



## **Research Article** **A Typology of Analogies for Soul-Body Relation**

**Mostafa Azizi Alavijeh<sup>1</sup>**

Received: 14/12/2021

Accepted: 12/01/2022

### **Abstract**

The problem of accounting for the relation between soul and body was for long a focus of intellectuals. To clarify the relation, a host of analogies were used. Each of these analogies of the intellectual to the sensory were grounded in certain philosophical foundations. Based on our survey and in light of the analytic method, eight types of analogy for the soul-body relation were extracted: the relation of management and manipulation; that of a fine body running in a coarse body; that of the origin and branches; that of deployment and utilization; that of immanence; a relation based on passion and love; the relation of manifestation; the relation of meaning and word. This research aims to provide a typology of the analogies for the soul-body relation, analyze the grounds and assumptions underlying each, and highlight their implications and consequences. The espoused view is that of “word and meaning” because of its linguistic advantages.

### **Keywords**

Soul, body, management relation, deployment relation, monism, dualism.

---

1. Faculty member, Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Qom, Iran:  
mostafa.alavijeh@gmail.com.

---

\* Azizi Alavijeh, M. (2022). A Typology of Analogies for Soul-Body Relation. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 122-148. Doi: 10.22081/jpt.2022.62680.1902

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

## مقاله پژوهشی

### گونه‌شناسی تمثیلات در باب پیوند نفس و بدن

مصطفی عزیزی علویجه<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۳

#### چکیده

مسئله تبیین پیوند نفس و بدن از دیرباز در کانون ژرف‌اندیشی اندیشمندان بوده است. آن‌ها برای ایضاح این پیوند از تشبیهات و تمثیلات گوناگونی بهره برده‌اند. هریک از این تشبیهات معقول به محسوس بر مبنای و بنیان‌های فلسفی خاصی استوار شده‌اند. بر پایه جستجوی صورت گرفته و در پرتو روش تحلیلی، هشت گونه تشبیه اصلی پیرامون رابطه نفس و بدن استخراج شده: رابطه تدبیر و تصرف، رابطه سریان جسم لطیف در جسم کثیف، رابطه اصل و فرع، رابطه استعمال و استخدام، رابطه حال و محل، رابطه مبتنی بر شوق و عشق، رابطه تجلی و ظهور، رابطه معنا و لفظ. این پژوهش در پی آن است تا تشبیهات و دیدگاه‌های اصلی در باب پیوند میان نفس و بدن را گونه‌شناسی کرده، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌های نهفته در پس هریک را تحلیل نموده و پیامدها و لوازم آن‌ها را برجسته سازد. دیدگاه برگزیده به‌خاطر وجود مرجحات زبان‌شناختی از میان هشت دیدگاه مطرح، نظریه «لفظ و معنا» می‌باشد.

#### کلیدواژه‌ها

نفس، بدن، رابطه تدبیری، رابطه استخدامی، یگانه‌انگاری، دو گانه‌انگاری.

mostafa.alavijeh@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

\* عزیزی علویجه، مصطفی. (۱۴۰۱). گونه‌شناسی تمثیلات در باب پیوند نفس و بدن. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد

Doi: 10.22081/JPT.2022.62680.1902

و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۲۲-۱۴۸.

## مقدمه

پوشیده نیست گاهی به کارگیری یک تمثیل و تشبیه بجا و دقیق توسط یک فیلسوف او را از بیان انبوهی از آموزه‌ها و داده‌های دشوار و سنگین فلسفی و نیز به کارگیری اصطلاحات فنی و پیچیده بی‌نیاز می‌کند؛ از این رو بهره‌مندی از تشبیه معقول به محسوس و نیز ساده‌سازی آموزه‌های ژرف فلسفی، خود یک هنر و ارزش شایانی به‌شمار می‌آید؛ از این رو ضرورت پرداختن به تشبیهات و تمثیلات عرفی برای ایضاح یک سری از مطالب ژرف فلسفی بر اهل فن پوشیده نیست.

در طول تاریخ فلسفه از زمان یونان باستان تا کنون، پیوند میان نفس و بدن در کانون توجه فیلسوفان بوده است؛ ارسطو رابطه آن دو را همچون رابطه ماده و صورت می‌داند؛ ابن سینا با اعتقاد به دو گانه‌انگاری نفس و بدن و نیز روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء دانستن آن، بر رابطه تدبیری آن دو پای می‌فشارد. شیخ اشراق نفس را جوهری نورانی و بدن را جوهری ظلمانی تعریف کرده و رابطه آن دو را همچون رابطه عاشق و معشوق ترسیم می‌کند. ملاصدرا و شاگردان مکتب او رابطه میان نفس و بدن را یک رابطه ذاتی و گسست‌ناپذیر دانسته و آن دو را در واقع دو مرتبه از یک حقیقت واحد تلقی می‌کردند. در نگاه نص‌گرایان به‌ویژه جریان سلفی‌گری، رابطه نفس و بدن همچون سریان آتش در زغال، روغن در زیتون و عصاره گل در گل ترسیم شده است.

در پاره‌ای از متون دینی و روایات معصومان علیهم‌السلام، پیوند روح و بدن همچون رابطه «معنا و لفظ» دانسته شده است.

بدون تردید، تشبیه چیزی به چیز دیگر به معنای آن نیست که مشبّه و مشبّه‌به از همه جهات و حیثیات شبیه یکدیگرند؛ بلکه تشبیه از جهتی مقرب و از جهتی دیگر مبعّد می‌باشد؛ از این رو ملاصدرا می‌گوید: «چنین نیست که اگر چیزی به چیز دیگری از یک جهت تشبیه شد، بدین معنا باشد که از همه جهات شبیه آن است» (ملاصدرا، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵).

همچنین اینکه فلاسفه برای تبیین پیوند میان نفس و بدن به تشبیهاتی استناد می‌جویند، بدان معنا نیست که این تشبیه جایگزین برهان و دلیل عقلی شده است؛ بلکه





پس از اقامهٔ برهان برای تثبیت مدعای خود و برای سهولت در آموزش به آن تشبیهات و تمثیلات استناد می‌جویند.

در لابه‌لای آثار مکتوب فلسفی به‌طور پراکنده تمثیلاتی برای بیان رابطهٔ نفس و بدن دیده می‌شود؛ اما اینکه از منظر بیرونی و با رویکردی تحلیلی مبانی و مفروضات نفس‌شناسی هریک از این تشبیهات برجسته شود و هر تشبیه در ذیل نظریه‌ای خاص مندرج گردد و پیامدهای هر یک جداگانه بررسی شود، از امتیازات این پژوهش می‌باشد. به‌طور کلی آن‌چه این پژوهش را از موارد مشابه متمایز می‌کند و در واقع جنبهٔ ابداعی آن به شمار می‌آید عبارت است از:

۱. طبقه‌بندی و دسته‌بندی تشبیهات مطرح در باب پیوند میان نفس و بدن در ضمن هشت نظریهٔ منقح.

۲. تبیین پیش‌فرض‌ها و مبانی نفس‌شناسی هر تشبیه و نظریه.

۳. استخراج لوازم و پیامدهای اعتقادی و معرفتی هریک از دیدگاه‌ها.

۴. ترجیح تشبیه «معنا و لفظ» بر سایر تشبیهات به‌عنوان نظریهٔ برگزیده به‌خاطر امتیازات ذیل:

الف. تشبیه نفس و بدن به معنا و لفظ در سخنان امیرمؤمنان علی علیه السلام بیان شده که می‌فرمایند: «الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶)؛ روح در جسد همچون معنا در لفظ می‌باشد. صفدی در توصیف و ستایش این سخن گهر بار امام علی علیه السلام می‌گوید: «مثالی نیکوتر و زیباتر از این مثال تاکنون ندیده‌ام» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶). این نگاه نو به پیوند نفس و بدن به‌عنوان یک نظریهٔ بدیع و یک دیدگاه رقیب در کنار دیدگاه‌های مطرح در این باب خود را نشان می‌دهد.

