



The Truth of the Human Soul according to Fārābī

Seyyede Mahdiheh Poorsaleh Amiri (corresponding author)

PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University

Email: poorsaleh68@gmail.com

Dr. Zeynab Barkhordari

Associate professor of Tehran University

Abstract

The truth of the human soul is one of the fundamental issues of psychology and the basis of various ontological, anthropological, and epistemological theories. In expressing the truth of the soul, Plato believes in natural intellectual dualism, which is based on his view on the theory of remembrance and the allegory of the cave. By presenting two definitions of the soul, Aristotle tries to present the true limit of the soul, which seems to be a problematic definition. Fārābī agrees with Plato in dualism and the inability of man to reach the true limit of things, and unlike Aristotle, he denies that the man attached to the matter can understand and offer the true limit of essences; Instead, he considers definition possible only through the things' properties and implications, which leads him to offer different definitions for the soul. Fārābī's definitions show his special attention to the issue of happiness, its principles such as natural and voluntary characteristics in attaining the state of the actual intellect, and its implications such as the effects of the practical intellect of the rational faculty. The selection of the word "perfecting" shows the comprehensiveness of the philosophical discussions regarding happiness in the definition of soul. Fārābī dealt critically with the discussions in *al-Jam'*; and considered the functional definitions in *al-Jadal* and *Kitāb al-'Akhḫlāq* as the duties of the rational soul.

Keywords: truth of the soul, dualism, true limit, Fārābī, perfecting, happiness.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	185 - 203	ص 1401، پاییز و زمستان 1401، ص 185 - 203
شاپا الکترونیکی 2538-4171		شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/12/01	تاریخ بازنگری: 1401/06/17	تاریخ دریافت: 1401/06/09
DOI: 10.22067/epk.2023.78541.1168		نوع مقاله: پژوهشی

حقیقت نفس انسانی از دیدگاه فارابی

سیده مهدیه پورصالح امیری (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

Email: poorsaleh68@gmail.com

دکتر زینب برخوردار

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

چکیده

حقیقت نفس از مسائل بنیادین مباحث نفس‌شناسی و مبنای نظریات مختلف هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و معرفت‌شناختی است. افلاطون در بیان حقیقت نفس قائل به ثنویت‌گرایی طبیعی عقلی می‌شود که مبتنی بر دیدگاه او در باب نظریه یادآوری و تمثیل غار است. ارسطو با ارائه دو تعریف از نفس درصدد ارائه حد حقیقی از نفس است که به نظر می‌رسد تعریف او خالی از اشکال نباشد. فارابی در توافق با افلاطون در ثنویت‌گرایی انسان و عدم توان بشر در وصول به حد حقیقی اشیاء، و برخلاف ارسطو، ارائه حد حقیقی ماهیات را در توان انسان وابسته به ماده نمی‌داند و شناسایی را از طریق خواص و لوازم امور میسر می‌داند که به ارائه تعاریف مختلف از نفس منجر می‌شود. تعاریف فارابی توجه ویژه‌ای را به مبحث سعادت و مبادی، مانند هیئات طبیعی و ارادی در وصول به مرتبت عقل بالفعل، و لوازم آن، مانند آثار عقل عملی قوه ناطقه نشان می‌دهد. گزینش واژه «استکمال» نشان‌گر جامعیت مباحث فلسفی معطوف به سعادت در تعریف نفس است. فارابی با رویکرد انتقادی به مباحث الجمع پرداخته، و تعاریف کارکردی الجدل و کتاب الاخلاق را به عنوان وظایف نفس ناطقه لحاظ کرده است.

کلیدواژگان: حقیقت نفس، ثنویت‌گرایی، حد حقیقی، فارابی، استکمال، سعادت.

بیان مسأله

نفس ناطقه از حیث ابتدای دیدگاه‌های مختلف انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، و معرفت‌شناختی بر آن از مسائل بنیادین فلسفی محسوب می‌شود. از مهم‌ترین مسائل پرداخت به این مسأله که از حیث منطقی بر سایر مسائل نفس‌شناسی تقدم دارد، چیستی نفس ناطقه است؛ لذا این پژوهش به مسأله حقیقت نفس از دیدگاه فارابی به‌عنوان فیلسوف مؤسس فلسفه اسلامی و فیلسوفی که هم خود را به توفیق میان دین و فلسفه، و سعادت معطوف کرده است، اثر به اثر می‌پردازد. علت‌گزینش این روش، مشخص شدن نحوه‌ی ترتب منطقی آثار فارابی از حیث مبادی، و لوازم آن براساس ملاک سعادت است؛ زیرا استکمال به‌عنوان مقسم سعادت (فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، 100 و 101) در هر دو قسم اولی و اخیر، جزء اولین مؤلفه‌ی حقیقت نفس قرار می‌گیرد (همو، فی مسائل المتفرقة، 19؛ المنطقیات، 296/1)؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که هدف فارابی از پرداخت به مسأله حقیقت نفس و سایر مسائل فلسفی مبتنی بر آن، وصول به سعادت به‌عنوان عالی‌ترین و نافع‌ترین غایات (همو، الاعمال الفلسیفة، 228 و 227)، و درجه‌ای از کمال است که قوام انسان در آن به ماده نیاز و تعلق ندارد و از جمله جواهر مفارق از ماده‌ای محسوب می‌شود که بقای آن ابدی خواهد بود (همو، آراء اهل المدینة الفاضلة، 100 و 101).

پیش از پرداختن به مسأله حقیقت نفس از دیدگاه فارابی به پیشینه‌شناسی این مسأله از دیدگاه افلاطون و ارسطو پرداخته می‌شود، آن‌گاه مسأله حقیقت نفس اثر به اثر از دیدگاه فارابی مورد مذاقه قرار می‌گیرد. بنا بر اهمیت حقیقت نفس، تا حقیقت نفس تعریف نشود، نمی‌توان وارد مسائل دیگر نفس‌شناسی و معارف نظری و عملی در حوزه‌های مختلف انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، و معرفت‌شناختی شد؛ بنابراین به‌حق بحث در باب نفس ناطقه، محور علوم عقلیه و نقلیه محسوب می‌شود (ابراهیمی دینانی، 197). طبق جستجوی صورت‌گرفته، اثری در حوزه چیستی نفس به‌صورت مستقل و غیرمستقل، به‌عنوان نمونه در مباحث قوای نفسانی فارابی یافت نشده است.

چیستی نفس از دیدگاه افلاطون

آدمی متشکل از دو جزء بیان شده است. یک جزء، جوهر زنده مسمی به نفس ناطقه، و جزء دیگر در تضاد با جوهر زنده، عبارت از جسم مؤلف از طبایع شهوت و غضب است (بدوی، افلاطون فی الاسلام، 216). طبق این تعریف آدمی نمونه‌ای از جهان کون و فساد است.

افلاطون در فایده‌روس با توجه به سطح ادراک بشری در بیانی تمثیلی به چگونگی تشکل آدمی پرداخته است. او ارواح بشری را متمایز از یکدیگر می‌داند و می‌گوید روحی که پاکی و کمال خود را در برخورد با

طبیعت از دست نداده باشد، به عالم فراتر رفته و جهان لایتناهی را می‌پیماید؛ اما روحی که در اثر برخورد با طبیعت، صفای روح خود را از دست بدهد، بی‌بال و پر گشته و بی‌اختیار به سویی رانده می‌شود و در مکانی خانه می‌گزیند که لطافت جنس خود را ندارد، این خانه، همان جسم است. اینچنین روح فاقد کمال، دارای کالبد زمینی می‌گردد. این کالبد زمینی که همان جزء مرده انسان است، با جنبش روح آدمی به تکاپو درمی‌آید. اینچنین دو جزء متضاد، موجود زنده‌ی فانی نامیده می‌شود. جنبش از مبدأ جوهر حی آدمی نشأت می‌گیرد؛ اما جنبش جزء مرده‌ی آدمی، ناشی از ذات او نمی‌باشد (افلاطون، دوره آثار افلاطون، 1313-1315/3). او از زبان سقراط می‌گوید تمام ارواح اعم از خدایی و بشری، به علت حرکت جاویدان هستند. به زعم او تفاوت روح خدایی از روح بشری در این است که جنبش ذات الهی از خود او، و جنبش روح بشری وابسته به دیگری است.

