

بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس از نظر ابن‌سینا با محوریت قصیده‌ی عینیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

عین‌الله خادمی^۱

راحله ابراهیمی^۲

علی قنواتی^۳

اسماء اسحاقی‌نسب^۴

چکیده

قصیده‌ی عینیه یکی از آثار تمثیلی و منظوم ابن‌سینا، اثری فلسفی است که به بررسی رابطه‌ی نفس و بدن رداخته و جنبه‌های مختلف آن را تحلیل کرده‌است. در این اثر سه جایگاه برای نفس و بدن در مسیر کمال نفس ترسیم شده‌است. جایگاه نخست به پیوند نفس و بدن اختصاص دارد و به مبانی فلسفی این تعلق می‌پردازد. این مبانی نشان می‌دهد که بدن به‌عنوان ابزاری برای فعالیت‌های نفس، نقشی حیاتی در آغاز حرکت کمالی آن دارد. جایگاه دوم به نقش دوگانه‌ی بدن می‌پردازد. ابن‌سینا بیان می‌کند که از یک سو نفس به بدن متمایل است و به‌همین‌خاطر از مکتب گنوسی- که بدن را بی‌ارزش می‌داند- فاصله‌می‌گیرد؛ از سوی دیگر به‌دلیل علاقه‌ی ذاتی نفس به عقل، بدن را ابزاری محدودکننده قلمداد می‌کند و از آن فاصله‌می‌گیرد. این تعارض نشان‌دهنده‌ی طبیعت دوگانه‌ی ارتباط نفس و بدن است. جایگاه سوم به ترک بدن و صعود نفس اختصاص دارد که در آن، نفس از قیدهای جسمانی رهایی می‌یابد و به‌سوی کمال مطلق حرکت می‌کند. این مرحله نماد جدایی کامل نفس از بدن و دستیابی به درجات بالای عقلانی است. در این مقاله تلاش شده‌است تا ضمن بررسی دقیق هر جایگاه، مبانی فلسفی مرتبط نیز به‌صورت جامع تحلیل شود. روش تحقیق در این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و بر پایه‌ی تفسیر آثار فلسفی ابن‌سینا شکل گرفته‌است.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، سیر کمال، قصیده‌ی عینیه

۱. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

e_khademi@ymail.com

۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. r.ebrahimi1388@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. qanavaty@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). esaghinasab.asma@yahoo.com

مقدمه

یکی از مسائل مطرح در علم النفس ابن سینا رابطه‌ی نفس و بدن است؛ گفته می‌شود که این مسئله در تاریخ فلسفه قدمتی طولانی دارد (عبداللهی، و نورایی، ۱۴۰۲، ص. ۲۲۴). در مورد رابطه‌ی نفس و بدن روی کردهای متفاوتی وجود دارد؛ مثلاً یک رویکرد متعلق به کسانی است که اساساً امری به نام «نفس» را نمی‌پذیرند. آن‌ها انسان را موجودی تک‌ساحتی می‌دانند و هیچ جایگاهی برای امر مجرد قائل نیستند. رویکرد دوم متعلق به فیلسوفانی است که قائل به ثنویت اند؛ فلاسفه‌ای مانند افلاطون و نوافلاطونیان اعتبار خاصی برای نفس در مقابل بدن قائل اند (نجمی‌نژاد، و رضایی، ۱۴۰۲، ص. ۶۳۶).

در قصیده‌ی عینیه^۱ مضامینی وجود دارد که بسیاری از پژوهشگران آن را ناظر به فلسفه‌ی باطنی و یا به بیان دیگر، اندیشه‌ی رمزی و عرفانی ابن سینا دانسته‌اند (فتح‌اللهی، و نظری، ۱۳۸۸، ص. ۱؛ میرزامحمد، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۷) که به «اندیشه‌ی گنوسی» مشهور است (جلالی، ۱۳۸۴، ص. ۹۰). این امر می‌تواند متأثر از جو فکری غالب آن دوران باشد (Heath, 1992, p.66). یکی از باورهای رایج در مکتب گنوسی ثنویت‌انگاری توأم با نگرش منفی نسبت به بدن، در مقابل توجه افراطی به روح است (هادی‌نا، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۷). سؤال اصلی این است که «اساساً جایگاه بدن در قصیده‌ی عینیه به چه نحوی ترسیم شده است؟» و «چه مبنای فلسفی مؤید آن است؟». از سؤالات فرعی می‌توان به دو مورد اشاره کرد: «آیا این جایگاه متبادرنکنده‌ی همان رویکرد منفی اندیشه‌ی گنوسی به بدن است؟» و «چه شواهدی در تأیید یا رد این موضوع در ضمن ابیات قصیده وجود دارد؟».

در خصوص قصیده‌ی عینیه مقالات منتشرشده عمدتاً مربوط به حوزه‌ی ادبیات فارسی و عربی اند که با رویکرد تطبیقی نگاشته شده‌اند:

۱- قدیمی‌ترین مقاله‌ی مربوط به عنوان «شرح قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا» به تصحیح آقای عباس اقبال آشتیانی در سال ۱۳۳۳ در دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران چاپ شده است؛ لازم

۱. قصیده‌ی «عینیه» یا «درباره‌ی نفس» از جمله آثار منظوم ابن سینا است که با محوریت هبوط نفس نگاشته شده است (اسدی، نظریانی و مظفری، ۱۴۰۱، ص. ۳). مضمون اصلی این قصیده حول پرنده‌ای به نام «ورقاء» است که از موطن اصلی خود جدا و دورافتاده است و آرزوی بازگشت به منزل حقیقی‌اش را دارد و از این رو در غم هجران و دوری از وطن خویش همیشه مویه و زاری می‌کند و این حالت ادامه دارد تا اینکه بخت با وی موافق می‌شود و به آن اوج برین بازمی‌گردد.

به ذکر است، کتابی نیز در همین خصوص تألیف شده و اخیراً با عنوان «ترجمه و شرح قصیده‌ی عینیه ابن سینا از شارحی ناشناس در قرن هفتم هجری» تجدید چاپ نیز شده است. ۲- مقاله‌ای با عنوان «مقایسه‌ی قصیده‌ی ابن سینا با بیژن و منیژه‌ی فردوسی» نوشته‌ی علیرضا جلالی که در سال ۸۴ منتشر شده است؛ مقاله‌ای دیگر با عنوان «نمادنگاری قصیده‌ی عینیه ابن سینا و بازتاب آن در اندیشه‌ی عرفانی مسلمانان» در فصلنامه‌ی علمی و پژوهشی زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۸۷ چاپ شده است؛ مقاله‌ای با عنوان «سنجش محتوایی و ساختاری دو قصیده‌ی عینیه ابن سینا و عینیه محمدرضا حکیمی» نوشته‌ی سیاوشی و قربانی در سال ۱۳۹۷ منتشر شده است.

ازجمله مقالاتی که روی کرد فلسفی به قصیده داشته‌اند:

۱- مقاله‌ای با عنوان «ساختارگنوسی قصیده‌ی عینیه» نوشته‌ی جلالی که در سال ۱۳۸۴ منتشر شده است و روی کرد آن منشأشناختی است.

۲- کتابی متعلق به خانم ام‌کلثوم دهقان که برگرفته از پایان‌نامه‌ی ایشان با عنوان «نفس/از دیدگاه شیخ الرئيس با تأکید بر قصیده‌ی عینیه» است؛ پایان‌نامه در سال ۸۵ دفاع و در سال ۹۵ به صورت کتاب منتشر شده است. حلقه‌ی مفقوده‌ی پژوهش اخیر که مورداهتمام مقاله‌ی پیش‌رو است، بررسی جامع محتوای قصیده با مبنای علم‌النفس به همراه تبیین و توضیح نحوه‌ی ارتباط فصل دوم و پنجم است. فصل دوم نگاهی اجمالی به صورت و محتوای قصیده دارد و فصل پنجم به بیان ارتباط نفس و بدن می‌پردازد.