ب. با توجه به نظریه‌های زبان‌شناختی و معناشناختی جدید و نیز مباحث تحلیل زبانی که در جهان غرب مطرح است، تشبیه نفس و بدن به «معنا و لفظ» از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار خواهد بود؛ مباحثی همچون معیار معناداری، افعال گفتاری و رابطهٔ ذهن و زبان می‌تواند بر غنای تحلیلی این تشبیه زیبا بیافزاید.

ج. همچنین در مباحث الفاظ علم اصول، تحلیل‌های بسیار عمیقی از سوی اصولیان

ژرف‌اندیش بیان شده که باعث توجه هرچه بیشتر به این تشبیه می‌شود؛ مباحثی همچون حقیقت وضع، تأثیر متقابل لفظ و معنا، فنای لفظ در معنا و مانند آن، ما را در راستای فهم دقیق‌تر این روایت زیبا برمی‌انگیزاند.

د. با تفکر و تدبر در تشبیه لفظ و معنا می‌توان وجوه گوناگونی از تشابه و تناسب را استخراج کرد که در این نوشتار به برخی از این وجوه تشابه اشاره شده است.

شایان توجه آنکه هریک از این تشبیهات هشت‌گانه در باب پیوند نفس و بدن نشانگر چند جنبه از جنبه‌های نفس‌شناسی فلسفی است:

الف. نحوه ارتباط نفس و بدن از حیث دوگانه‌انگاری یا یگانه‌انگاری.

ب. نشانگر چگونگی حدوث نفس و یا جسمانیة الحدوث و روحانیة الحدوث بودن آن.

ج. از جهت نحوه تأثیر و تأثر نفس و بدن.

## ۱. تحلیل دیدگاه‌ها پیرامون پیوند نفس و بدن

در ذیل به هشت‌گونه از تمثیلاتی که فیلسوفان برای تبیین رابطه نفس و بدن ذکر کرده‌اند می‌پردازیم:

### ۱-۱. رابطه ناخدا و کشتی

یکی از دیدگاه‌های مشهور پیرامون رابطه نفس و بدن، رابطه تدبیر و تصرف است؛ «وابستگی نفس به بدن از نوع وابستگی تدبیر و تصرف است و چنین رابطه‌ای قوی‌تر از رابطه میان عاشق و معشوق می‌باشد» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۳).

در تعریف نفس گفته شده جوهری است که از جهت ذات و سرشت مجرد و فرامادی و از جهت انجام کارهایش وابسته به بدن است، به گونه‌ای که در بدن تصرف نموده و آن را تدبیر و مدیریت می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳)؛ از این رو می‌توان نفس انسانی را از جهت تدبیر بدن، مظهر اسم ربوبیت حق تعالی دانست.

از جمله مصادیق این تدبیر و تصرف، به حرکت درآوردن بدن برای جلب منفعت یا دفع مفسدت و برآورده کردن نیازهای بدن و آسایش او می‌باشد. بدون شک، کارها و





تلاش‌های بدن نیز موجب تکامل نفس یا انحطاط آن می‌شود.

اگرچه در انسان‌های معمولی تأثیر نفس در قلمرو بدن خویش می‌باشد، ولی برای اهل معرفت و سلوک تأثیرگذاری نفس گستره‌ای وسیع‌تر دارد و در امور بیرون از بدن یعنی جهان خارج نیز امتداد می‌یابد؛ به گونه‌ای که همه جهان مادی همچون بدن او به‌شمار می‌آید و در آن تصرف می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۸).

کسانی که رابطه نفس و بدن را رابطه تدبیری می‌دانند، بر این نکته پای می‌فشارند که نفس در بدن منطبع نیست و در آن حلول نکرده و پیوند آن دو همچون رابطه ظرف و مظروف نیست؛ بلکه نفس تنها بدن را تدبیر کرده و در او تصرف می‌کند. به بیان دیگر، روح مجرد، قائم به ذات خود و در بقاء و قوام خود نیازی به بدن ندارد؛ ابن سینا در این باره می‌گوید: «پیوند میان نفس و بدن از سنخ فرورفتن و انطباع نفس در بدن نیست؛ بلکه رابطه آن دو عبارت است از رابطه اشتغال نفس به بدن، به گونه‌ای که نفس از طریق بدن آگاهی می‌یابد و متقابلاً بدن از نفس منفعل شده و تأثیر می‌پذیرد. هر حیوانی که خود را به‌عنوان یک نفس واحد درک می‌کند، در بدن خود تصرف نموده و آن را تدبیر می‌نماید» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۷). این رابطه تدبیر و تصرف گاهی در قالب تمثیل ناخدا و کشتی، تمثیل پادشاه و کشور و یا تمثیل فرمانده لشکر و لشکرش بیان شده است (الفارابی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۸).

در یک تحلیل روشن می‌توان گفت که گاهی پیوند و وابستگی چیزی به چیزی دیگر به گونه‌ای شدید است که اگر این وابستگی و تعلق از بین برود، شیء وابسته نیز زایل شده و نابود می‌گردد؛ همانند وابستگی اعراض به موضوعاتشان و نیز صورت‌های مادی به محلّشان. درمقابل، گاهی تعلق و وابستگی چیزی به چیز دیگر به گونه‌ای سست و ضعیف است که با از بین رفتن وابستگی میان آن دو، شیء وابسته به حال خود باقی می‌ماند؛ مانند وابستگی اجسام به مکان‌هایشان که می‌توانند از مکانی به مکان دیگر جابه‌جا شوند، ولی با این حال از بین نروند.

وابستگی نفس به بدن، نه به شدت و وابستگی نوع اول است که با گسسته شدن پیوند نفس با بدن، نفس از بین برود و نه به سستی و ضعف نوع دوم است؛ بلکه رابطه نفس و

بدن رابطه تدبیر و تصرف است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۳). در این نوع وابستگی با متلاشی شدن و ازین رفتن بدن، پیوند تدبیر و تصرف نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا هر نسبتی با زوال یکی از اطرافش نابود می‌گردد.

نکته در خور توجه آنکه پیش فرض رابطه تدبیری نفس و بدن آن است که موجود تدبیرکننده و تصرف کننده بایستی دو ویژگی مهم داشته باشد:

الف. تسلط و چیرگی و تفوق نسبت به موجودی که تحت تدبیر اوست. این تسلط و قوت در گرو تجرد نفس و فرامادی بودن اوست؛ و گرنه یک موجود فرورفته در ماده و جسمانی نمی‌تواند موجود مادی دیگری را تحت سیطره و تسلط و تدبیر خویش قرار دهد.

ب. مدبر باید دارای شعور و آگاهی ویژه‌ای باشد تا بتواند تدبیرشده را بر طبق هدف و میل خود به حرکت درآورد و امور او را سامان‌دهی کند. این دو ویژگی «قدرت و علم» در واقع همان دو خصلت اساسی حیات به‌شمار می‌آید که خاستگاه آن نفس مجرد انسانی است.

نکته شایان توجه آنکه مسئله تدبیر اداره بدن با هر دو مبنای مشاء و حکمت متعالیه سازگار است؛ هر دو پیوند نفس و بدن را از سنخ تدبیر و تصرف می‌دانند؛ با این تفاوت که مشاء از آن رو که نفس را «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند معتقد است که نفس مجرد ناطقه بدون واسطه مراتب مثالی و به‌طور مستقیم در بدن تصرف نموده و آن را تدبیر می‌کند؛ درحالی که حکمت متعالیه بر پایه انگاره «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء»، تدبیر و تصرف نفس را از رهگذر مراتب مثالی و نیمه تجرد نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰۹).

