌شوند؛ در نهایت روح، نفس و دل یا حتماً

بدن چگونه و در کجا باز به هم خواهند رسید، اگرچه در اسلام صراحت دارد که معاد جسمانی است.

از بحث‌های رازی توقع چنین توضیح‌هایی نمی‌رود؛ زیرا روایت رازی استوار بر نقل است؛ اگر بخواهیم به روایت رازی درباره نفس برخورد عقلانی کنیم، دیده می‌شود که روایت رازی حتا از نظر نقلی نیز روایت‌های ارائه شده درباره نفس را تحت پوشش معرفتی یک‌دست قرار نمی‌دهد تا روایت نفس از نظر معرفت نقلی دچار تناقض نشود.

### نفس در آرای ابن سینا

از ویژگی‌های حکمت یا فلسفه مشاء عقل‌گرایی این جریان فلسفی است. خاستگاه فلسفه مشاء فلسفه ارسطو است. بنابراین، حکمت مشاء به

کتاب‌های مهمی نوشته که از جمله، کتاب قانون و شفاء او سرآمد است. بنابراین، مشخص است که آرای ابن سینا درباره نفس عقلانی و فلسفی است، آن‌هم با نظر و توجه به فلسفه ارسطو درباره نفس، زیرا ارسطو از نخستین فیلسوفانی است که درباره نفس رساله‌ای نوشته و نفس‌شناسی را با دلایل عقلی در رویکرد طبیعی و زیست‌شناسی مطرح کرده است.

ابن سینا با آن‌که در نفس‌شناسی مبنای نظری‌اش را از رساله نفس ارسطو گرفته است؛ اما در نهایت از نفس‌شناسی تدوین متفاوت از ارسطو ارائه کرده است. در ضمن انتقاد از این نظر ارسطو که نفس را صورت بدن می‌دانست و می‌گفت صورت (نفس) پس از مرگ از بین می‌رود (فاخوری، حنا، ۱۳۸۳: ۴۷۲). با استفاده از آرای افلاطون، باورهای دینی و آرای فیلسوفان اسلامی



بنیاد اندیشه

شماره ۱۳۹۲

مانند کندی و فارابی، وحدتی در نفس‌شناسی فلسفه ارسطویی، افلاطونی و اسلامی به وجود آورد (حسین آبادی، ۱۳۹۴: ۵) و از علم النفس تدوینی جدید ارائه کرد.

### چیستی نفس در آرای ابن سینا

ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌دانست که این کمال همان صورت جسم است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۹). ابن سینا نیز نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۵). اما ابن سینا با این قید، نفس را کمال اول برای جسم می‌داند که کمال اول از جسم جدا است.

فلسفه ارسطو و فلسفه اشراق به فلسفه افلاطون منسوب است. بنابه این مناسبت، جریان‌های فلسفی اسلامی نیز به مشائی و اشراقی دسته‌بندی شده است. کسانی که به فلسفه ارسطو نظر داشته‌اند مشایی و کسانی که به فلسفه افلاطون نظر داشته‌اند اشراقی گفته شده‌اند.

ابن سینا در فلسفه اسلامی مهم‌ترین و نامدارترین فیلسوف مشایی است که نه تنها در فلسفه بلکه در بسا علوم روزگار خویش در منطق، پزشکی، عرفان، شعر و ادب و... سرآمد بوده است. اگرچه ابن سینا نظریه و مکتبی خاص فلسفی ارائه نکرده است؛ اما در مباحث فلسفی، منطق و طبابت

این جاست که بحث نفس‌شناسی ابن سینا به‌خصوص از نظر مابعدالطبیعه از نفس‌شناسی ارسطو متفاوت می‌شود.