صحت انتساب قصیده‌ی عینیه به ابن سینا

پیش از پرداختن به ماهیت قصیده‌ی عینیه باید گفت درخصوص صحت انتساب قصیده‌ی عینیه به ابن سینا میان پژوهشگران توافق وجود ندارد. درواقع شمار کسانی که قصیده‌ی عینیه را مجعول می‌دانند، بیش از یک نفر است (Mayer & Madelung, 2015, p.32). یکی از تردیدکنندگان در انتساب قصیده‌ی عینیه به ابن سینا، فتح‌الله خلیف (۱۹۷۴) است که در فصل هشتم کتاب «ابن سینا و مذهب فی‌النفس» به قصیده‌ی عینیه پرداخته است. این فصل سه بخش کلی دارد که بخش دوم آن با عنوان «شک در صحت نسبت قصیده‌ی عینیه به ابن سینا» به این موضوع پرداخته است (ص. ۱۳۷-۱۳۱). هانری کربن^۱ (1988) در کتاب خود درباره‌ی

1. Henri corbin

رسائل تمثیلی ابن سینا به این قصیده اشاره‌ای نمی‌کند (p.16). یکی از عواملی که جایگاه قصیده‌ی عینیه را نسبت به سایر آثار ابن سینا متفاوت می‌کند، این است که در هیچ یک از کتاب‌شناسی‌های مفصل و یا موجز وی یادداشتی موثق درخصوص این اثر وجود ندارد (Mayer & Madelung, 2015, p.33)؛ البته آقای آشتیانی (۱۳۳۳) در مقدمه‌ای که بر تصحیح شرح قصیده‌ی عینیه نگاشته، یادآور شده که نام این قصیده در قدیمی‌ترین مجموعه‌های رسائل ابن سینا کتابت شده است؛ مجموعه‌هایی که هم‌اکنون در کتابخانه‌هایی مانند ایاصوفیه و اونیورسیتته در استانبول موجود اند (ص. ۱۴). طیف مقابل کسانی اند که این قصیده را به حق متعلق به بوعلی می‌دانند؛ افرادی چون سارا استرومسا (1992) که قصیده‌ی مزبور را نسخه‌ی کوچک‌شده‌ی «رسالة الطیر» ابن سینا می‌داند (p.196) و یا پیتر هیس (1992) این قصیده را جُفَت فکری «رسالة الطیر» می‌داند (p.66). یکی از دلایل این ادعا قرابت استعاره‌ها و عباراتی است که در این دو اثر وجود دارد؛ به تعبیر میشو^۱ این قصیده «بی‌شک از آثار سینوی است.» (as cited in madelung and mayer, 2015, p.33) و یا دی اسمیت (۲۰۰۲) به این قائل است که این قصیده با وجود آن که جزء آثار فرعی ابن سینا شناخته می‌شود، صحت انتساب آن به ابن سینا به هیچ وجه مورد مناقشه نیست؛ کمالینکه در شرق، به ویژه در دوره‌ی عثمانی، قصیده‌ی عینیه بسیار مشهور و در شمار آثار درسی محسوب می‌شده است (p.6). فارغ از این اختلاف میان ابن سینا پژوهان، مبنای کار ما در این قصیده بررسی جایگاه بدن در سیر کمال نفس است.

ماهیت دوگانه‌ی قصیده‌ی عینیه

سارا استرومسا (1992) قائل است در میان آثار متعدد ابن سینا قصه‌های وی از جمله قصیده‌ی عینیه از نظر شکل و محتوا در میان آثار تمثیلی وی جایگاه ویژه‌ای دارد (p.183). پژوهشگران درباره‌ی ماهیت حقیقی این آثار اختلاف نظر دارند. به طور کلی پژوهشگران این حوزه را می‌توان در سه طیف اصلی قرارداد:

۱. گروهی که برای این قسم آثار ابن سینا ماهیت فلسفی قائل اند. ادوارد برون در مجموعه‌ای با عنوان «تاریخ ادبیات ایران»^۲ از ابن سینا به عنوان مؤلف داستان‌های فلسفی

1. Jean michot
2. Edward Browne

«حی بن یقظان» و «سلامان و ابسال» یاد کرده است (به نقل از دهقان، ۱۳۸۵، ص. ۷۸). اثری که به لحاظ مضمون نباید با اثر معروف ابن طفیل اشتباه گرفته شود. همچنین به تعبیر امیلی ماری گویچون^۱ در روی کردی مقابل هانری کربن می گوید: «هیچ اثری برای تفسیر عرفانی، باطنی و گنوسی وجود ندارد و باید تمامی مطالب را به طور فلسفی تفسیر کرد». از جمله کسانی که از نظریه‌ی گویچون پشتیبانی می کنند، دیمتری گوتاس^۲ است. گوتاس معتقد است این نحوه‌ی نگارش سبکی ویژه در نوشتار و نمودی از «روش فلسفی» به عنوان «روش نمادین» است که در ذیل «روش برهانی» قرار می گیرد و به لحاظ رتبه از آن فروتر است (as cited in Stroumsa, 1992, p.183).

۲. گروه دیگر ماهیت این آثار را عرفانی می دانند. این دسته از آثار به ویژه سه گانه‌ی «حی بن یقظان» «سلامان و ابسال» و «رسالة الطیر» را سلسله یا چرخه‌ای از تمثیل های عرفانی دانسته و در بررسی آن ها از روی کرد گنوسی بهره برده است (Corbin, 1988, p.24). از جمله کسانی که از نظریه‌ی کربن پشتیبانی می کنند، سید حسین نصر است (Nasr, 1978, p.182).
۳. برخی مانند سارا استرومسا (1992) به یک تفاوت ظریف میان گوتاس و گویچون اشاره کرده اند؛ به زعم ماری گویچون این داستان ها برای ابن سینا یک «تفنن شاعرانه اما عمیق» محسوب می شوند که وی جهت سرگرمی در دوران اسارتش در فراغان نوشته است؛ در حالی که گوتاس کاملاً مخالف تلقی تفننی است (p.183).

۱. جایگاه نخست: کراهت نفس نسبت به بدن

دو مصرع در توصیف کیفیت تعلق نفس به بدن در قصیده‌ی عینیه هست که ترجمه‌ی مصرع نخست به این صورت است: «با اکراه و ناخرسندی به سوی تو آمد؛ بی میل و نامأنوس بود و سکنی نمی گزید.»^۳ (اقبال آشتیانی، ۱۴۰۳، ص. ۱۴). سیاق عبارات به کاررفته درمی یابیم این قسمت به کیفیت تعلق نفس به بدن اختصاص دارد. اگرچه ابن سینا در قصیده‌ی عینیه از ساحت روح با عناوینی مانند «جایگاه رفیع» «فضای بلند و بیکران» «فضای گشوده» و «بلندعالی مرتبه» یاد کرده و این ها عباراتی اند که به توصیف نفس فارغ از تعلقش به بدن می پردازند، به ساحت جسم و بدن با عناوینی مانند «خراب آباد» «عالم فرودین» «جایگاه

1. Amelie Marie Goichon
2. Dimitri Gutass

۳. «وصلت علی کره الیک انفت و ما سکت»

بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس .../ عین الله خادمی و دیگران ۱۱

پست» و «قعر جایگاه‌های پست» اشاره کرده‌است. آنچه مشخص است این است که نفس از این رابطه‌ی تعلقی ناخشنود است؛ اما این پیوند بنابر ضرورت‌هایی ناگزیر و لاجرم به رخ دادن است (رحیم‌پور و یاریان، ۱۳۹۶ ص ۱۰۵). که در ادامه به آن‌ها اشاره کرده‌ایم.