پرسش مهم در این مجال آن است که حقیقت این رابطه تدبیری چیست؟ اینکه نفس برای بدن همچون پادشاه برای شهر و مملکت یا همانند ناخدا برای کشتی است و وجه شبه میان مشبه و مشبه‌به به همان رابطه تدبیر و اداره و مدیریت و هدایت برمی‌گردد، مهم‌ترین جلوه‌های تدبیر نفس نسبت به بدن چیست؟

هنگامی که در پرتو علم حضوری وجدانی در ژرفای وجود خویش غور می‌کنیم،





درمی یابیم که نفس سرچشمه حیات در بدن است؛ و از آنجا که هویت حیات به دو رکن علم و قدرت است، همه فعالیت تدبیری نفس بر محور فعالیت‌هایی دور می‌زند که نیازمند شعور و توانایی است. از این رو نفس، بدن را به حرکت و جنبش و تکاپو وامی‌دارد و نیز نیازهای طبیعی و غریزی او همچون نیاز به غذا، مسکن، آسایش و لذت‌های جسمی او را تأمین می‌کند. به طور کلی نفس در دو عرصه نظری و عملی امور بدنی را سامان‌دهی و مدیریت می‌کند؛ اما از جنبه نظری، از آنجایی که برخی از آگاهی‌های انسان مانند ادراک حسی از رهگذر بدن و اعضا و جوارح او تحقق می‌یابد، نفس امور بدن را در این راستا سامان‌دهی و تدبیر می‌کند. همچنین از جنبه عملی و کشتی نیز نفس اموری همچون انتقال بدن از مکانی به مکان دیگر و نیز رسیدگی به آسایش و لذت او را مدیریت و تدبیر می‌کند.

شایان ذکر است ملاصدرا میان تصرف و تدبیر تفاوت قائل است و آن این که «تصرف» مربوط به مرتبه طبیعی و غیر ارادی نفس است، ولی «تدبیر» مربوط به مرتبه اختیاری نفس می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۳۰۵).

بر پایه نظریه تدبیر و تصرف، حقیقت مرگ عبارت است از گسستن پیوند تدبیری میان نفس و بدن و در نتیجه رهاشدن بدن به حال خود و متلاشی شدن آن می‌باشد. با بریده شدن رابطه تدبیر و تصرف، نفس انسانی توفی شده و به حیات برزخی خویش ادامه می‌دهد.

## ۲-۱. نفس و بدن به منزله نجار و ابزار نجاری

برخی بر این باورند که رابطه نفس و بدن یک رابطه تسخیری و استخدای می‌باشد؛ دقیقاً به مثابه کاربست ابزار و وسیله‌ای توسط یک کاربر مانند نجار. بر پایه این انگاره، بدن برای نفس همچون اره و مغار و رنده نجاری برای نجار است؛ نفس، کاربر و به کارگیرنده و بدن همچون ابزار و ادواتی در خدمت نفس می‌باشد؛ به گونه‌ای که نفس گاهی بدن را به کار می‌گیرد و گاه آن را رها می‌کند؛ از این رو رابطه نفس و بدن یک رابطه ذاتی و ناگسستنی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۴).



پیش فرض این دیدگاه آن است که تسخیرکننده و مسخر باید قوی تر و نیرومندتر از تسخیر شده و مسخر باشد تا بتواند آن را در اختیار گرفته و به گونه‌ای دلخواه آن را به کار بگیرد. همچنین رابطه تسخیری و استخدای میان نفس و بدن مبتنی بر یک نگرش دوگانه‌انگاری جوهری است. همچنین حقیقت مرگ بر اساس این دیدگاه عبارت است از تعطیل شدن کاربست و قطع پیوند تسخیری و ابزارای میان نفس و بدن.

### ۱-۳. نفس و بدن به مثابه حال و محل

برخی بر این باورند که پیوند میان نفس و بدن از سنخ رابطه مظروف و ظرف و یک رابطه حلولی است؛ به گونه‌ای که نفس متصف به ویژگی دخول و خروج در بدن می‌باشد. این پیوند حلولی و مکانی میان نفس و بدن گاهی در قالب تمثیل مرغ زندان در قفس، گاهی در ضمن تمثیل صاحب‌خانه و خانه، گاهی همچون سریان خون در رگ‌ها و گاهی مانند سوارکار و مرکبش به تصویر کشیده شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۴)؛ به عنوان مثال، مرحوم شیخ صدوق در تعریف روح می‌فرماید: «باور ما درباره نفس‌ها این است که آن‌ها همان روح‌ها هستند که نخستین آفریده خداوند می‌باشند. آن‌ها برای بقاء و جاودانگی خلق شده‌اند و در زمین غریب و در بدن‌ها زندانی می‌باشند» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹)

رابطه حلولی میان نفس و بدن برخاسته از ماده‌انگاری نفس می‌باشد؛ بر اساس این انگاره، نفس و بدن رابطه‌ای تنگاتنگ و گسست‌ناپذیر با یکدیگر ندارند.

ملاصدرا در نقد پیوند حلولی و مکانی نفس و بدن می‌گوید: «نفس متصف به ویژگی دخول و خروج نمی‌شود؛ بلکه نفس از جهت جوهر، ذاتش مغایر با هر مکان و موجود مکانی است. ولیکن گفته می‌شود نفس در بدن است از آن جهت که تدبیر بدن و به حرکت درآوردن آن و نیز مبانی ادراک آن توسط نفس انجام می‌گیرد. از این رو این پیوند تدبیری تا زمانی که بدن و جسد انسان ثابت و پایرجاست باقی است و با فاسد و متلاشی شدن بدن از بین خواهد رفت، در این هنگام جوهر نفس جدای از این بدن مادی باقی خواهد ماند» (ملاصدرا، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵)





در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ وَ بَدَنِهِ كَجَوْهَرَةٍ فِي صُنْدُوقٍ إِذَا خَرَجَتِ الْجَوْهَرَةُ مِنْهُ طُرِحَ الصُّنْدُوقُ وَ لَمْ تَتَعَبْ [يَعْبَأُ] بِهِ قَالِ إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَا تُمَارِجُ الْبَدَنَ وَ لَا تُدَاخِلُهُ إِنَّمَا هُوَ كَالْكِلْبِ لِلْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ» (الصفار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۳)؛ مثل روح مؤمن و بدنش مانند گوهری در صندوق است، هرگاه آن گوهر از صندوق بیرون رود، صندوق به کناری انداخته می‌گردد و بدان اعتنایی نمی‌شود. ارواح با بدن آمیخته نیستند و داخل در بدن نمی‌شوند، همانا که ارواح برای بدن کِلّه‌های محیط به آن‌اند».

«کِلّه» (به کسر اول و فتح ثانی) جمع آن «کلل» به معنی پرده رقیق است و نیز آن جامه رقیق است که به شکل خیمه و چادر آن را برپا کنند تا از پشه و امثال آن جلوگیری کند و هم مانع از نفوذ هوا نباشد و همچنین پرده باریکی را که بر روی هودج اندازند، «کَلّه» گویند؛ و «کَلّه» نیز پرده‌ای است که مانند خانه بدوزند و عروس را در آن آرایش کنند (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۱۲۱).