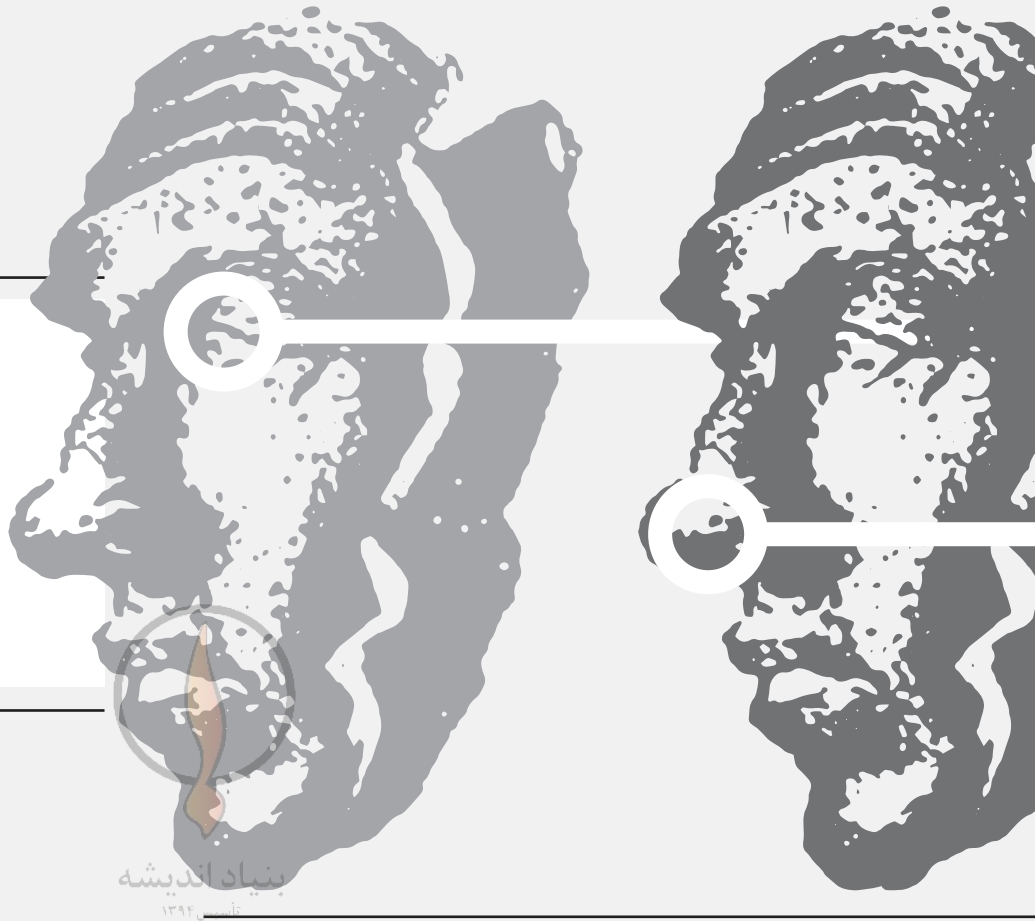
ابن سینا بحث نفس را در حکمت طبیعی مطرح می‌کند. نفس را حقیقت واحد و مشترک بین نبات، حیوان و انسان می‌داند (حسین آبادی، ۱۳۹۴: ۵) و در کتاب المبدء و المعاد مبحث نفس را بعد از مبحث الهیات قرار می‌دهد. ابن سینا در ضمن بیان مجرد بودن نفس به توضیح و کارکرد جنبه فزیولوژیک نفس بیشتر علاقه نشان می‌دهد. از این نظر ابن سینا در نفس‌شناسی چه از نظر میتافیزیک و چه از نظر زیست‌شناسی و روان‌شناسی بحث علم‌النفس یکی از مهم‌ترین دانشمندان کلاسیک در این رشته است.

مقدمه سوم: اگر چنین باشد هر جسمی باید بتواند منشأ آثار باشد، درحالی‌که در خارج چنین نمی‌بینیم، مثلاً جسمی مثل سنگ مبدأ اثری نیست.

نتیجه: پس علاوه بر جسم، مبدأ دیگری در ما هست که منشأ آثار باشد و آن مبدأ، نفس است (نادر، ۱۹۸۶: ۱۱-۱۲).

با این برهان ابن سینا می‌گوید جسم به تنهایی نمی‌تواند حرکت یا درک کند. بنابراین، مبدأ و مبنایی برای حرکت و درک باید وجود داشته باشد که موجب حرکت و درک شود. این مبدأ و مبنا نفس است که جدا از جسم است. اگر این مبدأ و مبنا جدا از جسم نمی‌بود، هر جسم باید حرکت می‌کرد و درک می‌داشت؛ اما سنگ که جسم است، نمی‌تواند حرکت کند و درک داشته باشد.