۱-۱. کیفیت تعلق نفس به بدن

از این تعلق نفس به بدن در حی بن یقظان به «چسبیدن» یا «الصاق شدن» تعبیر شده‌است^۱ یا در کتاب «انصاف» عبارت مشابه «به بدن چسبید» آمده‌است^۲ (ابن‌سینا، ۱۹۷۸ م، ص. ۴۱)؛ در برجسته‌کردن این ناخوشایندی در بیت هفدهم قصیده‌ی عینیه با عبارت «ضربة لازب» مواجه ایم؛ «لازب» می‌تواند یک تلمیح به آیه‌ی قرآنی «ما شما را از گلی چسبناک آفریدیم»^۳ باشد که در مصرع مذکور نیز «لازب» به معنای «چسبناک» است.

۲-۱. مبنای فلسفی ضرورت پیوند نفس و بدن

همان‌طور که گفته‌شد، نفس در پیوندش به بدن بی‌میل و کاره است و ابن‌سینا (۱۳۷۵) در قصیده‌ی عینیه این پیوند را با عبارت «وصلت» به معنای «متصل شد» ذکر کرده‌بود که باتوجه‌به مترادف‌های معنایی «وصلت» در سایر آثار ابن‌سینا، به این سؤال رهنمون می‌شویم که اساساً ضرورت برقراری این پیوند عارضی میان نفس و بدن چیست؟ باتوجه‌به اینکه نفس و بدن دو جوهر منفک و مجزا هستند (ص. ۳۱۲) و هر یک متعلق به عالمی دیگر، (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۳) چرا باید در پیوند با هم باشند؟ (رحیم‌پور، ۱۳۹۳، ص. ۹)

۱- بدن علت بالعرض برای حدوث نفس توسط علل مفارق است؛ به این معنا که هرگاه بدنی شایستگی ابزار و مملکت بودن برای نفس را پیدا کند، نفس حادث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۶).

۲- بدن عامل تشخیص و تعیین جزئی نفوس است؛ به این معنا که مبدأ تشخیص نفس هیئتی است که برای اختصاص یافتن به یک بدن خاص (نه هر بدنی) مناسب است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۷)؛ به عبارت دیگر نفس به واسطه‌ی بدن است که متعین و جزئی می‌شود؛ پس می‌توان بدن را از عوامل تشخیص نفس محسوب کرد.

۱. برای «و لقد ألصقت یا مسکین بهؤلاء الصاقاً لا یرئک عنهم» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص. ۱۴)

۲. «لصقت بالبدن»

۳. «إنا خلقناهم من طین لازب» (صافات، ۱۱)

۳- بدن عامل تکثر نفوس است؛ به این معنا که اختلاف نفوس در ابن سینا بر مبنای اختلاف ابدان است و همین موضوع عامل تکثر نیز هست (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۸).

۴- آن مبادی کمالی که از نفس انتظار می‌رود به واسطه‌ی بدن فراهم می‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص. ۹۸).

۵- هر نفسی مجذوب بدن مختص به خود برای اهتمام به احوالش و تصرف و به کارگیری آن است (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص. ۹۷).

مجموعه‌ی این عوامل رابطه‌ی نفس آن جهانی را با بدن این جهانی ضرورت می‌بخشد.

۲. مرحله‌ی دوم: دلبستگی و انس نفس نسبت به بدن

در قصیده‌ی عینیّه دو بیت درباره‌ی تعلق نفس به بدن آمده است:

* چه بسا اکراه داشت که فراق و دوری تو را تحمل کند و نگران و دردمند بود^۱ (آشتیانی، و رثوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۱۴).

* پس زمانی که انس و الفت گرفت به تن خاکی و ویرانه‌ی خراب و خشک عادت کرد^۲ (آشتیانی، و رثوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۱۵).

* گریه‌کنان و اشک‌ریزان به یاد عهد کهن و روز الست افتاد و اشک‌ریزان سرشک جاری کرد و نگرانی او ادامه داشت^۳ (آشتیانی، و رثوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۲۱).

* سایه افکن می‌شود بر دوش او بارهای غم و اندوه بر این دیاری که به تواتر و مدام در مسیر بادهای مختلف قرار می‌گیرد.^۴ (آشتیانی، و رثوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۲۲).

۱-۲. توصیف حالِ دوگانه‌ی نفس در پیوندش با بدن

این ابیات بیانگر حالِ دوگانه‌ی نفس در پیوندش با بدن است:

«گره» در «کرهت فراقک» به معنای «بی میلی» است (آشتیانی، و رثوفی مهر، ۱۴۰۳، ص.

۱۴). و «توجع» نشانه‌ی «دردمندی و تألم» است (رثوفی مهر، ۱۳۸۵، ص. ۴۰). روح هم هرچند در آغاز مأنوس به عالم بالا و نسبت به پیوستن به بدن بی‌میل بود، هم‌اکنون بعد از

۱. «و ربما کرهت فراقک فهی ذات توجع»

۲. «فلما استانست الفت مجاورت الخراب البقلع»

۳. «تبکی و قد ذکر عهود الحمی بمدامع تهمی و لما تفلع»

۴. «و تظل ساجعة علی الزمن التی درست بتکرار الراح الاربع»

بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس .../ عین الله خادمی و دیگران ۱۳

انس و الفت به بدن، نسبت به فراق و دوری از بدن بی‌رغبت و درعین حال از این جدایی متألم و دردناک نیز هست.

«تبکی» به معنای «گریستن» و «قد ذکر» ، «یادآوری کردن» است. «عهد» به معنای «پیمان» است (آشتیانی، و رثوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۲۱)؛ اما منظور از «بالحمی» چیست؟ به نظر نگارندگان «حمی» از واژگان قرآن و به معنای «گرما» است و وجه این گرما در اینجا صمیمیت است؛ کما اینکه «رفیق حمیم» به معنای رفاقتی بسیار نزدیک است. با این اشاره‌ها می‌توان دریافت که مقصود از «عهد بالحمی» آن یادها و یا پیمان‌هایی است که نفس با امری دارد که با آن در الفت و سازشی دیرینه بوده است؛ البته این یک وجه معنایی بالحمی است اما این واژه به واسطه‌ی ارتباطش با دو واژه‌ی کلیدی یادآوری و فراموشی از وجهی دیگر نیز قابل بررسی که در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست. واژه‌ی «مدامع» برگرفته از ریشه‌ی «دمع» به معنای «اشک» است و «مدامع» همان «مجرهای اشک» را گویند؛ و «تهمی» به معنای جاری شدن این اشک است؛ واژه‌ی «لم تقلع» به صورت‌های مختلفی ثبت شده است؛ درحالی‌که برخی آن را به صورت «لم تقلع» ثبت کرده‌اند (رثوفی مهر، ۱۳۸۵، ص. ۴۰) و برخی دیگر به صورت «لم تقطع» نوشته‌اند (خانسان، نظریانی، و مظفری، ۱۴۰۱، ص. ۱۵). «الریاح الاربع» اشاره به فصل‌های چهارگانه و متبادر به گذر عمر و گذشت زمان دارد؛ گویی نفس بر این زمان‌های از دست رفته اشک می‌ریزد و دریغ می‌خورد؛ اما چرا؟ معنی بیت چنین است که نفس چون که به یاد عهده‌های حمیم‌اش افتاد- با اشک‌هایی که جاری بود و بند نمی‌آمد- شروع به گریستن کرد. نفس نه تاب دوری از بدن را دارد و نه توان نزدیکی به ساحت معقولات، این پریشان‌حوالی وی مبین عدم ارتباط دو عالم (مادی و معقول) با یکدیگر است.