در حدیث فوق، امام صادق علیه السلام احاطه روح از همه جوانب به بدن را از راه تشبیه معقول به محسوس، مانند احاطه کِلّه بر هودج و نحو آن بیان کرده است. در ذیل این روایت قرینه‌ای وجود دارد که مانع از آن می‌شود نسبت نفس و بدن را همچون حالّ و محلّ تفسیر کنیم، و آن قرینه همان فرازی از حدیث است که «ارواح با بدن آمیخته نیستند و داخل در بدن نمی‌شوند».

#### ۴-۱. نفس و بدن به منزله واجب و ممکن

برخی از اهل معرفت پیوند میان نفس و بدن را به واجب تعالی و ممکنات تشبیه کرده‌اند؛ به‌طور قطع وجه شبه در این تشبیه آن نیست که نفس انسانی واجب الوجود و غنی بالذات است؛ بلکه وجه شبه جهت تدبیر و ربوبیت روح نسبت به بدن می‌باشد. برخی از اهل معرفت سریان نفس در بدن را همچون سریان وجود مطلق حق تعالی در تجلیات و آفریده‌های خود می‌دانند که از سویی عین او و از سویی دیگر غیر او به‌شمار می‌آید؛ قیصری در تبیین این گونه از پیوند می‌گوید:

سریان نفس در بدن همچون سریان وجود مطلق حق در همه موجودات است؛

از این رو بین آن دو مغایرت و دوگانگی از هر جهت وجود ندارد. هر کس ظهور و تجلی حق تعالی در اشیاء را بداند و درک کند از چه جهتی آن‌ها عین حق و از چه جهتی غیر او هستند، به خوبی چگونگی ظهور روح در بدن را خواهد فهمید و درک می‌کند از چه جهتی عین او و از چه جهتی غیر او هست؛ زیرا روح، ربّ بدن و مدبر اوست و کسی که حالت ربّ نسبت به مربوب خود را بداند سخن ما را خواهد فهمید (قصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

این نگرش به رابطه نفس و بدن مبتنی بر جهان بینی عرفانی و نظریه «تجلی» می‌باشد؛ همان گونه که حق تعالی در ممکنات سریان و ظهور دارد، نفس نیز در بدن خویش سریان و ظهور دارد و در آن تجلی کرده است.

ملاصدرا وجه شبه در تشبیه نفس به واجب الوجود و بدن به ممکن الوجود را به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌کند و معتقد است همان گونه که عالم بودن و قادر بودن خداوند نسبت به مخلوقات یک امر عرضی و زائد بر ذات متعالی اش نیست؛ به همین صورت نفسیت نفس - یعنی تصرف نفس در بدن و استکمال آن به وسیله بدن - نیز امری زائد بر ذات نفس نیست، بلکه عین ذات او می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۳).

#### ۱-۵. نفس و بدن به منزله میوه و درخت

یکی از تشبیهات زیبا و نغز در باب پیوند میان نفس و بدن تشبیه درخت و ثمره آن است؛ مرحوم علامه طباطبایی این تشبیه ژرف را برای تبیین رابطه وجودی خاص میان نفس و بدن به کار برده‌اند:

انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش صورت‌هایی گوناگون به خود گرفت تا در آخر خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد و خمود را خلقتی دیگر کرد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت؛ کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست؛ چون شعور و اراده و فکر و تصرف و تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم؛ به نقل دادن و دگرگون کردن و امثال آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی‌زد



نیازمند است. پس معلوم شد که روح جسمانی نیست، به خاطر اینکه موضوع و مصدر افعالی است که فعل جسم نیست. پس نفس نسبت به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده، - یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده - به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از نفت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۲).

برخی از اندیشمندان در همین راستا نفس و بدن را به مثابه اصل و فرع تصویر نموده‌اند که یکی دگرگون‌پذیر و متغیر و دیگری ثابت و باقی می‌باشد. این فرع و اصل دو طرف یک حقیقت واحدند که تنها در رتبه وجودی با همدیگر اختلاف دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۸).

با ژرف کاوی در مشبه به یعنی درخت و ثمره‌اش، چند نکته اساسی به دست می‌آید: الف. ثمره و میوه درخت امری جدا از درخت نیست و از بیرون به درخت ضمیمه و چسبانده نشده، بلکه ترکیب درخت و میوه، یک ترکیب اتحادی است و نه ترکیب انضمامی.

ب. میوه درخت نتیجه رشد و شکوفایی ذاتی و درونی جوهر او به شمار می‌آید؛ تکامل ذاتی درخت موجب می‌شود در یک مرحله عالی از تکامل، ثمره از درخت سر برآورد و ظهور و بروز کند. به بیان دیگر، استعداد و قابلیت میوه درخت در نهال و بذر اولیه آن پنهان و نهفته بود و در اثر حرکت جوهری به فعلیت و شکوفایی رسید؛ از این رو میوه و ثمره، صورت کمالی درخت به شمار می‌آید.

شایان توجه آنکه این تکامل و ارتقای وجودی درخت به صورت تدریجی و متناوب حاصل گردیده است، نه به گونه‌ای دفعی و آنی.

ج. نکته دیگر آن که میان هر درختی و میوه و ثمره‌اش یک سنخیت و تناسب ذاتی وجود دارد؛ هر درختی، مثمر هر ثمره و میوه‌ای نیست. از این رو صدر المتألهین در این باره می‌گوید: «درخت، میوه و ثمره‌ای متناسب با ذات و شأنش می‌دهد؛ چراکه هر علتی به هر معلولی نمی‌انجامد؛ خداوند متعال می‌فرماید: «و زمین پاک و آماده، گیاهش به اذن پروردگارش برمی‌آید؛ و آن زمینی که ناپاک و نامناسب است، گیاهش جز اندک و

بی فایده بر نمی آید» (اعراف، ۵۸)، و همچنین عقل و حس بر این مدعا گواهند، و گرنه قانون علیت فراگیر مختل می گردید» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۶).

د. میوه و ثمره درخت به درجه‌ای از رشد و کمال می‌رسد، به گونه‌ای که لطیف و ظریف شده و مطبوع و باب میل انسان می‌گردد، در حالی که تنه و شاخه‌های درخت فاقد چنین ویژگی می‌باشد.

این چهار نکته محوری مهم در باب پیوند میان نفس و بدن قابل تطبیق است؛  
اولاً: ترکیب میان نفس و بدن یک ترکیب حقیقی اتحادی است و نه یک ترکیب انضمامی؛ بدن، ماده نفس است و نفس، صورت بدن؛ و از این ترکیب حقیقی کاملاً متمایز پدید می‌آید.

ثانیاً: نفس و روح انسانی نتیجه و ثمره حرکت جوهری و تکامل ذاتی ماده می‌باشد و صورت کمالی بدن به شمار می‌آید؛ مطابق آخرین تحقیقی که از طرف فیلسوف بزرگ اسلامی صدر المتألهین به عمل آمده و مورد قبول فلاسفه بعد از وی واقع شده، روح خود عالی‌ترین محصول ماده است، یعنی مولود یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق نظریه این دانشمند، هیچ‌گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجود غیر مادی شود. نفس انسانی در پرتو حرکت جوهری و تطور ذاتی خود، مراحل طبیعی و نفسانی و عقلی خود را به کمال رسانده و به ملکوت اعلی می‌پیوندد (ملاصدرا، ۱۴۰۲ق، ص ۲۴۲).

از این رو حکمت متعالیه بر آن است که نفس انسانی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌باشد؛ چنانکه مرحوم علامه طباطبایی در سخن پیشین بدان تصریح کردند که «وهو البدن الذي تنشأ منه النفس؛ بدنی که باعث و منشأ پیدایش نفس بوده».