حرکت

در معادله‌ی النفس افلاطون در بیان تفاوت روح الهی و روح بشری، جنبش قائم به ذات و قائم به غیر را به عنوان عامل تغایر ذکر می‌کند و در تغایر میان ارواح بشری، سمت و سوی جنبش را عامل تعیین‌کننده‌ی مرتبه‌ی ارواح در ادوار زندگی‌شان می‌داند؛ چرا که خود او، نفس انسان را دارای دو جهت طبیعی و عقلی در نظر گرفته است (بدوی، افلاطونیه‌ی المحدثه عند العرب، 81 و 114)؛ بنابراین جنبش، ذاتی روح و جزء لاینفک آن تلقی می‌شود؛ به گونه‌ای که امر فاقد جنبش به عنوان سرانجام حیات تلقی می‌شود.

در نوامیس نفس انسانی به تبع حرکت یا به سمت جنبه‌ی طبیعی خود - که شهوت یا غضب است - متمایل می‌شود (همو، افلاطون فی الاسلام، 216) یا به سوی ملکوت و هدایت اراده و خیالات به سوی عالم عقل¹ (همو، افلاطونیه‌ی المحدثه عند العرب، 114)؛ پس نفس جوهری است که به طور مداوم در حرکت است و بنابر طبیعت خود، معنون به عنوان «دائمه‌الحرکه» می‌شود (همان، 202). در ملتقطات

1. در معادله‌ی النفس، نفس به تأمل و تنبه نسبت به جوهر خویش که جوهری عالی و شریف است، فرا خوانده می‌شود و او را متوجه قابلیت نفس به انواع انتساب‌های او نسبت به جمیع عوالم، و حتی حلول در محل آن‌ها می‌کند. طبق گفته این اثر، مراتب عالم از نازل به صاعد عبارت‌اند از: عالم طبیعت - عالم نفس - عالم عقل - عالم الهی است. سپس افلاطون به بیان ویژگی‌های هر یک از عوالم می‌پردازد و می‌گوید اقتضای عالم طبیعت، مشاهده‌ی محسوسات و به طور کلی، جمیع قوای طبیعت از طبایع غضب و شهوت است. عالم نفس که عالم مختص نفس انسانی است، عالمی است احساس‌کننده که حواس را در جهت ویژگی جنبش و حرکت به کار می‌گیرد. در باب حواس می‌توان گفت حواس به منزله‌ی خدمتکارانی هستند که به انسان در حوزه‌ی تأمل و بررسی مقام نظر یاری می‌رسانند تا انسان از این طریق به عالم علوی و ملکوت راه یابد؛ البته این آلات می‌توانند در جهت عکس یعنی نزول به عالم ناسوت نیز به کار گرفته شوند. با توجه به این توضیحات می‌بایست گفت عالم نفس، جمیع مراتب مقامات نظر و عمل را تحت پوشش دارد. عالم عقل، عالمی است که در آن از ترکیب و کثرت خبری نیست؛ لذا در آن عالم، امور بسیط اولی و جمیع معانی مفرد بسیط متصور می‌شوند و تمامی صور از هیولی و جزء مرده خود منفک گشته و در آن عالم به صورت بالفعل ادراک و منتزح می‌گردند. عالم الهی عالمی است که در آن امور خیر وجود به نهایت درجه خود رسیده است و مبری و منزله از هر گونه شر و ستم و امور ناهی می‌باشد (بدوی، افلاطونیه‌ی المحدثه عند العرب، 114).

افلاطون نیز جوهر انسان به جوهر حیات و جوهر حرکت گره خورده است و تا زمانی که که در حرکت است، زنده نمیرنده خواهد بود (همو، افلاطون فی الاسلام، 253).

ادراک و حرکت انسان جز از طریق به کارگیری جسم انسان و اعضای او غیر قابل امکان است؛ مگر اینکه انسان به شناسایی ذات حقیقی خود نایل گردد (همان، ص 255)؛ بنابراین دیدگاه، انسان واصل به مرتبه عقلانی و مراتب فراتر آن در تمام دوران های موت و حیات خویش، به مرتبه ای خواهد رسید که دیگر به آلات جسمانی نیازی نخواهد داشت و به مرتبه ای شناسایی ذات حقیقی اشیاء¹ نایل خواهد گردید. به نظر می رسد این مرتبه، همان مرتبه ایده² از مراتب شناسایی امور باشد³. در مرتبت عقلانی است که

1. افلاطون زمانی که در باب گمان درست و چگونگی وصول و تبدیل آن به دانش و علم حقیقی سخن می گوید، تعریف را از طریق مؤلفه تمایز و علامت متشکل می داند؛ مانند آفتاب که روشن ترین جرم آسمانی است و به دور زمین می چرخد. او اکتفا به صفات مشترک بدون پرداختن به صفات ممیز را مفید فایده برای تعریف نمی داند (همو، چهار رساله، 268)؛ بنابراین افلاطون در این بیان، نظریه ادغام وجه اشتراک با وجه افتراق را برای تعریف برگزیده است. افلاطون به تعریف از طریق تحلیل مفهومی و تمایزگر از امور متشابه تصریح می کند.

2. در فایلدروس در باب چپستی ایده و عامل پنجم شناسایی که همان تصور و ماهیت این اشیاء است، می توان گفت آن، صورت یگانه و منحصر بفردی است که انسان آن را از راه ادراک های مکرر حسی در پرتو تفکر صحیح و منطقی به دست می آورد (همو، دوره آثار افلاطون، 1319/3-1318)؛ در واقع انسان از راه تکرار مشاهدات و تجربیات حسی خود و در صورت برخورداری از قدرت تفکر و حرکت معقول در سایه پرورش و تربیت صحیح عقلانی و با رعایت اقسام خویشنداری و اجتناب از اقسام لگام گسیختگی به صورت اصلی و ذات حقیقی هر چیز دست می یابد. با توجه به این توضیحات مشخص می شود که مقصود از شناسایی علمی و ادراک حقیقت ذات اشیاء، شناسایی راستین و درونی می باشد که فعالیتی یگانه در میان سایر فعالیت های روح محسوب می شود.

3. افلاطون نحوه ارتباط شناسایی آدمی به صورت حقیقی اشیاء را با یادآوری متذکر می شود و می گوید اگر درست در مفهوم ایده و چگونگی حصول آن و همچنین نظریه یادآوری دقت گردد، مشخص می شود که یادآوری همان چیزی است که روح انسان پیش از تولد خود- در زمانی که ملازم با خدایان، روزگار سپری می کرد - تمام موهوماتی را که اکنون انسان وابسته به عالم طبیعت حقیقت، می پندارد، از نظر دور نگه می داشت و تمام توجه خود را معطوف به دیدن حقایق و ماهیت اصلی اشیاء می کرد (همان، 1319-1318)؛ بنابراین در صورتی که آدمی در زندگی، پارسایی و خویشنداری پیشه کند، در موت و زندگانی مجدد نیز با تلاش به ماهیات اصلی هر چیزی دست می یابد و امور فراموش شده خود را دوباره به یاد می آورد. از آنجایی که این چنین انسانی همواره با امور الهی سر و کار دارد و به امور دنیوی بی اعتنا می باشد، مردم دیوانه اش می خوانند. در هر صورت باید گفته شود در صورتی که انسان به ماهیات و حقایق اصلی اشیاء یا همان «ایده ها» راه یابد، این جزء از وجوه او، الهی ترین جزء همانند ذات الهی خواهد شد (همو، دوره آثار افلاطون، 678/2).