۲-۲. عدم تمایل نفس به جدایی از بدن: کناره‌گیری از اندیشه‌ی گنوسی

گفته شد که نفس به بدن علاقه پیدا کرده می‌کند و نسبت به دوری از بدن بی‌میل و رغبت می‌شود. توجه به این نکته برای ما مهم است؛ چراکه با آن راه ابن‌سینا از اندیشه‌ی گنوسی- که در آن توجه تام معطوف به نفس و لذا به بدن نادیده گرفته می‌شود- به طور کامل جدا می‌شود. از طرف دیگر نفس در جدایی از ساحت عقل به واسطه‌ی توجه‌اش به بدن دردمند و نگران است؛ عبارت «ذات توجع» به معنای «دردمندی» است و توصیف حال نفس در

جدایی‌اش از ساحت عقل است؛ ابن‌سینا همانند افلاطون، حقیقت انسان را الهی و ملکوتی و روحانی می‌داند و اصالت را به بُعد روحانی انسان می‌دهد؛ اما درهمین حال، برخلاف افلاطون، قدر و منزلت بدن را کم نمی‌شمارد و آن را زمینه‌ی استکمال نفس قلمداد می‌کند (به نقل از اکبریان و اسلامی، ۱۳۹۰، ص. ۳۴). وی برای انسان دو کمال در نظر می‌گیرد: (۱) کمال معطوف به فعل خاص نفس و (۲) کمال معطوف به نفس از حیث بدن داشتنش؛ لذا می‌گوید:

کمال نفس انسانی این است که عقلی مجرد از ماده و لواحق ماده شود. متتهای فعل نفس تنها ادراک معقولات نیست؛ بلکه به واسطه‌ی مشارکت با بدن افعال دیگر و سعادت مرتبط با این افعال دارد و آن رساندن این افعال به عدالت است و معنی عدالت هم رعایت حد وسط و اعتدال میان دو خلق است.» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۹).

درحالی‌که برای رسیدن به کمال نخست نه تنها به بدن هیچ نیازی نیست، بلکه در صورت حضورش مانع خواهد بود؛ برای رسیدن به کمال دوم به بدن نیاز دارد؛ به طوری که بدن نقش معاونت را برای نفس را ایفا می‌کند؛ در این وجه اخیر ابن‌سینا با افلاطون تفاوت بسیاری دارد.

۲-۳. دیدگاه فلسفی ابن‌سینا درباره‌ی حال دوگانه‌ی نفس در اتصال به بدن

نفس از یک طرف نسبت به جدایی از بدن متألم است و از طرف دیگر نسبت به جدایی از عالم بالا اندوهگین است؛ اما چه مبنایی در علم النفس ابن‌سینا این حالت دوگانه را توجیه می‌کند؟ ضمن دو پرسش به این سؤالات پاسخ می‌دهیم:

۲-۳-۱. دلیل تعلق نفس به بدن

دلیل تعلق نفس به بدن چیست؟ ابتدا لازم است مقدمات استدلال ابن‌سینا طرح شود:

- (۱) بدن حادث مملکت و آلت نفس است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص. ۹۷).
- (۲) رابطه‌ی نفس و بدن علی- معلولی نیست؛ بلکه تأثیر و تأثر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۹۰).

(۳) ریشه‌ی این تأثر متقابل معیت نفس و بدن در حدوث است و این تأثیر و تأثر نفس و بدن بر همدیگر مادامی که این دو جوهر با هم باشند، وجود دارد؛ اما بعد از مفارقت نفس

بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس .../ عین الله خادمی و دیگران ۱۵

از بدن این تاثیر از بین می‌رود، و نفس رابطه ای جز با جهان خود (ساحت معقولات) ندارد (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص. ۴۷).

بنابراین چون نفس تدبیرکننده‌ی بدن است و در معیت نفس حادث است و هم نفس روی بدن و هم بدن روی نفس اثر می‌گذارند، مادامی که معیت نفس و بدن باشد، تعلق نفس به بدن معنا دارد. زمانی که این همراهی و معیت زائل شود، تعلق نفس به بدن زائل می‌شود. ابن سینا (۱۳۶۴) برای توضیح دیدگاه خود از تمثیل استفاده می‌کند؛ بر این مبنا که توابع بدنی نسبت به نفس درست شبیه برادران و دوستان فرد اند که بودنشان سبب خرمی و نشاط فرد است. به همان نسبت قطع پیوند با آن‌ها و نبودشان برای فرد رنج‌آور است. کمینه‌ی تأثیر همنشینی انس و الفت است؛ لذا می‌گوید: «و حقیقت مردم آن است که با بدن [ایشان] انس گرفته‌است، و به سبب بسیاری شعور وی به حال تن، چنان شده‌است که گویا خود اوست، و از این جهت دشوار است وی را مفارقت تن و چه عجب باشد در این که ما می‌بینیم که مردم چون با چیزی الفت می‌گیرند- اگرچه آن چیز بیرون از آن‌ها است- مفارقت آن برایشان مشکل می‌شود (ص. ۶۱).

همان‌طور که ملاحظه شد، ابن سینا معیت نفس و بدن در هنگام حدوث را دلیل تعلق نفس به بدن می‌داند؛ اما وی در جایی دیگر علتِ مؤانست نفس به بدن را «عادت» عنوان می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۶۱).

دلیل انس نفس به بدن، اعم از تأثیر و تأثر دو جانبه و یا عادت، توجیهی بر درک متألم بودنش از دوری بدن است؛ البته توجه نفس به بدن و تألم از دوری آن به خاطر این است که به هر حال نفس برای انجام افعالش وابسته به بدن است و بدن نقش معاونت و خدمت‌گزاری را ایفا می‌کند (بزرگی، ۱۳۹۷، ص. ۱۶). منتهی همان‌طور که گفتیم، از آنجایی که رابطه‌ی نفس و بدن عرضی است (یوسفی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۴). نفس مختار است تا به لمحّه‌ای پیوند بگسلد، بدن را رها کند و به دنبال سعادت و کمال خاص خود برود؛ کما اینکه در جایگاه سوم شاهد همین موضوع خواهیم بود؛ یعنی نفس متمایل به لذت خاص و یا سعادت ذاتی خود می‌شود؛ سعادت‌ی که در آن هیچ نقشی برای بدن تعریف نشده‌است؛ پس بدن نقشی دوگانه دارد: از طرفی یاری‌کننده است و از طرف دیگر نسبت به افعالی که مربوط به عقل نظری اند، مزاحم است.

باینکه نفس امکان حدوث مستقل از بدن را ندارد و در ایجادش به شدت وابسته به آن است، در ادامه و در پیگیری کمال خود لزوماً مفارق از بدن^۱ است.

۲-۳-۲. موطن اصلی نفس و تعلق نفس به آن

طبق آنچه ذکر شد، نفس از طرفی وابسته به بدن است و از طرف دیگر متوجه موطن اصلی خود، یعنی عالم عقل و مجردات است؛ چراکه کمال ذاتی و خاص نفس متعلق به آن ساحت است؛ اما چرا؟ پاسخ این سؤال پس از ذکر مقدمات و بیان نتیجه خواهد آمد:

(۱) ابن سینا (۲۰۰۷) برای نفس کمالی به نام «کمال ذاتی / خاص» تعریف کرده و گفته است: «کمال خاص نفس این است که صورتی عقلانی شود که در این صورت کل و نظام معقول در آن مرتسم است.» (ص. ۱۳۰). نفس این کمال را چگونه محقق می‌کند؟

(۲) تحقق این کمال منوط به توجه نفس به ذات خویش و مبادی عالیه است؛ چراکه سعادت که متعلق حقیقی نفس است - که ابن سینا از آن با عناوینی مانند «سعادت اعظم» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۸۲) یا «سعادت مطلق» (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۵۲) یاد می‌کند - تنها در صورت این توجه محقق می‌شود.