ثالثاً: بر پایه اصل سنخیت میان علت و معلول، هر ماده و بدنی حامل استعداد و قابلیت نفس و روح خاصی است؛

گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض و نه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود  
رابعاً: نفس انسانی در پرتو حرکت جوهری و استکمال ذاتی به درجه تجرد تام





رسیده و از یک لطافت وجودی بهره‌مند می‌گردد؛ و این همان «روحانیه البقاء» بودن نفس است.

شایان ذکر آن که نفس بودن نفس امری عارض بر وجود او نیست؛ همچون ناخدا برای کشتی و پادشاه برای کشور؛ بلکه نفسیت نفس و ارتباطش با بدن به نحوه وجود او باز می‌گردد. از این رو رابطه نفس و بدن یک رابطه ذاتی است و «ذاتی الشیء لا یختلف ولا یتخلف»؛ آری نفس در مرتبه اوج کمال و سیر جوهری‌اش به مرتبه‌ای می‌رسد که تعلق و وابستگی خود به بدن را از دست می‌دهد و پیراسته از ماده می‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۰۲ق، ص ۲۳۸).

ملاصدرا درباره پیوند ژرف میان نفس و بدن می‌گوید:

رابطه میان نفس و بدن یک رابطه لزومیه است، نه مانند معیت و همراهی متضایفین با یکدیگر و نه همچون رابطه دو معلولی که دارای علت واحدی هستند؛ بلکه رابطه نفس و بدن مانند معیت دو شیء متلازم می‌باشد؛ همچون پیوند ماده و صورت؛ به گونه‌ای که هریک از نفس و بدن به دیگری نیازمند هستند؛ نیاز دو طرفه‌ای که به دور باطل نمی‌انجامد. بدین معنا که بدن در تحقق خویش به یک نفس نیاز دارد به نحو مطلق، نه یک نفس خاص؛ و از سوی دیگر نفس نیز نیازمند به بدن است، نه از جهت ماهیت و حقیقت مطلق و عقلی‌اش، بلکه از جهت تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش. بنابراین همراهی نفس و بدن همانند همراهی سنگی با سنگ دیگر نیست که صرفاً در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ بلکه نفس صورت کمالی بدن است و از ترکیب آن دو یک نوع طبیعی پدید می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۳۸۲ و ۳۸۴).

بر اساس این نگرش، پیوند میان نفس و بدن یک پیوند ذاتی و گسست‌ناپذیر است و حتی پس از مرگ نیز این رابطه قطع نمی‌شود و نفس به بدن مثالی تعلق می‌گیرد. حقیقت مرگ از این منظر، قطع رابطه تدبیری نفس از بدن نیست تا با فاسدشدن مزاج بدنی نفس از بدن مفارقت نماید؛ بلکه نفس در اثر تکامل ذاتی و جوهری خود به مرحله‌ای از رشد می‌رسد که برای ادامه تکاملش باید از این بدن مفارقت نماید. حکیم

صدرالمآلهین دربارهٔ می گویند: «حقیقت مرگ انزجار و روی گردانی نفس از بدن و جهان محسوسات، و روی آوردن و اقبال تدریجی آن به خداوند و عالم ملکوت است؛ تا این که نفس به کمال جوهری و نهایت فعلیت و استقلال در ذاتش برسد؛ که در این صورت به کلی قطع رابطه و وابستگی از بدن می نماید و این مطلب در مورد «مرگ طبیعی» صادق است، نه «مرگ اخترامی» که توسط اتفاقات رخ می دهد» (ملاصدرا، ۱۴۲۹ق، ص ۱۰۰).

### ۶-۱. نفس و بدن به منزلهٔ روغن زیتون و زیتون

برخی از جرین های نص گرا مانند سلفیه و اهل حدیث بر این باورند که نفس انسانی جوهری مجرد و فرامادی نیست، بلکه جسم لطیفی است ساری در اعضا و جوارح بدن همچون سریان آب گل در گل، روغن در زیتون و آتش در زغال (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱۹).

ابن تیمیه نیز در تعریف روح می گوید: «همانا روح جسم لطیفی است که اجزایش در اجسام محسوس در هم تنیده شده و خداوند اراده کرده تا زمانی که این درهم تنیدگی و آمیختگی روح با امور جسمانی هست، حیات هم باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۴۱).

گرچه جریان سلفیت، نفس و روح انسانی را جسمی لطیف معرفی می کند، ولی آثار جسم مانند اشارهٔ حسی و نزول و صعود مادی و درهم تنیدگی با سایر اجسام را برای نفس انسانی اثبات می کند که این خود تصریح به جسم انگاری نفس دارد. ماده انگاری نفس در اندیشهٔ نص گرای سلفی برخاسته از مبانی معرفت شناختی حس گرایانهٔ آن ها دارد؛ ابن تیمیه تصریح می کند: «هر آنچه شناختش از راه حواس پنج گانه امکان پذیر نباشد، معدوم است» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۴۱).

شایان ذکر آنکه افلوطین حضور و سریان نفس در بدن را همچون سریان و جریان نور در هوا می داند (افلوطین، ۱۹۹۷م، ص ۳۲۵)؛ چنانکه برخی از فیلسوفان اسلامی ترکیب نفس و بدن را همچون امتزاج نور و ظلمت می دانند (الشهرزوری، ۱۴۲۵ق، ص ۴۷۷).





از مهم‌ترین پیامدهای دیدگاه مذکور، نابودشدن نفس با متلاشی‌شدن و ازبین‌رفتن بدن پس از مرگ می‌باشد و این خود مستلزم نفی برزخ و قیامت است؛ زیرا در هر صورت نفس یک موجود مادی و جسمانی است که دارای ویژگی‌های ماده و جسم است، هرچند این جسم لطیف باشد؛ چراکه لطیف‌بودنش آن را از ماهیت جسمانی بودن خارج نمی‌کند.

### ۷-۱. نفس و بدن به مثابه عاشق و معشوق

برخی از فیلسوفان همچون شیخ اشراق پیوند میان نفس و بدن را به پیوند میان عاشق و معشوق تشبیه نموده‌اند؛ نظام فلسفی شیخ اشراق بر پایه نور و ظلمت و مهر و قهر شالوده‌ریزی شده است؛ بر این اساس شیخ اشراق رابطه میان نفس و بدن را پیوند میان عاشق و معشوق می‌داند که میانشان علاقه و عشق شدیدی برقرار است؛ بدین معنا که عاشق از معشوق انتظار لذت دارد و معشوق نیز از عاشق توقع منفعت و فایده دارد (الشهرزوری، ۱۴۲۵ق، صص ۵۱۹، ۶۵۵).

برخی از شارحان حکمت اشراق بر این باورند که راز و رمز پیوند شوقی و حبی میان نفس و بدن در آن است که بدن به خاطر برخورداری از مزاج مناسب، مستعد و آماده دریافت نفس می‌شود؛ از سوی دیگر نفس، قوای بدنی مانند قوای غضبیه و شهویه را به بدن افاضه می‌کند:

میان نفس و بدن یک نوع رابطه و وابستگی است، اما نه مانند وابستگی جسمی به جسم دیگر و نه مانند وابستگی عرضی به محلّ و موضوعش؛ زیرا نفس مجرد و فرامادی است. همچنین پیوند میان نفس و بدن همانند پیوند میان علت و معلول نیست؛ از این رو بدن، نفس را به وجود نمی‌آورد؛ بلکه می‌توان گفت رابطه میان نفس و بدن یک رابطه شوقی و اشتیاقی است؛ چراکه میان نفس و بدن مستعد، یک مناسبتی برقرار است برای پذیرش کارها و امور نفس؛ این رابطه شوقی اقتضا می‌کند تا از سوی نفس به بدن اموری متناسب با کمالات او افاضه شود (شیرازی، ۱۳۸۰، صص ۴۳۸).