افلاطون تمثیل انسان گرفتار در عالم طبیعت و موهومات آن و خورشید حقایق را در تمثیلی معروف به تمثیل غار بیان کرده است. انسان هایی در مکانی زیرزمینی شبیه به غار محبوس اند که گمان بر زندگانی طبیعی دارند. این مردم دوران کودکی تا بزرگسالی خود را در این غار سپری کرده اند و بر دستان و بدن هایشان زنجیری گماشته شده است که قدرت تحرک به سمت پشت سر خود و آگاهی از سایر زوایای غار را ندارند. پشت سر این افراد بر فرازی، آتشی افروخته شده، فاصله میان این آتش با زندانیان، جاده مرتفعی است که در طول آن دیوار کوتاهی بنا نهاده شده است تا باربران بارهای خود را از آن جا عبور دهند. سایه های آن بارها بر اثر تابش آن نور در برابر چشم آنان نقش می بندد و آنان که قدرت تحرک و نگاه به پشت سر خویش را ندارند، گمان می کنند تمام حقایق امور و اشیاء همین سایه ها هستند و جهان نیز محصور به همین غار است. اگر افراد این زندان را از زنجیر رهانیده و مجبور کنند که به پشت سر خویش نگاه افکنند و چشم به روشنایی داشته باشند، این افراد از این حرکات و شدت نور به زحمت افتاده و در ابتدا قادر به دیدن چیزی نیستند. در صورتی که به آنان گفته شود اموری که در حال رؤیت ایشان است، حقیقت آن امور رؤیت شده در گذشته می باشد، آن ها قبول نخواهند کرد و به علت انس با گذشته، امور رؤیت شده ای گذشته خویش را به مراتب درست تر خواهند پنداشت؛ اما در صورت اجبار آنان به بالا رفتن از ارتفاع، آنان به تدریج و آهسته آهسته طی مراتب و مراحل با حقایق آشنا می شوند؛ به این صورت که ابتدا سایه هایی از آن ها را دیده، سپس صورت منعکس شده انسان و موجودات دیگر را در آینه یا آب مشاهده می کنند، آن گاه خود موجودات را، سپس هر شب به سمت ستارگان و آسمان و ماه دیده می گشایند و سرانجام با پشت سر گذاشتن مراحل موفق به رؤیت خورشید نائل می شوند و با استدلال به این نتیجه می رسند که منشأ تمام تغییرات، خورشید است. چنین فردی دیگر حاضر به برگشت به حالت قبل و غرق شدن در نادانی و جهالت نخواهد بود و در صورتی که این حقایق را با زندانیان داخل غار در میان بگذارد، رفتاری جز استهزاء و در صورت تأکید بر مطالب خود و راهنمایی آنان فکری جز کشش او نمی کنند. سپس

حصول معرفت حقیقی در پرتو شناسایی کلیات و صور معقول برای انسان میسر می‌شود. افلاطون برای علم و معرفت به امور جزئی اعتباری قابل نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، 416). براساس تصریح افلاطون در رساله منون مبنی بر جاویدان بودن تمام ارواح اعم از خدایی و بشری به علت حرکت و تصریح فارابی در باب باقی بودن روح برخلاف جسم (همو، چهار رساله، 27-28) و شناسایی ذات امور در مرتبت عقلانی، انسان روحانیه‌البقاء است. همچنین بر حسب سنجش میان دانستگی‌های پیش و پس از ادراک حسی در اثر فایدون، روح پیش از یافتن کالبد زمینی وجود داشته است (همو، دوره آثار افلاطون، 510/1-509)، پس از دیدگاه افلاطون، آدمی روحانیه‌الحدوث است.

شایان ذکر است یکی از راه‌حل‌های حل مسأله ثنویت دیدگاه افلاطونی در تعریف نفس، توجه به موازنه حوزه هستی‌شناختی با حوزه معرفت‌شناختی افلاطون است. دوگانه‌آگاری نفس و بدن با مراتب هستی پیوند می‌خورد و انسان می‌بایست برای وصول به استکمال و فراتر رفتن از مرتبت طبیعت دارای جنبه وجودی متناسب و متناسخ با مراتب هستی فراتر، یعنی عقل و حوزه الهی باشد تا به ادراک و استکمال نایل گردد.

چیستی نفس از دیدگاه ارسطو

ارسطو نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف کرده است (ارسطو، 412).

مقصود از «کمال اول»، ذات امر مورد تعریف پیش از اکتساب کمالات ثانوی و ثالث و ... است (ابراهیمی دینانی، 140). موضوع و ماده نفس، جسم طبیعی است که در مقابل جسم صناعی و تعلیمی قرار دارد. جسم طبیعی در این مرتبه، دارای حیات بالقوه و دارای کمترین دارایی‌ها است؛ مانند کمالات مراتب نفوس پیشین نباتی و حیوانی همچون تغذیه، و رشد. چیزی که نفس انسانی را از سایر نفوس متمایز می‌کند، امکان فعالیت و دست‌یابی به کمالات ثانوی و ثالث و به طور کلی استکمال است که انسان از طریق آلاتی به آن واصل می‌گردد؛ از این جهت، ارسطو قید «آلی» را به تعریف نفس اضافه کرده است. بر اساس این تعریف، نفس جسمانیه‌الحدوث است و برای وصول به کمال فراتر نیازمند جسم و غیرقابل انفکاک از جسم است.

ارسطو پیش از آغاز سخن در باب خیال و فکر، نفس را با دو مؤلفه «حرکه الانتقال»، و «ادراک الأشياء بالفهم و القضاء علیها» تعریف کرده است (ارسطو، 68). نکاتی که از این تعریف استنباط می‌شود عبارتند از:

خطاب به گلاوکن می‌گوید حالت انسان زندگی‌کننده در جهان طبیعت همچون زندانیان داخل غار است. عالم مرئی چون زندان و شعله‌ی آتش چون خورشید و صعود به عالم بالا، صعود به عالم معقولات است (همو، جمهور، 400-395).

1. حرکت انتقالی که به منزله جنسی برای انواع تصورات و اندیشه‌ها و اعمال در نظر گرفته می‌شود.
 2. مؤلفه دوم نفس یعنی «ادراک الأشياء بالفهم و القضاء علیها» شامل دو سازه «ادراک الأشياء بالفهم»، و «القضاء علیها» است. با توجه به این دو سازه می‌توان گفت ارسطو واقف به مسأله تقسیم علم به تصور و تصدیق است. او تصدیق را با قضا و تصور را با ادراک فهمی بیان کرده است. این مؤلفه فصل نفس را تشکیل می‌دهد¹.
 3. مراتب ادراکی و همان حرکت انتقالی انسان، واحد است یا غیر واحد؟ آیا نفس نیز در صورت غیر واحد بودن مراتب ادراک، دارای مراتب می‌شود؟
 4. بر اساس مؤلفه‌های این تعریف استنباط می‌شود که نفس در سطحی از حرکت ذهنی به بدن نیازمند نباشد؛ لذا می‌شود حرکت انتقالی انسان کثیر شود و نفس به موازات مراتب حرکت، دارای مراتب شود و در نهایت به روحانیه البقاء بودن آن حکم شود، یا لاقبل شاهدی مهم بر روحانیه البقاء بودن نفس از دیدگاه ارسطو محسوب شود و این برخلاف دیدگاه برخی از فلاسفه غربی در باب ارسطو است.
 5. این برداشت از تعریف ارسطو در توافق با دیدگاه معرفت‌شناختی او می‌باشد؛ زیرا یکی از لوازم روحانیه البقاء بودن، کسب کلیات و صور معقول است. ارسطو برای حواس ظاهری و قوی عظیم قایل شده است؛ به گونه‌ای که انسان فاقد یکی از حواس، فاقد یکی از انواع معرفت خواهد بود؛ اما این به معنای توجه تام ارسطو به جزییات و قایل شدن به اصالت حس نخواهد بود؛ بلکه ارسطو با قایل شدن به قوای دیگر، انسان را آماده حصول مفهوم کلی از جزییات و جمع و تألیف در خیال آن‌ها می‌کند و اینگونه مفهوم کلی بالقوه، اندک‌اندک بالفعل می‌شود (ابراهیمی دینانی، 417-416).
- بر اساس شمول حرکت بر تمام حوزه ادراکی و افعالی انسان، حرکت بستری می‌شود که نفوس به واسطه آن، حیات بالقوه خود را به فعلیت می‌رسانند؛ به عبارتی قوه، حرکت، و فعلیت مفاهیم وجودی وابسته به یکدیگر هستند که وجود هر کدام، مقتضی وجود دو امر دیگر است. به استكمال رسیدن و به فعلیت منتهی شدن در بستر حرکت توسط آلات و قوای انسانی صورت می‌گیرد.