(۳) توجه به ساحت عقل ضرورتاً بی‌اعتنایی به قوای حیوانی و جسم را به دنبال دارد؛ چراکه انصراف نفس به طور کلی تنها می‌تواند به یک فعل (جسم یا عقل) توجه کند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۰).

(۴) نفس در این توجه درصدد تبدیل شدن به نفس ملکی است؛ چراکه نفوس بشری از حیث تصور معقولات، به حسب طاقت، شباهت به نفوس ملکی دارند (ابن سینا، بی‌تا، ص. ۳۹۱).

(۵) آنچه مانع تحقق تام این توجه است، حیث تدبیری نفس برای بدن است؛ چراکه اشتغال بدن به جانب پایین مانع توجه آن به جانب اعلی می‌شود (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص. ۴۱). بنابراین نفس به واسطه‌ی نزدیک شدن به بدن مایل به سعادت بدنی می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۲۳). که از آن با عناوین دیگری مانند «سعادت عاجل» (ابن سینا، بی‌تا، ص. ۴۰۴).

۱. آنچه قوای وابسته به بدن برای نفس فراهم می‌کنند، «بعضی از کمالات» اند؛ کما اینکه وی می‌گوید: «انما احتاجت الی هذه البدن لأن امکان وجودها لم یکن فی ذاتها بل مع هذه البدن و احتاجت ایضاً الی البدن لتنال به بعض استکمالها» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۷۶).

۲۶۱) یا «ظنی» و «حُسبانی» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۴) می‌شود و از آن سعادت حقیقی بازمی‌ماند.

۲-۴. حیث‌های بازدارندگی بدن نسبت به عقل

بازدارندگی در اینجا به این معنا است که میان حیث تدبیری نفس نسبت به ساحت پایین و حیث التفاتی آن به ساحت بالا تعارض رخ می‌دهد؛ اما بدن چگونه بازدارندگی ایجاد می‌کند؟ کلمه‌ی «عاق» در بیت دهم قصیده‌ی عینیه به معنای «بازدارنده» است که از ریشه‌ی «عوق» مرادف با واژه‌هایی مانند «صارف» و «مانع» است (آشتیانی، و رئوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۲۴). واژه‌ی «صدها» علاوه بر اینکه در همین بیت قید شده است، از کلمات پرتکرار در رساله‌های تمثیلی (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۳۴) و دیگر آثار وی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص. ۴۲) که دلالت بر همان معنای «بازدارندگی» دارد و در همین بیت اخیر نیز با همین معنا و مضمون ذکر شده است.

بازدارندگی بدن از حیث اشتغالات مربوط به آن است ابن‌سینا به این حیث بازدارندگی مشغله‌های بدن و جسم در قصیده با عبارت «هم پیمانی شدید»^۱ اشاره کرده است. منظور از «کثیف» علاوه بر «آلوده» به معنای «غیرشفاف و فشرده» نیز هست که اشاره به همان حال روح در مؤانست با بدن دارد. واژه‌ی «شرک» نیز به معنای «رجز و پلیدی»، عبارتی است که دقیقاً به همین نحو در رساله‌ی الطیر نیز به کار رفته است؛ به این صورت که «فاستانسنا بالشرک» یعنی «چون به این پلیدی (کالبد و تن) انس و الفت گرفتیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۳). وی همچنین به حیث بازدارندگی، با عبارت «حصار» یا «قفص»^۲ (زندان) اشاره کرده است (آشتیانی، ۱۴۰۳، ص. ۲۴).

دو عبارت «شرک کثیف» و «ثاء ثقیل»، در قصیده‌ی عینیه نمود اشتغالات بدن اند. این دو، مانع فعل خاص نفس - که اندیشه و تعقل راجع به ذاتش و مبادی عالی‌ای که در شعر با عنوان «اوج الفسیح الاربع» به آن اشاره شده است - می‌شوند؛ به عبارت دیگر ابن‌سینا (۱۴۰۴) میان ساحت اندیشه و پرداختن به اشتغالات بدن به معاندت و ممانعت قائل است. یکی دیگر از اصطلاحات مشیر به اشتغالات بدن در علم النفس ابن‌سینا واژه‌ی «ممنوة بالبدن و دواعیه» است

۱. «اذ عاقها الشرک الکثیف و علقث بها ثاء الثقیل»

۲. «و صدها قفص عن الاوج الفسیح»

که متبادر به همان معنای گرفتار شدن است (ص. ۳۰). این گرفتاری به واسطه‌ی اموری است که بدن بر نفس تحمیل می‌کند و فراغت پرداختن به ذات خویش و مبادی عالیّه را از او سلب می‌کند.

واژه‌ی «صدها» به معنای «مانعت کردن» و هم‌ریشه‌ی آن «مصدود» و یا «لمصدود» در ابن‌سینا اشاره به حیث «بازدارندگی» و یا «مانع بودن» دارد. به نظر نگارندگان واژه‌ی «صدها» به لحاظ معنایی مترادف یا واژه‌ی «عائق» در بیت دهم قصیده‌ی عینیه است (آشتیانی، ۱۴۰۳، ص. ۲۴) که می‌توان آن‌ها را از واژه‌های پرکاربرد حوزه‌ی علم‌النفس تلقی کرد. در ادامه به برخی از موارد تکرار این واژه و حیث‌های بازدارندگی بدن در علم‌النفس ابن‌سینا اشاره می‌کنیم:

۱. مانع بودن بدن در شناخت حقایق اشیاء

زیرا نفس در بدن از درک حقایق اشیاء بازمی‌ماند؛ نه به سبب آنکه در بدن منطبق شده باشد؛ بلکه به دلیل مشغولیت و گرایش آن به شهوات و میل به اقتضاعات خود^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص. ۱۷۱).

۲. مانع بودن بدن در شناخت مبادی عالیّه

سپس من از این شیخ راه سیاحت را طلب کردم، طلبی از سر اشتیاق و شوق. او در پاسخ گفت: «تو و همراهانت در راهی مانند سیاحت من راهتان بسته است، مگر اینکه سعادت یابید و تنها بروید و آن زمان موعدی مقرر دارد که تو نمی‌توانی به آن برسی.»^۲ (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۳۴).

۳. مانع بودن بدن در ارتباط با عالم علوی

وقتی نفس دنیوی شد و حالت‌های انقیادی به امور دنیوی، مانند شهوت و خشم و امثال آن، در وی مستقر شد و این حالت‌ها در آن به صورت ملکات (ویژگی‌های ثابت) درآمد، نفس

۱. «فان النفس في هذا البدن مصدود عن درك حقائق الأشياء لا لكونه منطبعاً في البدن بل لاشتغاله و نزوعه الى شهواته و شوقه الى مقتضياته»

۲. «ثم إني استهديت هذا الشيخ سبيل السباحة استهداء حريص عليها مشوق إليها فقال إنك و من هو بسبيلك من مثل سياحتي لمصدود و سبيله عليك و عليه لمصدود أو يسعدك التفرد و له موعد مضروب لن تسبقه»

پس از جدا شدن از بدن نیز به همان صورتی خواهد بود که در بدن بوده‌است و از عالم بالا قطع خواهد شد^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۷۸م، ص. ۴۲).