وجه شبه در تشبیه عاشق و معشوق همان اشتیاق و رغبت شدید میان نفس و بدن می‌باشد. بدنی که دارای استعداد تام برای پذیرش نفس است، مشتاق و عاشق کمالات و قوای بدنی‌ای است که از سوی نفس بر او افاضه می‌گردد. همچنین نفس در فرایند تکامل و تعالی و رشد خود عاشق و شیفتهٔ بدنی است که او را در این مسیر یاری و مدد رساند؛ در نتیجه یک پیوند دو سویهٔ عاشقانه میان نفس و بدن وجود دارد (شیخ اشراق، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴۳).

شایان توجه آنکه نفس، بدن را دوست دارد و جدایی و مفارقت از او را نمی‌پسندد و نیز طولانی‌شدن مصاحبت نفس با بدن باعث ملالت او نمی‌گردد؛ از این رو تعلق و وابستگی نفس به بدن مانند تعلق عاشق به معشوق است، آن هم عشقی ذاتی و الهامی. این وابستگی نفس به بدن تا وقتی که بدن آماده و مقتضی پذیرش نفس است گسسته نمی‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۳).

ملاصدرا از نحوهٔ پیوند عاشقانه میان دو موجودی که یکی از جنس نور و دیگری از سنخ ظلمت است شگفت‌زده شده و در این باره می‌گوید:

اگر در چگونگی تدبیر نفس نسبت به بدن تدبر کنی. تدبری کافی و وافی - و پی به الفت میان آن دو ببری که الفتی از سنخ تدبیر و تصرف و شوق و تحریک و عشق به همراهی و احساس درد از مفارقت و جدایی است. با این که بدن از جنس جسم متراکم ظلمانی و نفس نور لطیف است - هرآینه شگفت‌زده خواهی شد که چگونه پیوند و ازدواج میان نور و ظلمت امکان دارد و چگونه بین موجودی علوی و سفلی ائتلاف صورت گرفته است؟ (ملاصدرا، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹).

شایان توجه آنکه برخی از فیلسوفان شدت علاقه و وابستگی نفس به بدن را به رابطهٔ آهن و آهن‌ربا تشبیه کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۵).

از عبارت ملاصدرا به دست می‌آید که تشبیه نفس و بدن به عاشق و معشوق برخاسته از دو گانه‌انگاری جوهری است. همچنین نشانگر وابستگی شدید وجودی میان نفس و بدن می‌باشد.



## ۸-۱. نفس و بدن به مثابه معنا و لفظ

در روایتی ژرف امیرمؤمنان علی علیه السلام روح و بدن را به معنا و لفظ تشبیه می‌فرماید: «الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ»؛ روح در بدن همچون معنا در لفظ است» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶). صفدی در توصیف و ستایش این سخن گهربار امام علی علیه السلام می‌گوید: «مثالی نیکوتر و زیباتر از این مثال تاکنون ندیده‌ام» (القمی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۱۶). الفاظ و معانی دارای احکام کلی مانند اعتباری و حقیقی، مجرد و مادیت، ثبات و تغیر، و بطون و ظهور می‌باشند که بر رابطه روح و بدن قابل تطبیق است. در اینجا شایسته است به برخی از وجوه تشابه نهفته در تشبیه روح و بدن به لفظ و معنا اشاره شود:

۱. پیوند تنگاتنگ میان لفظ و معنا باعث می‌شود تا زشتی و زیبایی آن دو به یکدیگر سرایت کند.

ابن سینا بر این نکته تاکید دارد که به خاطر پیوند بسیار تنگاتنگ و ژرف میان لفظ و معنا، ویژگی‌ها و خواص و آثار لفظ به معنا نیز سرایت می‌کند: «ربما أئرت أحوال فی اللفظ فی أحوال فی المعنی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲). از این رو کژتابی‌ها و خطاهای واژگان مانند مغالطه اشتراک لفظی در معنا نیز تأثیر می‌گذارد و آن‌ها را دگرگون می‌سازد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲).

از سوی دیگر، زیبایی و شکوه و عظمت معانی بر قالب‌های لفظی آن‌ها نیز آثار شگفت‌انگیزی می‌گذارد و گاهی تقدس معانی موجب تقدس الفاظ آن‌ها می‌شود؛ به عنوان مثال، لفظ «شهادت و شهادت» تقدس و نورانیت خود را از بار معنایی قدسی خود می‌گیرد.

۲. معنا در لفظ حلول نکرده و با او اتحاد فیزیکی و مادی ندارد؛ و این ناشی از ویژگی مجرد و فرامادی بودن معناست. به بیان دیگر، رابطه لفظ و معنا رابطه ظرف و مظهر فیزیکی نیست تا گفته شود معانی در ظرف الفاظ ریخته می‌شود و الفاظ در بردارنده و حاوی معناست؛ از این رو یکی از نفس‌پژوهان معاصر می‌گوید:

آیا معانی در این کلمات به‌طور مظهر در ظرف قرار دارند؟ مگر بسیاری از معانی کلمات حقایق مرسله و مفاهیم مطلقه نیستند؟ آیا ممکن است که این



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

معانی مجردة مظرورف این الفاظ و نوشته‌ها و این الفاظ ظروف آن‌ها باشد؟ مگر برهان اقامه نکرده‌ایم که جسم و جسمانی و عای کلیات مرسله مجردة نمی‌گردند؟ مگر چندین دلیل اقامه نکرده‌ایم که علوم و معارف گوهرهایی از عالم امر و ماورای طبیعتند؟... در عبارت فوق که «روح در جسد مانند معنا در لفظ است»، اگر مراد از روح همان روح بخاری باشد تشبیه نادرست است؛ زیرا روح بخاری در بدن است و ساری در اوست ولی معنی در لفظ چنین نیست؛ و اگر به معنی نفس ناطقه بگیریم، با کلمه «در» که مفید ظرفیت است، نادرست می‌نماید؛ زیرا اگر گفته شود «جسد یا بدن در روح است» اولی و اصوب است از این که بگوییم «روح در جسد است». علاوه این که بدن قائم به نفس ناطقه و نفس ناطقه قائم بر آن است و لفظ با معنی این چنین نیست. مسلماً معنی دوم مراد است، و کلمه «در»، مفید صرف تعلق و ربط است، چنانکه در مشبه‌به، اعنی معنا در لفظ است (حسن‌زاده، ۱۴۲۳ق، صص ۵۴۴-۵۴۵).

۳. برخی رابطه لفظ و معنا را رابطه نشانه و صاحب نشانه گرفته‌اند و معتقدند لفظ علامت و اماره معناست؛ از این رو در حقیقت استعمال گفته‌اند: «جعل اللفظ علامة للمعنی ومبرزاً له» (خوبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۰)؛ لفظ علاوه بر این که نشانه معناست، وسیله ابراز معنا نیز می‌باشد.

برخی از اهل معرفت رابطه بدن با روح را رابطه علامت و صاحب علامت گرفته و بر این باورند همان‌گونه که لفظ علامت و نشانه و حاکی از معناست، بدن و حالت‌های جسمانی انسان نیز علامت و نشانه ویژگی‌های روحی روانی اوست. همچنین بدن ابرازکننده (مبرز) این خصیلت‌ها و حالت‌های درونی می‌باشد (حسن‌زاده، ۱۴۲۳ق، ص ۵۴۴).