در این برهان غیر از اثبات نفس، متوجه تفکیک صورت و کمال اول که نفس باشد نیز می‌شویم. هر جسم صورتی دارد. بنابراین، هر جسم با صورتی که دارد کمال نیز دارد؛ زیرا جسم با صورت داشتن به کمال می‌رسد. اگر ماده‌ای صورت نداشته باشد به آن نمی‌توان



**ابن سینا با آن‌که در نفس‌شناسی مبنای نظری‌اش را از رساله نفس ارسطو گرفته است؛ اما در نهایت از نفس‌شناسی تدوین متفاوت از ارسطو ارائه کرده است. در ضمن انتقاد از این نظر ارسطو که نفس را صورت بدن می‌دانست و می‌گفت صورت (نفس) پس از مرگ از بین می‌رود.**

جسم گفت؛ اما صورت داشتن جسم دلیل نمی‌شود که گفته شود جسم نفس دارد. همه اجسام صورت دارد، فقط تعدادی از اجسام نفس نیز دارد که این اجسام نبات، حیوان و انسان است.

نفس را نمی‌توان قوه گفت؛ زیرا قوه امور صادره از نفس است که در کل این قوه و نیروی صادره از نفس، مبدای فعل و عمل و مبدأ قبول و درک است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱). نفس برای تحقق قوه خویش نیاز به آلت و ابزار دارد. برای همین است که در تعریف نفس «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» آمده است.

این‌که گفته شده نفس کمال است؛ این کمال گفتن نفس نیز نیاز به توضیح دارد، زیرا کمال آن است که با وجود آن یک حیوان یا نبات بالفعل می‌شود و از نظر جسم داشتن در صورتی تحقق پیدا می‌کند. ابن سینا به این نظر است

منظور از کمال بودن نفس این است که هر کمالی صورت است؛ اما هر صورتی کمال نیست؛ چنان‌که پادشاه کمال کشور است و کشتی‌بان کمال کشتی است با آن‌که صورت کشور و کشتی نیستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰). با این توضیح ابن سینا بین کمال و صورت تمایز قایل می‌شود تا مجرد بودن نفس را اثبات کند، این‌که نفس مادی نیست، جدا از جسم است؛ مقدمه اول: ما مبدای آثاری مانند حرکت و ادراک هستیم؛ مقدمه دوم: این حرکت و ادراک نمی‌تواند از سوی جسم ما باشد؛ زیرا جسم نمی‌تواند به تنهایی مبدأ و منشأ آثار باشد؛

که هر کمال جوهر نیست، می‌تواند عرض باشد. فقط بعضی از کمال‌ها می‌تواند جوهر باشد که نفس انسان جوهر است (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۱۲). اما جوهر یا مادی و جسمانی است یا مجرد و غیر مادی. پس نفس چگونه جوهری می‌تواند باشد:

مقدمه اول: نفس می‌تواند امور معقول را درک کند؛

مقدمه دوم: دامنه امور معقول متناهی نیست؛

مقدمه سوم: هرچه دامنه اش غیر متناهی است، جسم و جسمانی نیست؛ مقدمه چهارم: امور معقول جسم و جسمانی نیست، محل آن نیز جسمانی نیستند؛

مقدمه پنجم: نفس که محل این ادراکات است، امری مجرد است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۹۸).

در این برهان گفته می‌شود که نفس امور معقول را درک می‌کند، امور معقول جسمانی نیست، پس امور معقول مجرد است؛ نفس که محل ادراک امور معقول است نیز جسمانی نیست، بلکه مجرد است. بنابراین، نفس

### خاستگاه نظری و معرفتی رازی عرفان اسلامی است؛ اما از ابن سینا فلسفه و منطق است. ابزار شناخت منطق و فلسفه عقل است؛ اما عارف ظاهراً قصد شناخت جهان را ندارد؛ زیرا عارف در پی پیوستن به حقیقت است که این حقیقت خداوند است.

این که نفس پیش از بدن کجا بوده است؟ ابن سینا حدوث نفس را با حدوث بدن همراه می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷). باز هم این پرسش پیش می‌آید که نفس امر واحد است یا کثیر؟ ابن سینا به این نظر است که نفس امری واحد بین حیوان، نبات و انسان است که از نظر قوه تفاوت می‌کند؛ یعنی بنابه خاصیت نبات، حیوان و انسان، قوه نفس تفاوت می‌کند نه این که برای نبات، حیوان و انسان نفس جدا باشد. نفس انسان، حیوان و نبات در قوه تنفس، تغذیه، تولید مثل و... مشترک است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۰-۳۱). اما این که چرا نفس در انسان جوهر مجرد است و در حیوان و نبات نیست؟ نظر ابن سینا این است که نفس را استعدادهاست که خاص نفس انسان است از جمله تعقل معقولات، استنباط صنایع، اندیشه در جهان و کیهان، فرق گذاردن بین خوب و بد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۸) و قوه ناطقه. بنابراین، قوای نفسانی از نبات تا حیوان و انسان فرق می‌کند که این فرق، موجب مادی بودن یا مجرد بودن نفس می‌شود.