قانون کلی در تعریف اشياء از دیدگاه فارابی

1. حکمای مشاء به تبع ارسطو ارائه حد تام و حد حقیقی از ماهیات را برای تعریف ماهیات برگزیده‌اند. این دیدگاه مبتنی بر نظریه کلی طبیعی است. تعاریف دیگری مبتنی بر تمایز شیء از اغیار از لوازم ضمنی حد تام است (فرامرزق‌املکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، 166).

لازم است در آغاز مبحث چیستی نفس، قانونی را در باب تعریف حقیقت اشیاء که بر تمام تعاریف فارابی - از حقایق اشیا و فصول منوعه - سایه افکنده است، بیان کنیم.

فارابی وصول به معرفت به حقیقت اشیا و فصل‌های قوام‌بخش هر یک از آن‌ها را به سبب اختلاف در ماهیت آن‌ها در توان بشر نمی‌داند؛ از این رو، چارچوب شناسایی انسان‌ها را در قالب خاصه‌ها و لوازم و اعراض آن‌ها میسر می‌داند؛ زیرا ممکن است هر کسی به شناخت بعدی از اشیا دسترسی داشته باشد که در توان دیگری - به هر علتی - نباشد؛ زیرا میزان توانایی قوای شناخت آدمی در افراد مختلف، متفاوت است.

بر این اساس فارابی وصول به ایت اشیا را طی زنجیره معرفت‌شناختی از خاصه‌ای به خاصه دیگر و از لازمی به لازم دیگر میسر می‌داند؛ لذا از دیدگاه او مفهوم‌سازی از اشیا، حدود حقیقی آن‌ها به شمار نمی‌آورد و تعریفی هم که از نفس ارائه می‌دهد، حد حقیقی و فصل منوع و مقوم نفس نمی‌باشد (فارابی، الاعمال الفلسفیه، 398-397، 387، 375).

فارابی این طریق شناسایی را طریق معرفت به ماهیت اشیا بیان نکرده است؛ بلکه از واژه «انیت» استفاده کرده که می‌تواند نشانه انقلابی در نوع شناخت اشیا نسبت به منطق ارسطویی مبتنی بر منطق ماهیت باشد (فرامرز قراملکی، شرح مبسوط منطق اشارات، 218).

گزارش و تحلیل چیستی نفس انسانی

کتاب‌السیاسة

فارابی انسان را در مرحله نخست نشئه خود در حیث بهائم می‌داند (فارابی، کتاب‌السیاسة، 9) و برای او حیاتی حیوانی در مرحله حسانی قائل می‌شود. اساساً فارابی تعلق عنوان حی را در حیث هر موجود دارای ادراک حسی گسترده می‌سازد (همو، المنطقیات، 428/3)؛ بنابراین انسان در مرحله آغاز ولادت، دارای حیات حسی خواهد بود؛ اما آن چه او را به مراحل فراتر ارتقا می‌دهد و او را متمایز از سایر حیوانات می‌کند، قوه دست‌یابی به علوم و صنایع، و تمییز میان اسباب و اموری است که در آن‌ها تصرف می‌کند و قادر به شناسایی امور جمیل و نافع، و اجتناب از امور مضر می‌شود (همان، 432/1). وصول به این مراتب، نیازمند حصول مقدمات و ویژگی‌های طبیعی در نهاد انسان‌ها است که فارابی این مقدمات را به‌عنوان مراتب انسانی در تعاریف مختلفی که از نفس انسان ارائه می‌دهد، بیان می‌کند.

او انسان را در آغازین مرحله نشئه حسی خود، در مرتبه قوه‌گی محض می‌داند. انسان در این مرتبه دارای قوا و هیئات طبیعی می‌باشد که به او قابلیت پذیرش رسوم اشیا و انتزاع ماهیات موجودات و صور

آن‌ها را از موادشان می‌دهد. این مهم، مختص ویژگی ناطقه بودن انسان می‌باشد. انسان در این مرحله، صرفاً در مرحله عقل بالقوه از انحاء چهارگانه عقول بالقوه، بالفعل، مستفاد، و فعال می‌باشد که می‌بایست مراحل مختلفی را با بالفعل کردن قوا و هیئات طبیعی و تعاون با قوا و هیئات ارادی تا وصول به مرتبه‌ی استکمال و بالفعل شدن طی کند (همو، کتاب‌السیاسة، 25؛ فی معانی‌العقل، 49؛ السیاسة‌المدنیة، 31-30؛ آراء‌اهل‌المدینة‌الفاضلة، 96-120).

اولین تعریف فارابی طبق گزارش این پژوهش، تعیین گستره وجودی-ادراکی انسان در آغازین مرحله زندگی اوست. در دومین نحو از تعریف، انسان با آلات و قوای مختص ادراکی که او را متمایز از سایر حیوانات می‌کند، تعریف شده است.

مسائل متفرقه

فارابی به نقل از ارسطو، نفس را به «استکمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف می‌کند (همو، فی مسائل‌المتفرقة، 19)؛ با این تفاوت که در عوض واژه «کمال» از واژه «استکمال» استفاده می‌کند.

گزینش واژه «استکمال» از سوی فارابی نشان از تفاوت دیدگاه او با ارسطو دارد. تحلیل مفهوم استکمال دو مؤلفه استلزام حرکت تدریجی، و آگاهی داشتن به غرض و علم به آن را دارد (وفائیان، 63-62).

مؤلفه اول، استلزام حرکت تدریجی: به انسان از همان آغاز آفرینش، تمام کمالات وجودی عطا نشده؛ در عوض به او قوا و مبادی طبیعی و اختیاری اعطا شده که او به واسطه حرکت می‌تواند جهت به فعلیت رسیدن آن‌ها تلاش کند و به سمت غرضی که برای آن خلق شده است؛ یعنی سعادت واصل گردد (همو، آراء‌اهل‌المدینة‌الفاضلة، 118؛ فلسفه ارسطو طالیس، ص 64)¹. فارابی هسته اصلی قوا و مبادی آدمی، یعنی قوه را به اثرگذاری (فعل) یا اثرپذیری (انفعال) تعریف می‌کند (فارابی، المنطقیات، 98/2). او فرآیند به فعلیت رسیدن افعال و انفعال را با حرکت میسر می‌داند و با تعریفی که از حرکت مبنی بر خروج از قوه به فعل (همو، الاعمال‌الفلسفیه، 329-330) ارائه می‌دهد، آن دو را متلازم یکدیگر معرفی می‌کند. او این تحلیل از نحوه به فعلیت رسیدن و استکمال امور را در هر دو حیطة جهان‌شناختی و انسان‌شناختی تسری

1. فارابی این عامل را که سبب افتراق انسان با موجودات روحانی می‌داند (همان، 26-25)، مشخصه حن بودن او قرار می‌دهد. اساساً از دیدگاه او حیات اعم از حسی و خیالی، دارای مشخصه حرکت است.