۴. همان‌گونه که لفظ بدون معنای بی‌اثر و بی‌خاصیت و مهمل است، بدن بدون روح نیز بی‌اثر و مرداری بیش نیست. هجران و مفارقت معنا از لفظ باعث مهجور و متروک شدن لفظ می‌شود، به‌گونه‌ای که لفظ در گذر زمان مضمحل و ناکارآمد می‌شود. به همین میزان هجران روح از بدن باعث متلاشی شدن بدن می‌گردد. برخی از ادیبان بر این نکته تأکید دارند که لفظ همچون صدف، و معنا چون گوهر نهفته در آن





است؛ از این رو ارزشمندی و شرافت الفاظ به معانی آنهاست (جامی، ۱۳۶۶، ص ۵۷۱). همچنین ارزش و شرافت بدن به روح اوست.

۵. خاستگاه تمام آثار و برکاتی که از سخن گفتن به دست می‌آید، معناست نه الفاظ؛ و اگر ما این آثار را به لفظ نسبت می‌دهیم، بدان علت است که حکم احد المتحدین به متحد دیگر سرایت پیدا می‌کند. چون لفظ فانی در معنا شده، آثار معنا به لفظ هم سرایت پیدا می‌کند؛ به عنوان نمونه، امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «رَبِّ قَوْلٍ أَفْعَدُ مِنْ صَوْلٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۲۰ق، ص ۵۴۶)؛ بسا سخنی که اثرش از جمله بردن بیشتر است. این آثار مهم و سنگینی که بر گفتار مترتب می‌شود مربوط به بار معنایی این الفاظ است. برخی برای زبان بیش از دویست کارکرد و نقش بر می‌شمارند مانند: ترغیب، تهدید، ترساندن، برانگیختن و غیره؛ همه این آثار برخاسته از معناست، لکن به کمک الفاظ و عبارت‌ها. نقش اصلی در اثرگذاری و اثربخشی از آن معناست. به همین صورت خاستگاه تمام آثار و برکات وجودی انسان همان روح انسان و اراده اوست. همچنین حضرت امیر علیه السلام در بیانی زیبا منشأ اثر بودن روح را این گونه توصیف می‌فرماید: «سوگند به خدا من به قوت جسدی و حرکت غذایی، در از قلعه خیر برنکنم که آن را چهل ذراع به دور انداختم که اعضايم آن را حس نکرده است، و لکن به قوت ملکوتی و نفسی که به نور رب خود فروزان است مؤید بودم» (ابن بابویه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱۴).

از میان تشبیهات گذشته هیچ تشبیهی به زیبایی و دقت این سخن امام علی علیه السلام نمی‌رسد؛ امروزه با پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه فلسفه تحلیل زبانی و معیار معناداری و مباحث نشانه‌شناسی و معناشناسی، عمق و زیبایی تشبیه حضرت امیر علیه السلام بهتر فهمیده می‌شود.

### نتیجه‌گیری

یکی از مباحث اساسی و محوری در علم النفس فلسفی، چگونگی پیوند میان نفس و بدن است. فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه دیدگاه‌ها و نظریات گوناگونی را در این رابطه بیان کرده‌اند. آنان برای تفهیم منظور خود از تشبیه معقول به محسوس بهره برده‌اند

و تمثیلات و تشبیهات زیبایی را مطرح کرده‌اند. با جستجویی که صورت گرفت می‌توان هشت تمثیل و تشبیه مهم که هر یک نشانگر پیوند و ارتباطی خاص از نفس و بدن است را برشمرد:

نفس و بدن به مثابه ناخدا و کشتی، نفس و بدن به منزله نجار و ابزار نجاری، نفس و بدن به مثابه حال و محل، نفس و بدن به منزله واجب و ممکن، نفس و بدن به منزله میوه و درخت، نفس و بدن به منزله روغن زیتون و زیتون، نفس و بدن به مثابه عاشق و معشوق، نفس و بدن به مثابه معنا و لفظ.

در این پژوهش پس از تبیین مضمونی هریک از این تشبیهات، به مبانی و بنیان‌های فکری و فلسفی هر دیدگاه پرداخته شده و آثار و لوازم آن مورد مذاقه قرار گرفته است. دیدگاه برگزیده این مقاله تشبیهی است که نفس و بدن را به «معنا و لفظ» تشبیه می‌کند.

با کاوش در نظریه‌های هشت‌گانه در باب رابطه نفس و بدن و تحلیل آن‌ها می‌توان به چند نکته دست یافت:

از جهت تطبیق مبحث «دوگانه‌انگاری یا یگانه‌انگاری» بر نظریات مذکور باید گفت: دیدگاه‌هایی که نفس و بدن را به ناخدا و کشتی، واجب و ممکن، عاشق و معشوق و نجار و ابزار نجاری تشبیه می‌کنند، بر دوگانه‌انگاری جوهری میان نفس و بدن تأکید می‌ورزند؛ در نتیجه در پاسخ به این پرسش که «چگونه یک جوهری کاملاً مجرد و فرامادی با یک جوهری مادی و جسمانی در ارتباط است؟» به سختی و مشقت می‌افتند.

در مقابل دیدگاه‌هایی که رابطه نفس و بدن را همچون حال و محل، روغن زیتون و زیتون و عصاره گل و گل می‌پندارد، به یگانه‌انگاری ماده‌گرایانه ملتمز بوده و می‌تواند در باب مسئله نفس و بدن به چگونگی پیوند میان آن دو پاسخ داده و بگوید هر یک از نفس و بدن، مادی و جسمانی بوده و ارتباط دو موجود مادی با یکدیگر هیچ اشکال و مانعی ندارد. هرچند این دیدگاه یگانه‌انگاری مادی در مسئله معاد و حشر نمی‌تواند تبیینی منطقی و خردپذیر ارائه دهد.

در این میان دیدگاهی که نفس و بدن را به میوه و درخت تشبیه می‌کند و بر نظریه



«جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس تأکید دارد، در جرگه «یگانه‌انگاری غیر ماده‌گرا» به شمار می‌آید.

درباره تشبیه نفس و بدن به معنا و لفظ باید گفت ظاهر این تشبیه با دوگانه‌انگاری سازگارتر است تا یگانه‌انگاری، ولی آنچه در این تشبیه حائز اهمیت است، وجوه تشابه زیبا و نغزی است که می‌توان برای آن برشمرد.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه (۱۴۲۰ق). (مترجم: سید جعفر شهیدی، چاپ چهاردهم). تهران: انتشارات شرکت علمی و فرهنگی.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۸ق). الأمالی (چاپ ششم). تهران: کتابچی.

۲. ابن تیمیة، تقی الدین. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی (محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج ۱۷، چاپ پنجم). المدينة النبویة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

۳. ابن تیمیة، تقی الدین. (۱۴۲۶ق). بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة (ج ۲). المدينة النبویة، المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

۴. ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها (ج ۱، چاپ اول). قم: نشر البلاغة.

۵. ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات) (محقق: سعید زاید، ج ۲، چاپ اول). قم: مكتبة آية الله المرعشي رحمته.

۶. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. (۱۳۹۹ق). معجم مقاييس اللغة (محقق: عبد السلام محمد هارون، ج ۵). بيروت: دار الفكر.

۷. أفلوطين. (۱۹۹۷م). تاسوعات (چاپ اول). لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.

۸. الخوئي، أبو القاسم. (۱۴۲۲ق). محاضرات في أصول الفقه (تقريرات فياض، ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته.

۹. جامی، عبد الرحمن بن احمد. (۱۳۶۶). مثنوی هفت اورنگ (مصحح: مرتضی مدرس گیلانی، چاپ دوم). تهران: انتشارات سعدی.