ارتباط نفس و بدن در آرای ابن سینا

نفس مبدأ تولید و تربیت بدن است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۸). یعنی بدن با نفس تحقق پیدا می‌کند، مناسبات اجزای بدن توسط نفس تأمین می‌شود و با نفس تربیت، نمو و شعور پیدا می‌کند. نفس نیز برای تحقق خویش در

جهان نیاز به بدن دارد؛ چنان که در تعریف نفس گفته شده «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» است؛ قید جسم طبیعی به آلی به این معنا است که جسم آلت و ابزار نفس است تا نفس قوه‌ها و استعدادها را با این ابزار و آلت تحقق بخشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که نفس بی‌بدن در جهان نمی‌تواند تحقق پیدا کند و یک جسم زنده بی‌تحقق نفس نمی‌تواند دارای کمال و صورت بالفعل شود.

ماده یا جسمی که برای تعلق نفس وجود دارد، پس از مفارقت نفس دیگر به همان صورت وجود ندارد، بلکه دچار فساد و تباهی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۹). پس نفس جوهر ذاتی و مجرد است، بدن جوهر عرضی و موضوع نفس است که زنده‌گی و وجود بدن در صورتی خاص، وابسته به نفس است. نه بدن در صورتی خاص به عنوان موجودی زنده پیش از نفس وجود داشته و نه نفس پیش از بدن وجود داشته است. نفس و بدن هر دو حادث استند و همزمان حدوث می‌یابند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۳۳).

نفس در بدن به سرحد کمال می‌رسد، استعداد و توانایی خود را با بدن تحقق می‌بخشد. در آغاز حدوث، نفس و بدن لازم و ملزوم یکدیگرند؛ در تحقق خویش نفس به بدن نیاز دارد؛ بدن نیز برای صورت، جسمانیت و بالفعلی‌اش به نفس نیازمند است و از لازمه نفس است؛ اما سرانجام نفس به خصوص نفس انسانی می‌تواند بی‌نیاز از بدن شود و مفارقت از بدن باشد؛ اما بدن و جسم زنده همیشه نیازمند نفس است، بی‌نفس متلاشی می‌شود و نمی‌تواند در صورت زنده وجود داشته باشد.

ابن سینا با این بیان تمثیلی مناسبات بدن و نفس را ارائه می‌کند: «همان‌طور که بدنی حادث می‌شود، صلاحیت به‌کار بردن نفس را دارد، نفس نیز حادث می‌شود. بدن حادث، کشور فرمانروایی و آلت و ابزار نفس است که در جوهری نفسی که با این بدن از مبادی اولی استحقاق حدوث یافت یک شوق طبیعی می‌باشد که به این بدن اشتغال یابد و آن را به‌کار بندد، به احوال آن اهتمام کند و آن بدن را صرف نظر از همه اجسام انتخاب کند، هر چند که این حالت و این مناسبت که سبب بخشش نفس به این بدن جزئی شده بود، مخفی بماند» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۳۴).

ناگفته نباید گذاشت آن‌جا که ابن سینا درباره قوه‌های نفس و تفاوت این قوه‌ها از نفس نبات تا حیوان و انسان صحبت می‌کند، بسیار با جزئی‌نگری و با رویکردی زیست‌شناسانه و فزیولوژیک بحث می‌کند، نزدیک به دریافت علمی امروزی است، و بیشترین بخش نفس‌شناسی او را نیز دربر می‌گیرد.

بقای نفس پس از مرگ در آرای ابن سینا

به آرای ارسطو درباره نفس اشاره شد که ارسطو نفس را پس از مرگ، مفارقت از بدن نمی‌دانست، بلکه به این نظر بود که نفس پس از مرگ از بین می‌رود. اختلاف نفس‌شناسی ابن سینا با ارسطو در همین مسئله است. ابن سینا به این نظر است که نفس جوهر مجرد و مجزا از بدن است، پس از مرگ از بدن جدا می‌شود و باقی می‌ماند.