می‌دهد^۱؛ بنابراین برای تبدیل حیات بالقوه به بالفعل و استکمال، گریزی از حرکت نخواهد بود؛ از طرفی هم طبق تعیین دامنه ادراکی انسان از همان آغاز آفرینش در کتاب‌السیاسة، انسان دارای حیز بهائم، تنها دارای حیات بالقوه می‌باشد و برای تبدیل حیات بالقوه به بالفعل، قوه ناطقه او به تدریج ولادت می‌یابد؛ به عبارتی قوه ناطقه او طی مراحل که گریزی از حرکت و زمان نیست، از طریق مقام نظر و عمل یعنی ادراک و افعال تابع ادراک تکامل و رشد می‌یابد؛ بنابراین تکامل انسان و استکمال او، حرکت تدریجی را در خود دارد.

مؤلفه دوم، استلزام هدف و آگاهی: استعمال واژه «استکمال» در باب استفعال، در بردارنده معنای طلب کردن است که این جز با داشتن غرض و آگاهی فردی که به دنبال کمال است، به تمامیت نمی‌رسد. گزینش و به طریق اولی آگاهی از امور لذت‌بخش، منفعت و سود، و امور جمیل در حوزه‌های نظر و عمل، نشان‌دهنده مرتبت وجودی - معرفتی حسی، خیالی، و عقلی انسان‌ها با توجه به مبحث قوای نفسانی است.^۲ بنابراین افعال انسان‌ها بر اساس مرتبه مختص به هر کدام (همو، موسیقی الکبیر، 1185؛ الاعمال‌الفلسفیه، 170) بر حسب مرتبت وجودی - معرفتی حسی، خیالی، و عقلی انسان‌ها صادر می‌شوند.

در سومین نحو از تعریف، فارابی ثمره مرحله پیشین را به عنوان الگوی دیگر تعریف نفس ارائه می‌دهد؛ یعنی منظور از استکمال اول، بالفعل شدن هیئات طبیعی آدمی است؛ یعنی بالفعل شدن قوه عقل انسان. فارابی در آثار دیگر خود عباراتی دارد که شاهد این برداشت است. او تصریح می‌کند حصول معارف اول در جزء ناطق نفس، بعد از شکل‌گیری جزء حساس، جزء متخیل، و جزء نزوعی متعلق به هر یک از این دو قوه می‌باشد که سنگ‌بنای حدوث اختیار و خاصه متمایز انسان محسوب می‌شود (همو، السیاسة المدنیة، 77-78).

فارابی اولین معارف حاصل برای طفل مستعد را حصول مبادی می‌داند که نشان می‌دهد این معارف، اولین مرحله استکمال انسان را به خود اختصاص می‌دهند (همو، الاعمال‌الفلسفیه، 373) و پایه کسب علوم دیگر می‌شوند؛ بنابراین منظور ارسطو از استکمال اول، بالفعل شدن اولین نحو از انحاء چهارگانه عقل

1. به نظر می‌رسد مبحث قوه و حرکت فارابی از ارسطو اخذ شده است؛ زیرا او در اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، مشخصه جسم و موجودات متعلق به علم طبیعت را به طور کلی در تغییر و تحرک و سکون جستجو می‌کند (همو، فی اغراض مابعدالطبیعه، 4).

2. فارابی در مبحث قوای نفسانی در حین بحث از قوا به غایات آن‌ها و تمییز میان غایات اشاره می‌کند؛ مانند قوه حساسه با ادراک امور لذت‌بخش و آزردهنده، قوه متخیله با ادراک نفع و ضرر، و لذت و اذیت بدون ادراک جمیل و قبیح، و قوه ناطقه با ادراک و تمییز میان امور جمیل و قبیح و سنجش شایستگی‌ها و ناشایستگی‌ها (همو، السیاسة المدنیة، 25-24، 80). به نظر می‌رسد مقصود از قوه حساسه و قوه متخیله، ادراک و فعل مختص انسان‌های در مرتبت فروتر عقل بالفعل، و مقصود از قوه ناطقه، ادراک و فعل انسان‌های واصل به مراتب فراتر عقل بالفعل و عقل مستفاد باشد.

می‌باشد که فارابی به نقل از ارسطو - در پنجمین معنا از عقل در کتاب نفس ارسطو - بیان کرده است (همو، فی معانی العقل، 49). همچنین فارابی فعلیت اولی مرحله عقل را به نحو مستقل به نقل از ارسطو منتها در کتاب البرهان او در سومین معنا از عقل آورده است (همان، 47)؛ در واقع فارابی در این موضع، استکمال اول و عقل را به قوه‌ای که متعلق به جزئی از نفس است که به وسیله آن برای انسان، معرفت اولی یقینی به مقدمات کلی صادق بدون نیاز به فکر حاصل می‌شود - تعریف کرده است.

«جسم طبیعی»، موضوع نفس است. این بیان نشان از این دارد که فارابی وجود جسم را شرط وجود نفس می‌داند (همو، الاعمال الفلسیفیه، 387)؛ بنابراین نفس به هنگام خلق جسم به جسم افاضه می‌شود؛ اما جسم، موضوع و شرط آن در بقا و حیات دیگر نخواهد بود؛ زیرا انسان در مرحله آغاز ولادت خود که در حیز بهائم و تولد و تقویت تدریجی قوه ناطقه به سر می‌برد (همان، 374-373، کتاب السیاسة، 9)، از حیث نشئه وجودی و ملابست با هیولی و استیلای قوای بدنی نیازمند قوای حساسه و متخیله است که به واسطه آن‌ها کسب معلومات کند (همان، 374-372)؛ اما در زمان مفارقت، دیگر نیازی به قوه حاسه - از حیث عدم ملابست با هیولی و شناسایی ذات و احوالات و صفات خاصه خود از حیث مسانخت مدرک با مدرک - ندارد (همانجا). این قاعده یادآور قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» صدر المتألهین است (صدر المتألهین، 120/9).¹

سرّ اخذ قید «آلی» از دیدگاه ارسطو - علاوه بر استکمال اول - تمایز میان حیات انسانی با حیات حیوانی است؛ زیرا استکمال صرفاً با آلات جسمانی مشترک میان انسان و حیوان حاصل نمی‌شود؛ بلکه نیازمند قوای شناختی دارد که انسان را قادر به کسب معارف اولی و غیراولی می‌کند. اخذ مفهوم «ذی حیاة بالقوة» نیز نشانگر تمایز دیگر انسان از حیوانات می‌تواند باشد. فارابی گستره عنوان حیات را به وجود و به تبع آن ادراک حاس - که معروف‌ترین مرتبه ادراک است - و وجود و ادراک فراتر که ادراک ماهیات مدرکات متخیل است - و آن را شریف‌ترین و بالاترین ادراکات می‌داند - متعلق می‌داند و اطلاق عنوان حس را به قسم متخیل از ادراکات شایسته‌تر و محق‌تر نسبت به ادراکات حسی عنوان می‌کند (فارابی، المنطقیات، 428/3)؛ بنابراین با وجود عنوان مشترک حیات میان حیات حسی با حیات خیالی عقلی، عنوان حیات بر حیات خیالی عقلی انسان شایسته‌تر است. بنابراین سه مؤلفه «استکمال اول»، «آلی»، و «ذی حیاة بالقوة» بیان‌کننده خاصه نفس انسانی از نفس حیوانی می‌باشد.