۱۰. جوزیه، ابن قیم. (۱۴۲۶ق). كتاب الروح (محقق: محمد محمد تامر، چاپ اول). القاهرة: دار الفجر للتراث.

۱۱. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۲۳ق). دروس معرفت نفس (چاپ اول). قم: منشورات ألف لام میم.

۱۴۳



نگار  
صدر

گونه‌شناسی تشبلیات در باب بیوند نفس و بدن



۱۲. الرازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية في علم الإلهيات و الطبیعیات (ج ۲، چاپ دوم). قم: منشورات بیدار.
۱۳. شیخ اشراق. (۱۴۱۷ق). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، چاپ دوم). تهران: مؤسسه الأبحاث و الدراسات الثقافية.
۱۴. الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان. (۱۴۱۳ق). تصحیح اعتقادات الإمامیة (چاپ اول). قم: المؤتمر العالمي للشیخ المفید.
۱۵. الشهرزوری، شمس الدین. (۱۴۲۵ق). رسائل الشجرة الإلهیة في علوم الحقائق الربانیة (چاپ اول). تهران: مؤسسه الحكمة و الفلسفة الإيرانية.
۱۶. شیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۰). شرح حکمه الاشراق سهروردی (زیر نظر: مهدی محقق، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۷. الرازی، فخرالدین. (۱۴۰۶ق). کتاب النفس و الروح و شرح قواهما (محقق: الدكتور محمد صغیر معصومی، چاپ اول). تهران: بی نا.
۱۸. الصفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلی الله علیهم (محقق: کوجه باغی، محسن بن عباس علی، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی رحمته الله.
۱۹. الطباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسیر القرآن (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. الفارابی، أبونصر. (۱۴۰۴ق). الألفاظ المستعملة في المنطق (تحقیق و تقدیم و تعلیق: محسن مهدی، چاپ دوم). طهران: الزهراء عليها السلام.
۲۱. القمی، عباس. (۱۴۲۲ق). سفینه البحار (ج ۳، چاپ سوم). تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۲۲. قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۴۲۹ق). المظاهر الإلهیة في أسرار العلوم الکمالیة (مصحح: السید محمد الخامنئی، چاپ اول). تهران: مؤسسه حکمة صدرا.
۲۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۵ق). المبدأ و المعاد (چاپ اول). تهران: منتدی الحكمة و الفلسفة في ایران.



۲۵. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى. (۱۴۰۲ق). العرشية (مصحح: غلام حسين آهني، چاپ اول). تهران: منشورات المولى.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى. (۱۴۰۴ق). مفاتيح الغيب (چاپ اول). تهران: مؤسسه الأبحاث الثقافية.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ج ۲، ۵، ۸، ۹، چاپ سوم). بيروت: دار إحياء التراث.

۱۴۵



نظر  
صدر

گونه‌شناسی تشبلیات در باب پیوند نفس و بدن

## References

\* The Holy Quran

\* *Nahj al-Balagha*. (1420 AH). (Shahidi, S. J, Trans., 14<sup>th</sup> ed.). Tehran: Scientific and Cultural Company Publications. [In Arabic]

1. Al-Farabi, A. (1404 AH). *Al-Alfaz al-Must'amilah fi al-Mantiq*. (Mahdi, M, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Al-Zahra. [In Arabic]

2. Al-Khoei, A. (1422 AH). *Lectures on principles of jurisprudence*. (Taqirrat Fayaz, vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Institute for Reviving of the Works of Imam Al-Khoei. [In Arabic]

3. Al-Qummi, A. (1422 AH). *Safina Al-Bahar*. (vol. 3, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Dar Al-Osweh le Tab'a'ah va al-Nashr. [In Arabic]

4. Al-Razi, F. (1406 AH). *Kitab al-Nafs va al-Rouh va Sharh Qawamoha*. (Masoumi, M. S, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran. [In Arabic]

5. Al-Razi, F. (1411 AH). *Al-Mabahith al-Mashrighiyah fi Ilm al-Ilahiyat va al-Tabi'iyat*. (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]

6. Al-Safar, M. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat fi Faqa'il Ale Mohammad*. (Kuchebaghi, M, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ayatollah al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]

7. Hassanzadeh Amoli, H. (1423 AH). *Self-knowledge lessons*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Alef Lam Mim Publications. [In Arabic]

8. Ibn Babawayh, M. (1418 AH). *Al-Amali*. (6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Ketabchi. [In Arabic]

9. Ibn Faris, A. (1399 AH). *Mujam Maqa'ees al-Lughah*. (Haroon, A, Ed., Vol. 5) Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

10. Ibn Sina. (1375 AP). *Al-Isharat va al-Tanbihat*. (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Nashr al-Balagha. [In Persian]

11. Ibn Sina. (1404 AH). *Al-Shifa. (Al-Tabiiyat)*. (Zayed, S, Ed. Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Library of Ayatollah al-Marashi. [In Arabic]



۱۴۶

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

12. Ibn Taymiyyah, T. (1416 AH). *Majmou al-Fatawa*. (Muhammad bin Qasim, A, Ed., vol. 17, 5<sup>th</sup> ed.). Al-Madinah al-Nabawiyya: Majma' al-Mulk Fahad le Taba'ah al-Mushaf al-Sharif. [In Arabic]
13. Ibn Taymiyyah, T. (1426 AH). *Bayan Talbis al-Jahamiyah fi Tasis bid'uhom al-Kalamiyyah*. (Vol. 2). Madinah al-Nabawiyah, Saudi Arabia: Majma' al-Mulk Fahad le Taba'ah al-Mushaf al-Sharif. [In Arabic]
14. Jami, A. (1366 AP). *Masnavi Haft Aurang*. (Modares Gilani, M, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Saadi Publications. [In Persian]
15. Joziyeh, I. (1426 AH). *Kitab al-Rouh*. (Mohammad Tamer, M, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Cairo: Dar Al-Fajr le al-Torath. [In Arabic]
16. Mulla Sadra, S. (1395 AH). *Al-Mabda' va Al-Maad*. (1st ed.). Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy in Iran. [In Arabic]
17. Mulla Sadra, S. (1402 AH). *Al-Arshiya*. (Ahani, Q. H., Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Al-Mowla Publications. [In Arabic]
18. Mulla Sadra, S. (1404 AH). *Mafatih al-Ghaib*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Cultural Research Institute. [In Arabic]
19. Mulla Sadra, S. (1429 AH). *Al-Mazahir Elahiya fi Asrar al-Uloom al-Kamaliya*. (Khamenei, S. M, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Hekma Sadra Institute. [In Arabic]
20. Mulla Sadra, S. (1981). *Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. (Vol. 2, 5, 8, 9, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath.
21. Plotinus. (1997). *Tasu'at*. (1<sup>st</sup> ed.). Lebanon: Lebanon Publishing House.
22. Qeisari, M. D. (1375 AP). *Sharh Fusus al-Hikam*. (Ashtiani, S. J, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
23. Shahrzouri, S. (1425 AH). *Rasa'el Al-Shajara al-Ilahiyah fi Ulum al-Haqaiq al-Rabaniyah*. (1st ed.). Tehran: Iranian Institute of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
24. Sheikh Al-Mufid, M. (1413 AH). *Tashih Itiqadat al-Imamiyah*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: The International Conference of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]



25. Sheikh Ishraq. (1417 AH). *Majmou'ah Musnafat Shaikh al-Ishraq*. (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Institute of Research and Cultural Studies. [In Arabic]
26. Shirazi, Q. (1380 AP). *Sharh Hikmah al-Ishraq Sohrawardi*. (Mohaghegh, M, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran. [In Persian]
27. Tabatabaei, M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Al-Alami Press Institute. [In Arabic]



۱۴۸

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