ابن سینا غیر از این که نفس را جوهر مجرد می‌داند و هر جوهر مجرد غیر مادی و غیر جسمانی است و بدون جسم می‌تواند وجود روحانی داشته باشد؛ نظریه‌ای دیگری نیز درباره نفس دارد که در نفس‌شناسی به انسان معلق یا انسان پرنده معروف است. او در این نظریه انسان را فرا می‌خواند به نفس خود جدایی از بدن و اعضای بدن خود فکر کند که در نتیجه این فکر



به ذاتی در خود پی می برد که جدایی از اعضای بدنش است؛ این ذات، نفس است که مجزا و مفارق از بدن است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۷).

در هستی‌شناسی نفس، ابن سینا نگاهی میتافیزیکی به نفس دارد. به‌نوعی تلفیقی از آرای افلاطون، ارسطو، فیلسوفان اسلامی و دین اسلام ارائه می‌کند. در نتیجه، هستی‌شناسی‌ای نسبتاً متفاوتی درباره شناخت نفس تدوین می‌کند که می‌خواهد مجرد بودن و بقای نفس را اثبات کند تا انسان بتواند پس از مرگ به حیات معنوی خویش در نفس ادامه بدهد و خود را به خاطر آورد.

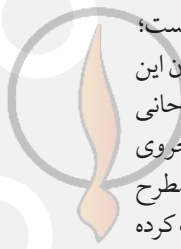
### بررسی تفاوت و همانندی‌های دیدگاه‌های رازی و ابن سینا درباره نفس

دیدگاه‌های رازی و ابن سینا درباره نفس در ضمن همانندی‌های ظاهری، تفاوت نسبتاً اساسی دارد. همانندی که در دیدگاه رازی و ابن سینا وجود دارد از نظر قصد و هدف مشترک نیستند؛ بلکه ظاهراً مشابه و همانند به نظر می‌رسند. دو همانندی که بین آرای هر دو به نظر می‌رسد، جنبه میتافیزیکی نفس و بقای نفس است. در آرای رازی نفس به طور مطلق، امری میتافیزیکی است که در آرای ابن سینا نیز می‌شود در برداشت از نفس تأویل میتافیزیکی ارائه کرد. این که گفته می‌شود در آرای رازی نفس مطلقاً میتافیزیکی است، به این معنا است که رازی به این نظر است، نفس قبل از تولد و حادث شدن بدن انسان در جهان ارواح وجود دارد؛ اما ابن سینا به این نظر است که نفس با بدن حادث می‌شود، پیش از بدن وجود ندارد. از آنجایی که ابن سینا نفس را جوهر مجرد می‌داند، می‌توان گفت در آرای او نیز نفس جنبه میتافیزیکی داشته باشد، اگر نه حادث شدن نفس با بدن نمی‌تواند میتافیزیکی توجیه شود. سرنوشت نفس پس از مرگ یا بقای نفس در آرای رازی مشخص است که نفس امری مابعدالطبیعه است، دوباره به مابعدالطبیعه رجعت می‌کند. در آرای ابن سینا نیز نفس پس از مرگ از بین نمی‌رود؛ زیرا نفس جوهر مجرد است؛ از نظر فلسفی، منطقی و عقلی جوهر مجرد، مادی و جسمانی نیست؛ بلکه متکی به ذات خود است. بنابه جوهر مجرد بودن نفس می‌توان این تأویل را ارائه کرد که نفس امری روحانی و معنوی است؛ هر امر روحانی باید میتافیزیکی و مابعدالطبیعه باشد؛ اما کارکرد، مراتب و غایت اخروی نفس پس از مرگ که در آرای رازی مطرح است، در آرای ابن سینا مطرح نیست؛ ابن سینا فقط بقای نفس را با دلایل فلسفی و منطقی اثبات کرده است، به غایت اخروی نفس پرداخته است.