۴. مانع بودن بدن در شناخت من

ابن‌سینا (۱۴۰۵ق) در جریان برهان انسان معلق در فضا اثبات می‌کند که بدن همان من نیست وقتی انسان شروع به تأمل در چیزی می‌کند که به‌خاطر آن، «او» می‌گویندش، درحالی‌که به خودش «من» می‌گوید، تصور می‌کند که آن چیز بدن و جسم اوست؛ اما وقتی دقیق‌تر می‌نگرد، می‌فهمد که دست و پا و دنده‌ها و سایر اعضای ظاهری او اگر از بدن او جدا شوند، معنایی که به آن اشاره می‌کند، از بین نمی‌رود. از این طریق او می‌فهمد که این اجزای بدنش بخشی از معنایی که او به آن اشاره می‌کند، نیستند (ص. ۱۳).

۳. جایگاه سوم: ترک بدن و صعود نفس

* و از تمام موانع و بند علایق جدا گردد^۲ (آشتیانی، و رئوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۲۶).
در بیان معانی کلمات آمده‌است: عبارت «غدت مفارقة»، «رها شدن و آزاد و جدا گشتن» ترجمه شده‌است (آشتیانی، و رئوفی مهر، ۱۳۸۵، ص. ۴۰). «لکل مخلف» به معنای «هر بازمانده» است (سیاوشی، و قربانی، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۶).
* در این خاکدان و این توده‌ی خاک را رهاسازد و در پی آهنگ خویش برود و بگذرد^۳ (آشتیانی، و رئوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۲۶).

در بیان کلمات مصرع دوم آمده‌است:

عبارت «حلیف الترب» هم به‌صورت «خلیف» و هم «حلیف» ثبت شده‌است که «هم‌قسم» و یا «وابسته» ترجمه شده‌است؛ دو عبارت «مخلف» و «حلیف الترب» به بدن اشاره دارند. کلمه‌ی «غیر مشیع» به معنای «مشایعت و همراهی نکردن» است (آشتیانی، و رئوفی مهر، ۱۴۰۳، ص. ۲۶).

آنچه از عبارت «غیر مُشیع» برمی‌آید، این است که بدن در سیر تکاملی نفس او را مشایعت نمی‌کند و در شمار «بازماندگان» و «رهاشدگان» است؛ یعنی نفس ناطقه به واسطه‌ی

۱. «فإذا صارت النفس بدنية و تمكنت فيها هيئات انقيادية للأمور البدنية من الشهوة والغضب و غير ذلك بل صارت هذه الهيئات

ملكات فيها، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن، فتكون مصدودة عن العالم العلوي»

۲. «و غدت مفارقة لكل مخلف»

۳. «عنها حلیف الترب غیر مشیع»

رسیدن به کمال خاص خود همان‌چه را که یاری‌کننده‌اش بود، در میانه‌ی راه ترک می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۴).

باتوجه‌به معانی اشعار تمایلات بدن مانع و عائق نفس محسوب می‌شود: بسیار رخ می‌دهد که اصل در رسیدن به مطلوب تبدیل به مانع شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۴). مشخص نیست که چرا تعریفی که ابن‌سینا (۱۴۰۴ق) از کمال یا ترقی نفس ارائه می‌کند، متضمن تفرّد به معنای قطع ارتباط با بدن است (ص. ۱۹۸)؛ ولی این تبیین از تفرّد با افلاطون هم‌سو است؛ در فایدون نیز پاکی نفس با انقطاع و بُریدن از تن امکان‌پذیر است؛ چنان‌که وی ذکر می‌کند: مقصود از پاکی روح این است که آدمی تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه دارد و آن را عادت‌دهد به اینکه دامن از آرایش‌های تن برچیند و بکوشد پیوسته تنها و مستقل بماند و از گرفتار شدن در دام تن برحذر باشد (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۴۹۵).

درمقابل افلاطون (۱۳۶۶) می‌گوید: «روح ناپاک و آلوده یعنی روحی که به تن دلبسته و در دام شهوات و میل‌هایی که خاص تن اند، گرفتار شده و در این پندار باشد که جز تن و آنچه دیدنی، لمس‌کردنی، خوردنی و آشامیدنی است و یا برای تسکین شهوات به‌کارآید، حقیقتی نیست؛ به‌این سبب از آنچه به چشم در نمی‌آید و دریافتش جز از راه اندیشه و تعقل میسر نیست، گریزان است و نمی‌تواند هنگام جدایی از تن مستقل و مجرد و آزاد باشد». (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۵۱۵).

شاید بتوان گفت مشایعت و همراهی بدن با نفس در طی کردن مسیر کمال، همان کارکرد پله و نردبان را دارد. باید توجه داشت که نفس به واسطه‌ی صعودی که دارد، این نردبان را به‌طور کلی کنار می‌گذارد؛ درست شبیه به اوج گرفتن یک بالون که برای حفظ ارتفاع و بالا رفتن باید هر چه که داخل بالون است، بیرون ریخته‌شود. درواقع همین انصراف و روی‌گردانی مبنای نفس در سیر کمال است.

۳-۱. مبنای فلسفی جایگاه سوم بدن

در این قسمت باید به این سؤال پاسخ دهیم که «چرا بدن قادر به مشایعت نفس نیست؟» یا «دلیل این عدم همراهی بدن نسبت به نفس چیست؟». پیش از پاسخ به این سؤال باید به سیر کمال نفس در ابن‌سینا (۱۴۰۵ق) توجه کنیم که در این باره می‌گوید:

بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس .../ عین الله خادمی و دیگران ۲۱

کمال بر دو وجه است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن چیزی است که نوع با آن بالفعل می‌شود و کمال ثانی آن چیزی است که منتج از نوع شیء است، تا جایی که فعلی را انجام می‌دهد یا منفعل می‌شود؛ مانند بریدن برای شمشیر (ص. ۱۰). در کنار این‌ها وی مرتبه‌ی سوم از کمال را با عنوان «کمال مفارق» مطرح می‌کند. حصول کمال مفارق وابسته به کنار گذاشتن لواحق مادی از جمله بدن است.

۳-۱-۱. غیریت جسمانیت با نفس و عقل

در علم النفس ابن سینا بین ساحت جسم و نفس و عقل غیریت وجود دارد. نفس غیر از جسم و عقل است. ضمن مقدماتی سعی شده این مسئله را توضیح دهیم. (۱) ابن سینا (۱۳۸۱) در *شارحات* برای رسیدن به تعریف آنچه «نفس» نامیده می‌شود، از دو جنبه‌ی نفس، یعنی دو قوه‌ی «حرکتی» و «ادراکی» شروع می‌کند و هر دور را غیر از جسمانیت معرفی می‌کند^۱ (ص. ۲۳۵). در واقع ترکیبات مادی و ویژگی‌های جسم طبیعی هر اندازه هم که پیچیده باشند، جسمانیت نمی‌تواند افعال ادراکی انجام دهد؛ لذا این فعل به عهده‌ی جوهری متمایز از جسم طبیعی است که همان نفس است (Alwishah, 2006, p.16). نفس^۲ جداکننده‌ی قوای محرکه و مدرکه و حافظ مزاج است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۶). اطلاق کردن «نفس» به نفس، به واسطه‌ی مدرک و محرک بودن آن است^۳ (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص. ۷۵).

(۳) باید در نظر داشت که نفس به واسطه‌ی تاثیرش در جسم نفس نامیده می‌شود و نه فعل ذاتی‌اش؛ بلکه وقتی از لفظ «نفس» استفاده می‌کنیم تنها به نحو اشتراک لفظ است. نفس به واسطه‌ی ذات و جوهری که ویژه‌ی آن است «عقل» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص. ۵۳).