1. ابن‌باجه در تعلیق خود این تعریف را مشتمل بر برهان وجود و سبب وجود می‌داند (ابن‌باجه، المنطقیات، 337-338/3). منظور از سبب وجود، جسم طبیعی آلی است که نشان از جسمانیة الحدوث بودن نفس دارد و برهان وجود هم که همان صدور ادراک و فعل تابع آن است؛ به عبارتی ابن‌باجه برهان وجودی را بر مبنای آثار شیء تعریف کرده است.

البرهان

فارابی به طور مستقل در البرهان به تعریف نفس انسانی پرداخته است و آن را به «استکمال برای جسم طبیعی آلی که از او ادراک و افعال تابع ادراک صادر می‌شود» تعریف می‌کند (همو، المنطقیات، 296/1). او می‌گوید گاهی تعاریف با مؤلفه‌ها و اجزای خارج از حدود حقیقی تعریف می‌شوند که عبارتند از: غایت، فاعل، و موضوع (چیزی که محدود در آن است). او این تعریف را شامل مؤلفه‌های غایی و موضوعی می‌کند؛ صدور ادراک و افعال تابع ادراک، غایت نفس، و جسم طبیعی آلی، موضوع آن را تشکیل می‌دهند؛ مؤلفه شامل غایت، نتیجه برهان و دیگری مبدأ برهان را ساماندهی می‌کنند.

از این تعریف چند برداشت می‌توان داشت: اول اینکه فارابی در این موضع، قید «اول» را اخذ نکرده و ادراک و فعل تابع آن را به عنوان غایت آورده است. این امر می‌تواند نشان‌دهنده این موضوع باشد که منظور او در این موضع از «استکمال»، استکمال اخیر در مقابل اول باشد. مقصود از «استکمال اول» در میان عقول، عقل بالقوه است؛ جایگاه عقل فعال نیز مشخص است؛ در این میان، عقل بالفعل و عقل مستفاد نیازمند توضیح است. عقل مستفاد، مختص انسانی است که به او وحی می‌شود؛ به این صورت که ابتدا عقل منفعل او در دو جزء ناطقه، معقولات را دریافت می‌کند، سپس آن معقولات به صورت معلومات خیالی به قوه متخیله چنین انسانی منتقل می‌شوند (همو، آراء اهل المدینة الفاضلة، 121-119)؛ بنا بر این توضیح، عقل بالفعل در مراتب عقول، مرتبه‌ای است که جایگاه انسان‌های فروتر از عقل مستفاد قرار می‌گیرد. تمام انسان‌ها در مرتبه عقل بالفعل از حیث قبول معقولات یکسان نیستند؛ بنابراین این مرحله، مرحله‌ای دارای مراتب است که افراد می‌توانند براساس دو مؤلفه طبیعی و ارادی خود را به مراتب فراتر فعلیت سوق دهند، یا خود را به مراتب فروتر تنزل دهند؛ بنابراین منظور از استکمال، نهایت مرتبه وصول انسان به مراتب فراتر عقل بالفعل و مستفاد¹ است؛ از این جهت است که فارابی صدور فعل انسانی را در عالم، منوط به مرتبه مورد نظر هر کس می‌داند و بیان می‌کند که صدور فعل انسانی به تبع موضع انسان در مرتبه‌ای است که او به آن تعلق دارد؛ به همین سبب افعال انسانی را کثیر متفاضله می‌-

1. فارابی از میان کمالات و غایات، سعادت را برترین و سودمندترین و کامل‌ترین غایات معرفی می‌کند که ارزش آن به نفس ذات خود است و نه برای وصول به خیر بالاتری، زیرا فراتر از آن خیری نیست (فارابی، الاعمال الفلسفیه، 228 و 227). فارابی سعادت را تحت مقسم استکمال قرار می‌دهد و استکمال را به استکمال اول و اخیر تقسیم‌بندی می‌کند. او استکمال اول را به حصول معقولات اولی و به‌کارگیری آن‌ها را در جهت استعمال در استکمال اخیر (سعادت) منوط می‌کند. فارابی سعادت را درجه‌ای از کمال می‌داند که در آن انسان دیگر در قوام خود به ماده نیاز و تعلق ندارد و از جمله جواهر مفارق از ماده‌ای محسوب می‌شود که بقای آن ابدی خواهد بود. او در تعلیقات، نهایت خیر اعلی و خیر مطلق را واجب تعالی معرفی می‌کند (همان، 382 و 385؛ آراء اهل المدینة الفاضلة، 100 و 101).

داند(همو، المنطقیات، 4260/3؛ موسیقی الکبیر، 1185؛ الاعمال الفلسفیه، 170)؛ زیرا هر انسانی در هر زمان ممکن است تفاوت مرتب و به تبع افعال متکثر داشته باشد. نکته سوم، سرّ أخذ قید «آلی» است که آن نیز به قوای انسانی یعنی آلات اشیای محسوسه و متخیله تفسیر می‌شود. این قوا نقش تبیین‌کنندگی ارتباط و اتصال نفس با بدن را ایفا می‌کنند(همو، الاعمال الفلسفیه، 387-388).

الجدل

فارابی در موضع اخذ قول بدل از حد به تعریف حیوان ناطق می‌پردازد: «جوهر متنفس حساسی که دارای قوه دست‌یابی به علوم و صنایع، و تمییز میان جمیل و قبیح در افعال است»(فارابی، المنطقیات، 432/1). فارابی در این تعریف به جوهر و مراتب موجودات با خاصه‌هایشان اشاره می‌کند؛ از آنجایی که او حیات را مشترک موجودات دارای ادراک حسی و خیالی می‌کند(همان، 428/3)؛ می‌توان گفت او انسان را در این تعریف، جامع اقسام مختلف موجودات در نفس نباتی، حساس(حیوانی)، و قوه دست‌یابی به علوم و صنایع و تمییز میان جمیل و قبیح در حوزه افعال(حیات انسانی) بیان می‌کند؛ به عبارتی، انسان مثال جهان صغیر است. او حیوان را به آثار او که ادراک حسی است و انسان را نیز به آثار قوا که قوه ناطقه عملی مهنی(علوم و صنایع) و مروی(تمییز جمیل و قبیح) می‌باشد، تعریف کرده است(همو، السیاسة المدنیة، 24)؛ بنابراین فارابی در الجدل به تعریف از طریق آثار و از طریق مثال-جهان صغیر بودن انسان(شبهت یا تمثیل)- پرداخته است.

کتاب الاخلاق

فارابی به تعریف دیگری پرداخته که جامع جمیع مراتب موجودات است: «جسم تغذیه‌کننده حساس - تخیل‌کننده ناطق به نطقی است که دربردارنده جمیع این اوصاف است»(همو، المنطقیات، 426/3). تغذیه نشان از نبات بودن انسان و به عبارتی جزء نباتی انسان، حساس نشان از حیات حیوانی، تخیل-کنندگی، نشان از حیات و ادراک خیالی، و ناطق بودن، نشان از حیات و ادراک عقلی مختص انسان‌های دارای موت اختیاری یا غیراختیاری دارد. فارابی به غیر از تغذیه، انسان را با اقسام ادراکات تعریف کرده است؛ یعنی تعریف به آثار نظری و نه عملی ارائه داده است.

الجمع بین رأی الحکیمین

افلاطون موقعیت نفوس بشری در عالم ستارگان را به موقعیتی شبیه به جایگاه آدمی در ارابه توصیف، و علت قرارگرفتن در این موقعیت را، آماده‌سازی آدمی برای وصول به عالم مثال عنوان می‌کند. او سبب محذوریت انسان از نیل به عالم مثال را در عجز انسان به علت یکی از اجزای تشکیل‌دهنده او عنوان می‌کند

که علت هبوط و حلول او را در ابدان تبیین می‌نماید (همو، الجمع بین رأی الحکیمین، 11-12). از توصیف و تبیین افلاطون طبق گزارش فارابی، دو جزئی بودن ماهیت انسان از وجه توانایی رؤیت و وصول به عالم مثال و عقل، و عدم توانایی و هبوط او از حیث معرفت‌شناختی، و تناظر آن با ابعاد هستی‌شناختی عالم مثال و عالم زمین استنباط می‌شود.