اشاره شد که برداشت از نفس در آرای این دو، تفاوت اساسی دارد. تفاوت اساسی درباره نفس در دیدگاه ابن سینا و رازی در این است که خاستگاه نظری و معرفتی رازی و ابن سینا درباره نفس متفاوت و حتماً مخالف است. خاستگاه نظری و معرفتی رازی عرفان اسلامی است؛ اما از ابن سینا فلسفه و منطق است. ابزار شناخت منطق و فلسفه عقل است؛ اما عارف ظاهراً قصد

شناخت جهان را ندارد؛ زیرا عارف در پی پیوستن به حقیقت است که این حقیقت خداوند است. بنابراین، در نظر عارف ممکن جهان حقیقتی نداشته باشد، بلکه پرده‌های مجازی باشد که عارف را با فریابی عارف از پیوستن به حقیقت باز می‌دارد؛ عارف باید این پرده‌های مجازی را پس بزند تا به حقیقت پیوندد؛ اما فیلسوف می‌خواهد با عقل مناسبات واقعیت و حقیقت زندگی و جهان را بشناسد و بر جهان و زندگی تسلط پیدا کند. بنابه این تفاوت معرفتی در آرای رازی نفس جلوه‌ای از ذات حق است؛ ابن سینا که فیلسوف است می‌خواهد نفس را حقیقت بداند و حقیقت نفس را با عقل اثبات کند. بنابراین، نگاه ابن سینا نسبت به نفس عقلی، نگاه رازی نقلی است. ابن سینا با برهان‌های عقلی می‌خواهد به شناخت عقل بپردازد، رازی می‌خواهد با نقل سرنوشت نفس را از جهان ارواح تا جهان بشری قصه کند. این که دیدگاه ابن سینا عقلی است، در دیدگاه او نفس اختیار و اراده دارد؛ اما دیدگاه رازی که نقلی است، به نوعی سرنوشت نفس از قبل مشخص شده است، بنابراین بر دیدگاه او جبرباوری حاکم است.

رازی هر نقلی را درباره نفس از معرفت عرفانی، مذهبی و دینی که به دست می‌آورد، روایت می‌کند اما به محتوای نقل‌ها چندان توجه نمی‌کند که این نقل‌ها با هم محتوای نسبتاً متناقض دارد؛ نمی‌توان در یک مبحث آن‌ها



بنیاد اندیشه

شماره ۱۳۹۲

را باهم جمع کرد. بنابراین، آنچه را که رازی دربارهٔ نفس می‌گوید بیشتر مجموعه‌ای از نقل‌ها است که می‌تواند هر نقل، نقلی مستقلاً دربارهٔ نفس باشد. ابن سینا دربارهٔ نفس بحث عقلی و فلسفی جدی، مهم و نفس‌گیر انجام می‌دهد که حکیم در بحث نفس با جزئیات به آرای فیلسوفان، دانشمندان و متفکران قبل از خود که دربارهٔ نفس نظر داده‌اند ارجاع می‌دهد، آرای آن‌ها را نقد و بررسی می‌کند، بعد استدلال خود را دربارهٔ نفس بیان می‌کند. این دقت به آرای پیشینیان دربارهٔ نفس و ارائه برهان و استدلال‌های منطقی دربارهٔ نفس موجب می‌شود تا ابن سینا معرفتی فلسفی و عقلی‌ای را در نفس‌شناسی تدوین کند که در روزگار او کم‌نظیر و حتا بی‌نظیر بوده است؛ زیرا او نفس را از ابعاد متفاوت فلسفی و عقلی مورد مطالعه قرار داده، در ضمن با جزئیاتی تمام قوه‌های فیزیولوژیک و زیست‌شناسانه نفس را بررسی کرده است.

رازی مخالف عقل در تربیت نفس است؛ فیلسوفان را برای برخورد عقلی شان به نفس مورد نقد قرار می‌دهد. نظر رازی این است که نفس باید پیرو شریعت، سیر و سلوک و جذبه‌های عارفانه باشد؛ اگر نفس را بخواهیم با عقل تربیت کنیم، دچار عدم بصیرت فهم و درک حقیقت خواهد شد؛ اما ابن سینا در شناخت نفس به عقل توجه دارد و در تربیت نفس نیز نقش عقل را در نظر می‌گیرد.