۳-۱-۲. تراحم کمال جسم و کمال نفس

اما رابطه‌ای که نفس از یک طرف با جسم و از طرف دیگر با عقل برقرار می‌کند، بر چه مبنایی است؟

(۱) ابن سینا (۱۳۸۵) از حالتی به نام «شوق» سخن می‌گوید و شوق نفس به بدن را شوقی جبلی و فطری و یا غریزی می‌داند به واسطه‌ی این شوق کمال اول- یعنی همانچه که

۱. «هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره و بغير مزاج جسمه»

۲. «النفس لفظ يدل على جوهر الشيء الذي يقال له النفس بل على كونه محركا و مدركا او ما يشبه ذلك»

به واسطه‌ی افزوده شدن آن، نوع بالفعل می‌شود و مبدأ آثار و افعال قرار می‌گیرد. محقق می‌شود^۱ (ص. ۳۴۷).

۲) ابن سینا (۱۳۸۵) در مقابل «شوق جبلی» که رابطه‌ی نفس با بدن را شکل می‌داد، از شوقی به نام «شوق ذاتی» و یا «شوق خاصه» سخن می‌گوید که رابطه‌ی نفس با ذات خویش و مبادی عالیّه را شکل می‌دهد و به واسطه‌ی آن کمال خاص نفس یا کمال مفارق شکل می‌گیرد (ص. ۴۳۷).

۳) وی از دو کمال اول و ثانی سخن می‌گوید^۲ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۱). شوق فطری که سبب‌ساز هویت جسم طبیعی است، همان کمال اول است و کمال ثانی نشأت گرفته‌ی از کمال اول است که جسم را مبدأ آثار و افعال خاصی می‌کند (Alwishah, 2000, p.30).

۴) میان حصول این دو کمال یعنی کمال طبیعی و کمال مفارق و به عبارت دیگر میان دو شوق نفس (شوق غریزی و شوق ذاتی) تعارض و تعاند وجود دارد و وجود یکی مانع حصول دیگری است؛ براین اساس توجه به هر کدام ضرورتاً غفلت از دیگری را به دنبال دارد و دلیل این ترک کردن مانع شدن آن‌ها برای توجه به شوق و کمال اصیل نفس اند^۳ (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۹۴).

۵) نفس دو وجه دارد: یک وجه معطوف به ذات نفس و مبادی عالیّه است و وجه دیگر معطوف به بدن. هر کدام از این دو وجه نفس فعل مختص به خود را دارند؛ درحالی که فعل مختص به ذات نفس «تعقل» است و فعل مختص به بدن «سیاست».

۶) میان این دو وجه نفس عناد وجود دارد و عبارت «و هما متعاندان و متمانعان» گویای همین است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۱۹۵). این ناسازگاری به این شکل ترسیم شده است که چنانچه به یکی پردازد، از دیگری باز می‌ماند^۴ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۰۱) به این معنی که «شواغل بدن» مانع تعقل اند:

۱. «و هو شوق الجبلی الی تدبیره و الاشتغال باثاره و بما یورد علیه من عوارضه و بما یتقرر فیہ من الملکات مبدوءه بالبدن»
 ۲. «لکن الکمال علی وجهین: کمال اول و کمال ثان. فالکمال الاول هو الذی یصیر به النوع نوعاً بالفعل کالشکل للسیف و الکمال الثانی هو امر من الامور الّتی تتبع نوع الشیء من افعاله و انفعالاته، کالقطع للسیف، و کالتمیز و الرویة و الاحساس الحرکة للانسان»

۳. «ثم جوهر النفس أنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه، و يغفله عن الشوق الذي يخصه»

۴. «فانه اذا اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر و يصعب عليه الجمع بين الامرین»

بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس .../ عین الله خادمی و دیگران ۲۳

شواغل نفس از جهت بدن عبارت اند از: احساس، تخیل، شهوات، خشم، ترس، غم و درد و برای تو روشن است و می دانی زمانی که راجع به معقول می اندیشی، تمام این مواردی که گفتیم معطل می ماند، مگر آن چیزی که بر نفس غلبه دارد^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۰).

مشابه همین بیان را هم درخصوص حیث التفاتی نفس در / اشارات داریم:

زمانی که خشم برانگیخته شود، نفس را از شهوت باز می دارد و برعکس، زمانی که حواس باطنی به فعالیت خود مشغول شوند، توجه نفس را از حواس ظاهری منحرف می کنند؛ به گونه ای که گویی نمی بیند و نمی شنود و برعکس، هنگامی که حواس باطنی مجذوب حواس ظاهری شوند، عقل به جانب آنها متمایل می گردد و از حرکت شناختی خودش که در انجام آن به شدت به ابزارش نیازمند است، منقطع و جدا می شود^۲ (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۷۶).

گویی در علم النفس ابن سینا دغدغه ای درباره ی به فعلیت رساندن بدن وجود ندارد؛ بلکه دغدغه ی نفس استفاده و سپس مدارا با اشتغالات ممانع تا هنگامه ی روی گردانی از آن است. از همین جهت با عناوینی مانند «شاغل»، «مانع»، «صارف»، «عوق» و یا «عائق» مواجهیم. وی قائل است که کمال نفس انسانی این است که عقلی مجرد از ماده و لواحق آن شود که این فعل خاص نفس است (ابن سینا، ۱۳۶۳ ش، ص. ۱۰۹). در این تعریف جایگاه بدن تبعی و یا طفیلی است؛ به این معنی که وی بیان می کند که البته نفس به واسطه ی مشارکت با بدن زمینه ساز و علت معده ی اتصال با عقل را فراهم می کند (ابن سینا، ۱۹۷۸ م، ص. ۷۱). گویی ابن سینا (۱۴۰۵) در حالی که درخصوص مورد اول نظر به افلاطون دارد، درخصوص اعتدلال ناظر به ارسطو است؛ اما در رابطه با قابلیت نفس باید گفت که نفس ناطقه از پرداختن به هر دو (اندیشیدن و اشتغالات بدن) به طور همزمان ناتوان است؛ لذا توجه به هر کدام به معنی روی گردانی از دیگری است؛ پس اگر نفس ناطقه مایل به پرداختن به فعل خاص خویش

۱. «وشواغله من جهة البدن هي الاحساس والتخیل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرح والوجع وانت تعلم هذه بانك اذا اخذت تفكر في المعقول تعطل عليك كل الشئ من هذه الا ان تغلب هي النفس وتفسرها رادة اياها الى جهتها وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل؛ فان النفس اذا اكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير ان يكون اصابة آلة العقل او ذاته بوجه وتعلم ان السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل»

۲. «القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس وإذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل إليه فانبتدون حركة الفكرية التي يفتقر فيها كثيراً إلى آله»

باشد. که عبارت است از رجوع به ذاتش و یا اندیشیدن به مبادی عالیه. چنانچه پای قوا در میان باشد، از موارد بالا بازمی ماند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۹۸).