طبق گزارش فارابی، افلاطون در رساله فیدون یک‌بار نفس را به «فکر خالص»، و یک‌بار به «مبدأ الحیاة و الحركة» تعریف می‌کند؛ بدون اینکه ارتباط میان این دو معنا از نفس، اصلی و فرعی بودن هر یک از این دو معنا، و نحوه ارتباط دقیق نفس با جسم را مشخص کند. افلاطون یک بار می‌گوید انسان، نفس است و جسم، آلت است، و بار دیگر می‌گوید اشتغال به جسم در رفع نیازمندی‌ها و رنج‌هایش، مانع پرداخت به فعل ذاتی نفس یعنی فکر می‌شود؛ سپس فارابی به افلاطون در باب عدم تبیین ماهیت این ارتباط دو جانبه اشکال می‌گیرد (همان، 12).

فارابی در نحوه ارتباط میان نفس و بدن، نفس را صورت جسم، و به‌عنوان مبدأ افعال مختلف بیان می‌کند، و برای آن وظایف ارادی و عقلی قائل می‌شود. وظیفه ارادی، معطوف به بُعد نفس نامی گیاهی، و حسی حیوانی، و به‌عبارتی بُعد جسمانی انسان، و وظیفه عقلی، معطوف به بُعد ماوراء جسمانی و ادراک مجردات است (همان، 33).

وظایف ارادی و عقلی، در الجدل و کتاب الاخلاق به‌عنوان تعریف کارکردی نفس انسانی و آثار آن ارائه شده است. «جوهر متنفس» ناظر به حیات گیاهی، «حساس» حیات حیوانی، و «قوه دست‌یابی به علوم و صنایع، و تمییز میان جمیل و قبیح در افعال» حیات انسانی است (همو، المنطقیات، 1/432). در کتاب الاخلاق «جسم تغذیه‌کننده» نشان جزء نباتی، «حساس»، نشان جزء حیوانی، و «تخیل‌کننده ناطق به نطق» نشان حیات و ادراک خیالی و عقلی انسان است (همو، المنطقیات، 3/426).

فصوص الحکم

در فصوص، انسان با عبارت «أنت مرکب من جوهرین» مخاطب قرار داده می‌شود که شیوه‌ای متفاوت از آثار فارابی است. یک جوهر، جوهر قابل انقسام دارای شکل و حرکت، و جوهر دیگر برخلاف جوهر فوق، عقل است، و وهم را در آن راهی نیست (همو، فصوص الحکم، فص 31، 71-72). در این اثر، انسان با دو بُعد ترکیبی مادی و غیرمادی از حیث انسان‌شناختی متناظر با دو جزء هستی‌شناختی عالم خلق و عالم امر تعریف شده است.

نتیجه‌گیری

افلاطون در بیان حقیقت نفس به علت مسانخت جنبه هستی‌شناختی با انسان‌شناختی و نهایت آن در حوزه معرفت‌شناختی یعنی وصول به معقولات و کلیات، قائل به ثنویت می‌شود؛ بنابراین وصول به مرتبت عقلی و الهی برای او نهایت مرتبت انسانی (سعادت) خواهد بود. قالب شناسایی انسان در مرتبت طبیعت و از لحاظ وجهه طبیعی نفس، بنابه تصریح افلاطون جمع عامل اشتراک و افتراق امور و علامت خواهد بود که این امر نشان‌دهنده ارائه تعریف تحلیل مفهومی و به تبع آن تمایزگر از امور مشتبه و متشابه و گاهی بیان غایت و کارکرد از نفس یا هر چیز دیگری خواهد بود. تعریف او از نفس با مقابل هم قرار دادن دو جزء متضاد، شامل عامل اشتراک یعنی جزء مرده یا همان جسم، و عامل افتراق یعنی روح آدمی، تحلیل مفهومی و به تبع، تمایزگر از امور متشابه می‌باشد. گفتنی است نفس، با توجه به نظریه یادآوری، روحانیه الحدوث، و با توجه به تصریح افلاطون در باب خلود ارواح، روحانیه البقاء است.

تعریف کمال اول ارسطو را می‌توان تعریف درجه اول و تعریف حرکت انتقالی را تعریف درجه ثانی نامید؛ زیرا انسان با کمال اول و ذات خویش قادر به حرکت می‌شود و با آلات و قوا، قادر به انواع حرکات ذهنی (تصوری و تصدیقی) و عملی می‌گردد و می‌تواند حیات بالقوه خود را به بالفعل تبدیل کند؛ پس می‌توان گفت تعریف درجه دوم مبتنی بر تعریف درجه اول است. تعریف درجه دوم در خود (حرکت انتقالی) مفهوم کالجنس و (فهم و قضا) مفهوم کالفصل را دارد؛ پس به گونه‌ای حد حقیقی و به تبع، تعریف تمایزگر از امور متشابه را می‌توان در آن مشاهده کرد. در تعریف حد حقیقی درجه اول، فصل منقوم کمال اول بر جنس جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه متقدم می‌شود. از دیدگاه ارسطو نفس جسمانی الحدوث و روحانیه البقاء است.

فارابی مانند افلاطون و برخلاف ارسطو، قول به وصول به حد حقیقی اشیاء را نمی‌پذیرد؛ زیرا وصول به آن در توان بشر وابسته به ماده ناممکن است. پس فارابی با این نظریه و کاربرد واژه اینیت، دیدگاه انقلابی در مقابل منطق ارسطویی مبتنی بر ماهیت اتخاذ کرده است. او به صراحت شناخت اشیاء و امور را در قالب خواص، لوازم، اعراض، و آثار آنها ممکن می‌داند؛ لذا تعاریف او تحلیل مفهومی و به تبع تمایزگر از متشابهات، گاهی علل شیء و تعریف به غایت و کارکرد است. او در کتاب السیاسة، تعریف تمایزگر از امور متشابه، در مسایل متفرقه تحلیل مفهومی و به تبع تعریف تمایزگر از امور متشابه، در البرهان تحلیل مفهومی و به تبع تمایزگر از امور متشابه و تعریف به علل شیء (حد کامل) بدون فاعل و به تبع تعریف بیانگر غایت، در الجدل تعریف تحلیل مفهومی و به تبع تمایزگر از امور متشابه و تعریف به آثار و کارکرد، و در کتاب الاخلاق تمام انواع تعاریف مندرج است. فارابی در تعریف مشابه ارسطو از نفس با اخذ واژه

«استکمال» در عوض «کمال» به مفاهیمی فراتر از ذات اصلی اشاره می‌کند. مفاهیمی که در آن قوه، فعلیت، حرکت تدریجی، مراتب عقول از بالقوه تا بالفعل، غایت نهایی و سعادت، آلات و قوای واصل به استکمال اخیر نهفته است. این تفاوت، نشان‌دهنده جامعیت مباحث فلسفی منوط به مبادی و لوازم سعادت در تعریف نفس از دیدگاه فارابی است. از دیدگاه فارابی نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