#### نتیجه

نجم‌الدین رازی از چشم‌انداز معرفت عرفانی به نفس پرداخته و بیش‌ترین استفاده را از نقل کرده است. از روایت‌های نقلی که استفاده می‌کند، گاهی این روایت‌ها از نظر موضوع و محتوا باهم تفاوت می‌کند. بنابراین، آرای او را دربارهٔ نفس دچار تناقض می‌کند. این تناقض بیشتر در بخش تربیت و تذکیهٔ نفس قابل احساس است؛ زیرا رازی از روایت‌های استفاده می‌کند که پیام‌های متفاوت دارد؛ تعدادی از روایت‌ها نشان‌دهندهٔ این است که نفس با تذکیه و تربیت از مرحله‌ای به مرحله‌ای عبور می‌کند، در ضمن روایت‌های را ذکر می‌کند که مرحلهٔ نفوس از قبل در جهان ارواح مشخص شده، از این نگاه نمی‌تواند از مرحله‌ای به مرحله‌ای عبور کند. رازی بی‌آن‌که به این دوگانگی روایت دربارهٔ نفس به عنوان معضل و مسئله‌ای توجه کند، با ذکر نقل‌ها این دوگانگی روایت دربارهٔ نفس را بیشتر می‌کند.

ابن سینا از چشم‌انداز معرفت فلسفی و عقلی به نفس می‌پردازد و برای شناخت نفس بیش‌ترین استفاده را از استدلال‌های عقلی و منطقی می‌کند. با برهان و دلایل نفس را امری واحد بین موجودات زنده می‌داند، بعد تفکیکی بین نفس و قوه انجام می‌دهد که نفس انسان از نظر قوه، امکان‌های خاص دارد. بنابراین، نتیجه می‌گیرد که نفس انسان جوهر مجرد است؛ جوهر مجرد، مادی و جسمانی نیست، پس نفس می‌تواند بعد از مرگ، مفارق از بدن باقی بماند که این اثبات جوهر مجرد بودن نفس در واقع نقدی بر نفس‌شناسی ارسطو نیز است. مهم این است که ابن سینا منظور خود را از نفس با بیان و استدلال‌های عقلی و منطقی، یک‌دست و منسجم می‌سازد که در کل طرحی معرفتی قابل دفاع از علم‌النفس تدوین و ارائه می‌کند.

از بحثی که دربارهٔ نفس صورت گرفت، چند مورد مشخص می‌شود: برداشت از نفس در عرفان و فلسفه فرق دارد. بنابراین، نظر عارفان و فیلسوفان از نفس تفاوت می‌کند. نجم رازی از چشم‌انداز عرفانی از نفس

روایت ارائه کرده که این روایت‌ها از نظر موضوعی چندان یک‌دست و منسجم نیست؛ ابن سینا از چشم‌انداز عقلی و فلسفی از نفس شناخت ارائه کرده و نهایت تلاش عقلانی را برای تدوین انسجام علم‌النفس انجام داده است که این برخورد جدی عقلانی، موجب شده تا آرای او از نظر معرفتی، یک‌دست و منسجم باشد.

#### منبع‌ها

- قرآن کریم
- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، روان‌شناسی شفا، ترجمهٔ اکبر دانا سرشت، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۲.
- ابن سینا، اشارات و تبیهات، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، اضحویه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی ۱۳۸۲.
- امینی نژاد، علی، نفس رحمانی، دانشنامهٔ انترتی عرفان و حکمت در پرتو قرآن و عترت، ۱۴۳۷. حسین آبادی، حسن عباسی، حکمت مشاء ۲، تهران: پیام نور، ۱۳۹۴.
- ریاحی، محمدامین، مقدمهٔ مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
- سبزواری، ملاهادی، سراج‌الاسماء و شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق نجف‌قلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- طباطبایی، علامه سید محمدحسین، آغاز فلسفه، ترجمهٔ محمدعلی کرامی، قم: انتشارات طباطبایی، بی‌تا.
- عطار، محمد بن ابراهیم، منطق‌الطیر، تهران: سخن، ۱۳۸۵.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه اسلامی، قم: انتشارات امام خمینی، ۱۳۸۰.
- فاخوری، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام - چاب هفتم، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- لاریجانی، صادق و مصطفی عزیزی علویجه، «در تبیین معرفت نفس از دیدگاه ابن عربی»، فصلنامهٔ علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال دوازدهم، شمارهٔ اول و دوم، بی‌تا.
- محمدی لائینی، محمدباقر، مادی و مجرد در فلسفه، تهران: شلفین، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، قم: صدرا، ۱۳۷۴.
- نادر، البیر نصری، النفس البشریه عند ابن سینا، دارالمشرق، ۱۳۸۶.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.