نتیجه‌گیری

در قصیده‌ی عینیه شاهد ترسیم سه جایگاه برای بدن در سیر کمال نفس بودیم. در هر یک از این جایگاه‌های سه‌گانه نقش بدن در سیر کمال و صعود نفس متفاوت است؛ به‌طوری‌که در آغاز تعلق بدن نقش کمرنگی در مقابل نفس دارد. در جایگاه دوم بدن در عین یاری‌گر بودن، بازدارنده‌ی نفس در رسیدن به سعادت و کمال ذاتی نفس است. در جایگاه سوم باتوجه‌به ترجیح نفس نسبت به کمال مفارق به‌عنوان کمال اصلی خویش، بدن باید به‌طور کامل کنار گذاشته‌شود. یکی از دستاوردهای مقاله نزدیک شدن به فضای قصیده‌ی عینیه از مجرای فلسفی است. بر مبنای شواهد ارائه‌شده می‌توان گفت سازگاری مسائل این قصیده به‌طور خاص در مسئله‌ی نفس و بدن و همچنین میزان تلائم و سازگاری آن با مبانی علم‌النفس ابن سینا، نه تنها در یک راستا هستند، چه‌بسا در آن با سبک جدیدی از ارائه‌ی مبانی فلسفی وی مواجهیم که می‌توان آن را بنابه ادعای استرومسا نسخه‌ی تکمیل‌شده‌ی راهی دانست که توسط ارسطو آغاز شده‌بود و می‌توان کمال آن را به‌صورت تام در ابن سینا یافت. دستاورد دیگر این مقاله صحه‌گذاشتن بر انسجام نظام فکری ابن سینا است؛ به‌طوری‌که در ادعای مطرح‌شده درخصوص رهیافت متمایز این رسائل با عنوان عرفانی را نسبت به فلسفه‌ی معیار ابن سینا دچار تردیدی نمی‌کند؛ گویا ابن سینا در روند رسائل و قصیده‌ی عینیه، مبنای فلسفی خویش را به‌نحوی بیان می‌کند که برای مخاطب تقریب به ذهن صورت گیرد. این نحوه‌ی بیان از سبک‌های شاخص ابن سینا و در خدمت ارائه‌ی مضامین فکری و فلسفی است.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱). حی بن یقظان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). اشارات و تنبیهات. قم: بوستان کتاب.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). رساله فی احوال نفس. پاریس: دار بیبلیون.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). مبدأ و معاد. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدارفر، به تحقیق). قم: بیدارفر.

بررسی تعامل نفس و بدن در سیر کمال نفس .../ عین الله خادمی و دیگران ۲۵

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). کتاب نفس شفا. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). اضحویه فی المعاد. تهران: شمس تبریزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). تعلیقات. قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). طبیعیات شفا (جلد ۲). قم: کتابخانهی آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸م). انصاف. کویت: وكالة المطبوعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). رسائل بیدار. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). معراج نامه. رشت: مطبعة عروۃ الوثقی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). نجات. تهران: مؤسسهی چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- افلاطون (۱۳۶۶). مجموعه رسائل (جلد ۱) (لطفی، به ترجمه). تهران: انتشارات خوارزمی.
- ارسطو (۱۳۷۸). دربارهی نفس (علی مراد داوودی، به ترجمه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اسدی، رقیه؛ نظریانی، عبدالناصر؛ و مظفری، علیرضا (۱۴۰۱). حکایت هجران، از ورقاء تا طوطی (بررسی مقایسه‌ای مقوله‌ی هبوط روح در قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا و مثنوی طاق‌دیس ملا احمد نراقی)، شعرپژوهی (بوستان ادب)، ۱۴ (۵۲)، ۲۸-۱.
- اقبال آشتیانی، عباس، و رثوفی مهر، محمد (۱۳۳۳). شرح قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا. مجله‌ی ادبیات دانشگاه تهران، ۱ (۴)، ۲۰-۱۴.
- اکبریان، رضا، و اسلامی، ادریس (۱۳۹۰). مسئله‌ی حدوث نفس از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئینی. فصلنامه‌ی تخصصی فلسفه و کلام، ۴ (۴)، ۵۴-۲۹.
- آشتیانی اقبال، عباس، و رثوفی مهر، محمد (۱۴۰۳). ترجمه و شرح قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا از شارحی ناشناس در قرن هفتم هجری. تهران: نشر نور اشراق (چاپ اول).
- بزرگی، سید عابدین (۱۳۹۷). بررسی رابطه‌ی نفس و قوا از منظر ابن سینا. آموزه‌های فلسفه‌ی اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۲۲ (۲۲)، ۲۲-۳.
- جلالی، علیرضا (۱۳۸۴). ساختار گنوسی قصیده‌ی عینیه. نامه‌ی مفید، ج ۱، (۵۰)، ۱۰۲-۸۵.
- جلالی، علیرضا (۱۳۸۴). مقایسه‌ی قصیده‌ی عینیه‌ی ابن سینا با بیژن و منیژه فردوسی. نشریه‌ی پیک نور، ۱۲ (۱۲)، ۹۶-۸۲.
- خُلَیف، فتح الله (۱۹۷۴). ابن سینا و مذهب فی النفس. بیروت: جامعة بیروت العربیة.
- دهقان، ام‌کلثوم (۱۳۸۵). نفس از دیدگاه شیخ‌الرئیس با تأکید بر قصیده‌ی عینیه. (پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد). دانشگاه تربیت معلم، تهران، ایران.

- رحیم‌پور، فروغ (۱۳۹۳)، تحلیلی بر نقش بدن در ابتدا و انتهای حیات دنیوی از منظر ابن‌سینا، *فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی شیراز*، (۴)، ۳۲-۳.
- رثوفی مهر، محمد (۱۳۸۵). ترجمه‌ی قصیده‌ی عینیه، حافظ مهر، (۳۵)، ۴۱-۴۰.
- سمیع‌زاده، رضا (۱۳۹۰). پژوهشی پیرامون عینیه‌ی ابن‌سینا و نی‌نامه‌ی مولانا، *فصلنامه‌ی لسان‌مبین*، (۴)، ۵۹-۴۴.
- سیاوشی، صابره، و قربانی، شهلا (۱۳۹۷). سنجش محتوایی و ساختاری دو قصیده‌ی عینیه‌ی ابن‌سینا و عینیه‌ی محمدرضا حکیمی. *نشریه‌ی پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی*، (۳۴)، ۱۱۵-۱۴۲.
- عبداللهی، محمدعلی، و نورایی، فاطمه (۱۴۰۲)، نظریه‌ی دوجنبه‌ای نفس و بدن، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۱۲(۲۳)، ۲۲۳-۲۴۴.
- فتح‌اللهی، علی، و نظری، علی (۱۳۸۷). نمادانگاری قصیده ابن‌سینا و بازتاب آن در اندیشه‌ی عارفان مسلمان، *فصلنامه‌ی پژوهشی زبان و ادب فارسی*، (۱۴)، ۲۶-۱.
- هادی‌نا، محبوبه (۱۳۸۸). مکاتب گنوسی: خواستگاه و اعتقادات، *پژوهشنامه‌ی ادیان*، ۳(۵)، ۱۴۶-۱۱۷.
- میرزاحمد، علیرضا (۱۳۸۹). مبنای فکری ابن‌سینا در شکل‌گیری قصیده‌ی عینیه، *مجله‌ی کهن ادب پارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ۱(۲)، ۱۲۷-۱۴۱.
- نجمی‌نژاد، نعیمه، و رضایی، مرتضی (۱۴۰۲). بررسی و نقد نظریه‌ی این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه‌ی ذهن و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی رابطه‌ی نفس و بدن، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۱۲(۲۴)، ۶۵۶-۶۳۵.
- Alwishah, Ahmed (2006). *avicennas philosophy of mind: self-intentional-awareness*. Los Angeles: Doctoral Dissertation university of California.
- Browne, Edward Granville (2013). *A Literary History of Persia: 4 Volume Set*. Routledge.
- Corbin, Henry (1988). *Avicenna and the visionary recital*. New Jersey city: Princeton university press.
- Mayer, Toby (2016). *avicennas allegory on the soul*. London: I.B.Tauris publisher (in association with the institute of Ismaili studies).
- Gutas, Dimitri (2014). *Avicenna and Aristotelian tradition*. Boston: Brill.
- Heath, Peter (1992). *allegory and philosophy in Avicenna*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mayer, T., & W. Madelung (2015). *Avicenna's Allegory on the Soul: An Ismaili Interpretation*. London: Bloomsbury Publishing.
- Stroumsa, S. (1992). Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted. *Arabica*, (39), 183-206.
- Nasr, S. H. (1978). *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. New York: State University of New York Press.