در میان تعاریف ذکر شده، تعریف در البرهان فارابی از حیث اهمیت و اشتغال آن بر کمال اخیر (حصول عقل بالفعل و وصول به سعادت و انواع فضایل نظری و عملی) محور تعاریف دیگر قرار می‌گیرد و سایر تعاریف در مراتب پیشین این تعریف به ترتیب عبارتند از: تعریف فارابی به نقل از ارسطو در رساله مسائل متفرقه (حصول معقولات اولی - فعلیت عقل بالقوه، حرکت تدریجی)، تعاریف او از حیث معدات و هیئات طبیعی، پذیرش عقل بالقوه و بالفعل، دامنه هیئات طبیعی و قوای بالقوه و بالفعل (تولد انسان در نشئه حیوانیت)؛ اما تعاریف در مراتب پسین البرهان: تعریف او در الجدل (تعریف به آثار عقل بالفعل ناطقه عملی)، سپس تعریف او در کتاب الاخلاق (اشاره به ادراک مرحله ناطقیت انسان دارد). شایان ذکر است تعریف به آثار نفس نباتی (نموکنندگی)، حیوانی (حساس بودن)، و انسانی (تخیل‌کننده ناطق، و قوه دست‌یابی به علوم و صنایع و تمییز امور جمیل از قبیح) در کتاب الجدل و کتاب الاخلاق در اثر الجمع بین رأی الحکیمین در موضع اصلی خود یعنی وظایف نفس نامی، حساس (اراده)، و ناطقه (عقل) استعمال شده، و به نحوه ارتباط دو جزء انسان یعنی صورت بودن نفس برای جسم پرداخته شده است. از تناظر ابعاد دوگانه انسان‌شناختی با هستی‌شناختی از دیدگاه افلاطون، و از اشکالات فارابی به افلاطون در باب عدم توصیف ارتباط میان دو معنای نفس، و عدم تبیین ماهیت ارتباط دوجانبه نفس با جسم، رویکرد انتقادی او به دیدگاه افلاطون استنباط می‌شود.

وجه مشترک تمام این تعاریف، استکمال است. اقسام تعاریف پیشین، مبادی استکمال، و تعاریف پسین، آثار و لوازم استکمال را شکل می‌دهند.

تعریف دوگانه‌انگار افلاطون از نفس مبتنی بر نظریات یادآوری در حوزه معرفت‌شناختی و تمثیل غار او در هر دو حوزه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و در نهایت معرفت‌شناختی اوست؛ زیرا در نظریه یادآوری و تمثیل غار به دو عالم عقلی و طبیعی و به تبع آن دو جنبه عقلانی و طبیعی انسان اشاره می‌شود و بر مبنای این ثنویت عالمی و علمی، نفس نیز تعریفی ثنویت‌گرایانه می‌یابد تا با هر دو عرصه علمی و عالمی توازن داشته باشد.

تعریف ارسطو از نفس بر مبنای نظریه کلی طبیعی و ارائه تعریفی دال بر تمام ماهیت اشیاء و حد حقیقی آن هاست؛ چرا که تعریف او از نفس به کمال اول، تعریفی است متقوم به نوع، متقن، و قائم بذات. تعریف دوم او از نفس با تکیه بر تعریف اول، تعریفی قائم بغیر (تعریف اول) است؛ اما این تعریف سبب تمایز تعریف نفس انسانی از سایر نفوس نمی شود؛ زیرا هر یک از نفوس حیوانی نیز دارای کمال اول مختص جسم طبیعی اشان هستند که با آلات جسمانی و قوای شهوانی و غضبانی حیات بالقوه خود را در وسع وجودی و ماهوی خود به فعلیت می رسانند. شاید ارسطو به نقص این تعریف پی برده است؛ در این صورت می بایست در نظریه ارائه حد حقیقی در مهم ترین تعریف فلسفی تأمل ویژه ای نشان می داد؛ در حالی که برای رفع این نقص تعریف دومی ارائه کرده است که آن تعریف نیز به تنهایی نمی تواند نشان دهنده ماهیت انسان باشد؛ مگر اینکه نفس را از جنس حرکت بدانیم یا این دو تعریف را مکمل یکدیگر در شناسایی انسان بدانیم که آن نیز با التزام به ارائه حد حقیقی در تناقض است؛ بنابراین خود تعریف نفس، مثال نقضی در ارائه حد تام محسوب می شود. در تعریف دوم نفس، حرکت انتقالی به عنوان جنس مشترک میان انسان و حیوان است؛ اما فصل آن تمایزگر و غربالگر انسان از سایر حیوانات می باشد. محور تعاریف فارابی از میان آثارش، استکمال اخیر است که ناظر به توجه اصلی او به سعادت و مبادی و لوازم آن، از جمله نیل به فضایل نظری و عملی است. تعاریف در کتاب الجدل و کتاب الاخلاق او علاوه بر تمایز از اغیار و ارائه اوصاف انسان به اقتضای مبحث کتاب الاخلاق و آثار قوای عملی او، نشان دهنده نظریه او در عدم وصول به حد حقیقی است که آن نیز مبتنی بر وابستگی انسان مادی به مادیات و عدم مسانخت آن با مجردات و در نتیجه عدم فهم آن از طرفی، و از طرف دیگر نشان دهنده سعادت و نهایت مرتبت آدمی در وصول به عقل بالفعل است که آن نیز بر مبنای دو وجه مادی و الهی بودن انسان است (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء).

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نیایش فیلسوف: مجموعه مقالات، چاپ اول، ناشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، 1377.
- ابن باجه، ابوبکر محمدبن یحیی، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پژوه، چاپ اول، جلد سوم، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، 1408 ق.
- ارسطو، فی النفس، ترجمه و تحشیه ع. م. د، چاپ دوم، نشر حکمت، تهران، 1366.

افلاطون، جمهور: مجموعه آثار فلسفی، ترجمه فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، چاپخانه زیبا 2535، بی تا.

افلاطون، چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، چاپ هفتم، نشر هرمس، تهران، 1390.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، جلد اول و دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1366.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ دوم، جلد سوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1366.

بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، نشر دارالاندلس، بی جا، 1980م.

بدوی، عبدالرحمن، افلاطونیة المحدثه عند العرب، نشر وکالت المطبوعات، کویت، 1977م.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، الاعمال الفلسفیه، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، چاپ اول، دارالمناهل، بیروت، 1413ق.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، آرا اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، مکتبة الهلال، بیروت، 1995م.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران، نشر الزهراء، 1405ق.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، السیاسة المدنیة، مقدمه و شرح از دکتر علی بوملحم، چاپ اول، مکتبة الهلال، بیروت، 1996م.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، رساله فی اغراض مابعدالطبیعه، چاپ اول، دائرة المعارف النظامیه الکائنة، حیدرآباد دکن، 1349ق.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، نشر بیدار، 1405ق.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، رساله فی فضیله العلوم و الصناعات، چاپ دوم، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانیة الکائنة، حیدرآباد دکن، 1948م.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، فلسفه ارسطوطالیس و اجزاء فلسفته و مراتب اجزائها، تحقیق و تعلیق از دکتر محسن مهدی، نشر دار مجله شعر، بیروت، 1961م.

فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، کتاب السیاسة، نشر توسط لوئیس شیخوالیسوعی بر اساس نسخ شرقی و واتیکانی، بی تا.

- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، مقاله فی معانی العقل: کتاب المجموع، چاپ اول، نشر سعادت، مصر، 1907م.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، رساله فی مسایل متفرقه، چاپ اول، دائرة المعارف النظامیه الکائنۃ، حیدرآباد دکن، 1344 ق.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، موسیقی الکبیر، تحقیق و شرح غطاس عبدالملک خشبه، مراجعه و تصدیر محمود احمد الحضنی، دارالکاتب العربی للطباعة، قاهره، 1967م.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمد تقی دانش پڑوه، چاپ اول، جلد سوم، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، 1408 ق.
- فرامرزی قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، چاپ سوم، نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، 1387.
- فرامرزی قراملکی، احد، شرح مبسوط منطق اشارات، چاپ اول، نشر مجنون، قم، 1395.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، چاپ سوم، نشر دار احیاء التراث، بیروت، 1981م.
- وفانیان، محمد حسین، «واکاوی مفهومی - وجودی استکمال نفس در مراتب کمال»، نشریه حکمت اسراء، پیاپی تابستان 24، شماره دوم، سال هفتم، 1394، ص 53-75.